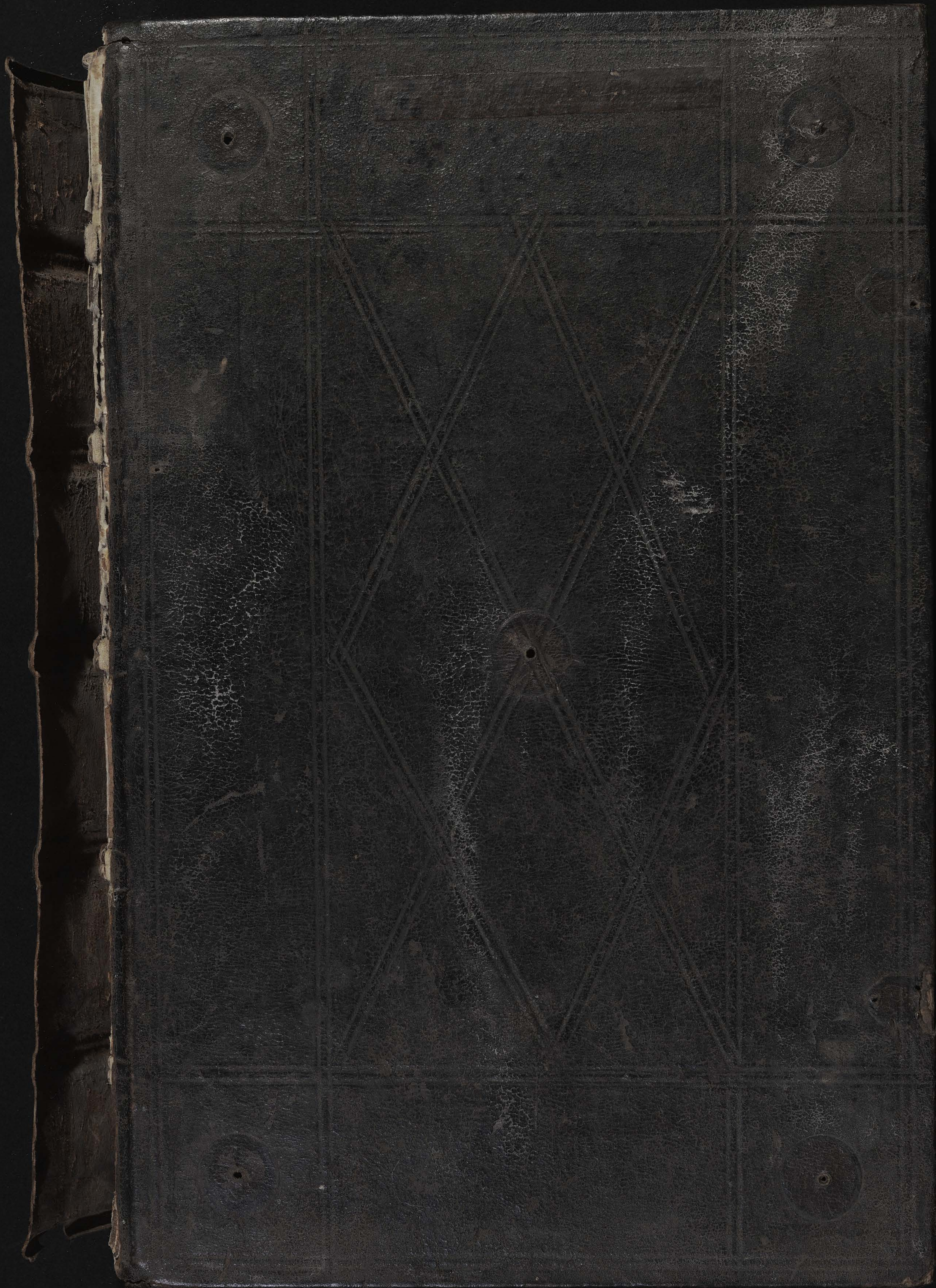


765

N. Inv. 765.

Hᵒ qtnetti   do 8 . to { de spiritualibus creaturis / de potencia dei / de malo

...stinus et Canonicus Cracovien Necnon Reverendissimi in xpo patris et domini domini
...bis commissi nostra precipua cura esse debeat cultum divini nominis adaugere et animarum
...ngulis quibus expedit presentibus et futuris tenorem presencium inspecturis Quomodo deo
...e Zebinwirth Senioribus fraternitatis fratrum beate Marie virginis in Ecclesia eiusdem
...eruerint operibus pridem suum condendo testamentum communicato suorum Amicorum
...ardi pro Ducentis florenis hungaricalibus auri puri et iusti ponderis sub titulo
...res in Ecclesia predicta Sudarium per dictam fraternitatem fundati et erecti dotacione de
...is eorundem dominorum Scabinorum sibi desuper datis et concessis plenius contineri
...atio effectum consequi possit et valeat salutarem Interim quod anima versatur in corpore
...sus que de eisdem Domus quartali solvuntur pro Altari predicto et ipsius Altarista
...tacione Cum etiam prefati Nicolaus et Johannes ex parte dicte fraternitatis duas
...arcas Census Annui et duas ex parte eiusdem fraternitatis una cum dictis Nicolao et
...istam eiusdem Altaris in et ad festum Sancti Martini gloriosi confessoris singulis Annis
...do Post mortem vero suam illud fraternitati predicte perpetuo applicando fratamen quod
...ta virgine gloriosa et Terciam pro defunctis singulis septimanis temporibus eternis
...oribus fraternitatis predicte supplicare curavit quatenus predictam Dotacionem in premissis
Ordinaria nobis in hac parte concessa approbare Ratificare stabilire et confirmare dignaremur
...nam pie et racioni consone annuentes predictam Dotacionem et ordinacionem Altaris
...rmavimus et presencium tenore Auctoritate Ordinaria predicta et Decreto Ratificamus gracia
...e subiacere libertati Prefatos quoque fratres post mortem eiusdem domine Salomee
...abilem virum dominum Mathiam de Palowicze presbiterum coram nobis tunc presentem primum
... predicto per nos institui et investiri Nos tandem memoratum dominum Mathiam ad presentacionem
...imus Curam et Administracionem sibi eiusdem Altaris per presentes committentes
... per Notarium publicum Scribam que nostrum infrascriptum scribi et publicari mandavimus
...ativitate domini eiusdem Millesimo quadringentesimo quadragesimo Indicione Tercia
... et honorabilibus viris dominis Magistro Paulo de Zathor Decretorum Doctore
...po Czenkonis de Elgoth Canonico Wratislavien testibus ad premissa vocatis specialiter
...ohannes Buger Johannes Stolzer Michael Aurifaber Henricus Weyssinburg ...
...Recognoscimus in palam per presentes quod coram nobis in bannito Judicio cum Johannes
...Aurifabrum Scabinum confratrem nostrum quem sibi ad hoc sumpsit pro Tutore
...uod contra fieri inquantum non repugnat hys que hodie hic facturi sunt facio testa
... olim Spizmeri actiali ad platheam Sancti Stephani quod ab Agnethe relicta eiusdem
... de facto fraternitati beate virginis ecclesie beate virginis hic Cracovie parrochialis
...io eodem Iure reempcionis quod predicte Agneti et eius heredibus contulit sub
...nitatis quod est in Cappella ipsorum supra ingressum ipsius Ecclesie inter duas turres ... Et pro
...esentandi do fraternitati predicte Iure perpetuo possidendum In cuius Rei testimonium
... domini Millesimo quadringentesimo quadragesimo ...

...Clericus Wratislavien diocesis Publicus Imperiali Auctoritate Necnon venerabilis viri domini
...ium in Spiritualibus memorati coram eo Scriba et facti huiusmodi Notarius Cum predictis Altaris
...oni vive vocis oraculo presentacioni et Institucioni aliisque omnibus et singulis premissis dum
...nominatis testibus presens interfui eaque omnia et singula sic fieri vidi et audivi Ideo presentes
... propria scriptas exinde confeci et in hanc publicam formam redegi Signo quoque et
...sione Sigilli dicti domini Johannis de Elgoth vicarii in Spiritualibus roborati consignavi
... omnium et singulorum premissorum ...

D. Thomas de verbo ad verbum transcriptus; de Spiritualibus creaturis; Potentia Dei; Malo.

·1398 augusti 10· ·1423· ~~februarii~~ Ianuarii ultima ·1431· Iunii 6

Iste liber est Thome de Strzampino professoris sacre theologie et decretorum doctoris canonici Cracoviensis et

pro libraria Collegii Artistarum in Cracovia

Sz spes lapidis q vi esse ppt simpli
citatem anime ut s. i ea materialia ee
no put. go anima no est composita
ex materia et forma ¶ p dli. de causis
dicit q intelligere est sba que non
dividit. s. omne q componit dividit
go intellectus no est sba composita
¶ p in his que sunt sine materia idem
est intellectus et qd intelligit. Sz id q no
intelligit est forma intelligibilis
omo i materialis. go sba intellectus est
absqz materia ¶ p augu i li. de trin. dt
q anima se tota intelligit. no aut in
telligit p materiaz. go materia no e aliq
eius ¶ p dam. dt. q anima e simplex
no go composita ex materia et forma ¶ p
spus tonalis magis appinquat pmo
simplicissimo. s. deo. q spus brutalis Sz
spus brutalis no est compositus ex
materia et forma. go multo mins spus
tonalis ¶ p plus appinquat pmo
simplici sba angelica q forma materia
lis Sz forma materialis no est composi
ta ex materia et forma. go nec sba ange
lica ¶ p forma activitatis est ordine
dignitatis infra sbam Sz deus facit ali
qua forma[illegible] actualem subsistere sine
materia ut pz in sacramento altaris. go fortius
facit aliquam formam ingenue sbe sine
materia et hoc maxime natura sbe spiritu
alis ¶ p augu dt. xii. de confes. Duo
fecisti dne. unu ppe te. i. sbam angelicam
aliud ppe nichil. s. materiam. Ergo go ma
teria no est i angelo cu q tuncpin dividat
¶ Ro dr. q circa hanc questionem contrarie
aliqui opinant. Quida eni asserunt
sbam spiritualem creatam esse compositam
ex materia et forma Quida vo hoc negant
Unde ad huius veritatis inquisitionem ne
i ambiguo procedamus. considerandu est
q nomine materie significet. Manifestu
est eni qtu potentia et actus dividant
ens. et th qlibet generis pactu et poten
ciam dividatur. id comuniter materia pma
nominat q est i genere sbe ut potencia qda
intellecta pt omem spem et formaz et ecia
pt privationem. que th est susceptiva et
formarum et privationum. ut pz p augum
xii. conf. Et p sup Gen. ad litteram Et
p phm. vii. meth. Sic aut accepta ma
teria que est ppa eius acceptio et corporis
Impossibile est q materia sit i substan
tiis spiritualib. lic eni i uno et eodem qd
cunqz est i actu cunqz i potencia prius tpe
sit potencia q actus. actus th naturaliter
prior est potencia. Illud aut q est prius
no dependet a posteriori s econverso. Et
ideo invenit aliqs pmus actus absqz omi
potencia. nuqz tame invenit i rerum
natura potencia que no sit pfecta p ali
quem actu. Et ppt hoc semp i materia
pma est aliqua forma. a pmo autem
actu pfecto simplr qui hz in se omem
plenitudinem pfectionis causat esse acti
i omnib. Sz tamen sedm quedam ordinem
nullus eni actus causatus hz omem
pfectionis plenitudinem. s. respectu pmi
actus. Omnis actus causatus est impfe
ctus. quanto th aliquis actus est pfectior
tanto est deo ppinquior. Int omnes aut
creaturas deo maxime appinquant
spirituales sbe. ut pz p dyon. iiii. c. de div.
Unde maxime accedunt ad pfectionem
pmi actus. tamen comparant ad infe
riores creaturas sicut pfectum ad impfectum
et sicut actus ad potenciam. Nullo go
modo hoc id ordinis rerum hz. q sbe spiritua
les ad esse suu requirant materiam pma
que est incompletissimu int omnia en
cia. s. sunt longe sup totam materiam
et omnia materialia elevate. Hoc eni ma
nifeste apparet si quis ppam materiaz sbarum
spiritualiu consideret. omes eni spirituales
substancie intellectuales sunt. Talis at
est uniuscuiusqz rei potentia qualis repe
ritur pfectio eius Nam ppus actus ppriam
potenciam requirit. pfectio aut cuiuscuiqz
intellectualis sbe inquantu huiusmodi est intel
ligibile put est i intellectu Talem igitur
potenciam oportet i sbis spiritualib re
quirere qd sit proporcionata ad susceptionem
forme intelligibilis. Huius aut no e
potentia materie pme Nam materia
pma recipit formaz contrahendo ipsam
ad esse individuale. forma vo intelli
gibilis est i intellectu absqz huiusmodi con
traccione Sic eni intelligit intellectus
unumquodqz intelligibile sedm q forma
eius est i eo Intelligit aut intellectus
res intelligibiles precipue sedm naturam
comunem et universalem et sic forma intel
ligibilis i intellectu est sedm comunem sue
comunitatis racionem est go sba intellectu
alis receptiva forme ex racione materie
pme. s magis per oppositam quandam
racionem Unde materiam sentit q i sbis
spiritualib pma materia que de se omi
spe caret eius pars esse no pt. Sz th si
quecunqz duo se hnt ad invicem ut
potencia et actus nominent materia
et forma. nichil obstat dicere ut no fiat
vis in nibus q i substancijs spiritualib
est materia et forma. oportet enim in
substancia spirituali creata esse duo quorum
unu compatur ad alterum ut potencia
ad actum Et sic pz. manifestu est eni

quod primum ens quod deus est actus infinitus ut potest habens in se totam essendi plenitudinem non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui nature que non sit suum esse quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus quod deus est ipsum esse suum. Hoc autem non potest dici de aliquo alio. Sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separate. Sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente una tantum esset, ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens cum non sit suum esse habet esse in aliquo receptum per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei que participat esse et aliud ipsum esse participatum. Et cum quelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse sed per formam. Forma enim adveniens materie facit ipsam esse actu sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu forme et forma est actus eius. Et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materie si remaneat aliqua forma determinate nature per se subsistens non in materia adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantie que non est composita ex materia et forma est ut potentia respectu sui esse. Et sic in substantia spirituali est compositio potentie et actus et per consequens forme et materie. Si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

Ad primum ergo dicendum quod ratio forme opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma in quantum huiusmodi est actus. Omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum ut potentia ad actum. Si qua ergo forma est que sit actus tantum ut divina essentia illa nullo modo potest esse subiectum. Et de hac Boecius loquitur. Si autem aliqua forma sit que secundum aliquid sit in actu et secundum aliquid in potentia secundum hoc tantum erit subiectum secundum quod est in potentia. Substantie autem spirituales licet sint forme subsistentes sunt tamen in potentia in quantum habent esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum suam rationem. Voluntas est amativa universalis boni remanet semper in intellectu et voluntate substantie create potentia ad aliquid quod est extra se. Unde si aliquis recte considerat substantie spirituales non inveniuntur esse subiecte nisi accidentium que pertinent ad intellectum et voluntatem.

Ad secundum dicendum quod duplex est limitatio forme. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum. Et talis forme limitatio est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei. Et talis limitatio forme non fit per materiam sed per formam magis determinatam a qua sumitur differentia. Differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem. Talis limitatio est in substantiis spiritualibus secundum quod sunt forme determinatarum specierum.

Ad tertium dicendum quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse sed secundum intellectum et voluntatem. Et talis mutabilitas non est ex materia sed ex potentialitate intellectus et voluntatis.

Ad quartum dicendum quod non est intentio Augustini dicere quod sit eadem materia visibilium et invisibilium cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per celum et terram que dicuntur primo creata. Ut per celum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis. Per terram autem materia rerum corporalium que in se considerata informis est quia omni specie caret. Unde etiam dicitur inanis et vacua vel invisibilis et incomposita secundum aliam litteram. Celum autem non describitur inane et vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia que caret omni specie non est pars substantie angelice. Sed informitas substantie spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum a quo illuminatur quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Ergo materia communis visibilium et invisibilium nominatur utrumque quia utrumque est informe suo modo.

Ad quintum dicendum quod philosophus loquitur ibi non de causa agente sed de causa formali. Illa enim que sunt composita ex materia et forma non statim sunt ens et unum. Sed materia est ens in potentia et fit ens actu per adventum forme que est ei causa essendi. Sed forma non habet esse per aliam formam. Unde si sit aliqua forma subsistens statim est ens et unum nec habet causam formalem sui esse. Habet

tamen causam influentem ei esse non
autem causam moventem que reducat
ipsam de potentia preexistenti in actum
¶ Ad sextum dicendum quod licet anima sit per se sub
sistens non tamen sequitur quod sit composi
ta ex materia et forma quia per se subsi
stere potest convenienter etiam forme abs
que materia. Cum enim materia habeat esse
per formam et non e converso nichil prohi
bet aliquam formam sine materia subsi
stere licet materia sine forma esse non
possit. ¶ Ad septimum dicendum quod esse susceptivum
contrariorum est substantie in potentia aliqualiter
existentis sive sit composita ex materia
et forma sive sit simplex. Substantia autem
spiritualis non est susceptiva contrariorum nisi perti
nentium ad voluntatem et intellectum
secundum quod est in potentia ut ex dictis patet. ¶ Ad
octavum dicendum quod non idem est componi ex quod
est et quo est et ex materia et forma. Licet
enim forma possit dici quo aliquid est
tamen materia non proprie potest dici quod est cum non
sit nisi in potentia. Sed quod est est id quod sub
sistit in esse quod quidem in substantiis corporeis
est ipsum compositum ex materia et forma.
In substantiis autem incorporeis est ipsa
forma simplex. Quo est autem est ipsum
esse participatum quia in tantum unumquodque est
in quantum ipsum esse participat. Unde et Boecius
sic utitur istis vocabulis in libro de ebdo
madibus dicens quod in aliis preter primum non idem est
quod est et esse. ¶ Ad nonum dicendum quod sub aliquo
communi est aliquid dupliciter. Uno modo
sicut individuum sub specie. Alio modo sicut
species sub genere. Cum igitur sub una com
muni specie sunt multa et individua distinctio
nis eorum individuorum est per materiam indi
vidualem que est preter materiam speciei
et hoc in rebus creatis. Cum vero sunt
multe species sub uno genere non oportet
quod forme quibus distinguuntur ab invicem
sint aliud secundum rem a forma commu
nis generis. Per unam enim et eandem formam
hoc individuum collocatur in genere substantie et
in genere corporis et sic usque ad specialissimam
speciem. Si enim secundum aliquam formam hoc
individuum haberet quod sit substantia de necessitate
oporteret quod alie forme supervenientes
secundum quas collocatur in inferioribus generibus
et speciebus sint forme accidentales. Quod
ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantia
li differt quia forma substantialis facit hoc
aliquid. Forma autem accidentalis advenit
rei iam hoc aliquid existenti. Si igitur prima for
ma per quam collocatur in genere faciet indi
viduum esse hoc aliquid omnes alie forme
advenient individuo subsistenti in actu
et ita erunt forme accidentales. Sequitur

etiam quod per advenientiam primarum formarum
quibus collocatur aliquid in specie specialissima
vel sub alterna non sit generatio neque per
subtractionem earum corruptio simpliciter sed secundum quid.
Cum enim generatio sit transmutatio ad esse
rei illud simpliciter generari dicitur quod sim
pliciter sit essentia de non ente in actu sed
ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat
de preexistenti in actu non generabitur sim
pliciter ens sed hoc ens. Et eadem ratio est de
corruptione. Est ergo dicendum quod forme rerum
sunt ordinate et una addit super alteram
in perfectione. Et hoc patet tam per philosophum in
viii° methaphisice qui dicit quod diffinitiones
et species rerum sunt sicut numeri in quibus species
multiplicantur per additionem unitatis
Tum etiam per hoc quod per inductionem appa
ret gradatim species rerum multiplicari
secundum perfectum et imperfectum. Sic igitur per hoc
excluditur positio Avicebron in libro fon
tis vite quod materia prima que omnino sine
forma consideratur primo recipit formam
substantie quam quidem supponunt in aliqua sui
parte super formam substantie recipit aliam
formam per quam sit corpus et sic deinceps
usque ad ultimam speciem. Et in illa parte
in qua non recipit formam corpoream est
substantia incorporea cuius materiam non subie
ctam sub forma quantitati alii nominant
materiam spiritualem. Ipsam autem materiam
iam perfectam per formam substantie que est subiectum
quantitatis et aliorum accidentium dicit
esse clavem ad intelligendum substantias in
corporeas. Non enim ex hoc contingit quod
aliquod individuum animatum habet formam
aliquam cui superaddatur forma substantialis cor
poris. Sed quia hoc individuum animatum habet
formam perfectiorem per quam habet non solum
subsistere et corpus esse sed etiam vivere. Aliud
autem habet formam imperfectiorem per quam
non attingit ad vitam sed solum ad
subsistere corporaliter. ¶ Ad decimum dicendum quod for
ma generis de cuius ratione est materia non
potest esse nec intellectum nisi in materia ut forma
plante sive metalli. Sed hoc genus
substantie non est tale de cuius ratione sit materia
Alioquin non esset methaphisicum sed naturale.
Unde forma huius generis non dependet
a materia secundum suum esse sed potest inveniri
etiam extra materiam. ¶ Ad undecimum dicendum quod species
intelligibilis que est in intellectu ange
li intelligentis differt ab ea que in intellectu nostro in
tellectu non sicut abstractum a materia
et materie concretum sed sicut ens intencionale
ab ente quod habet esse ratum in natura sicut
differt species coloris in oculo a colore
qui est in pariete. ¶ Ad duodecimum quod si anima
esset sine materia per se subsistens esset

intellctiuis separatis qr i nimitas a
matia est ro intellectualis ꝛ scdm hoc
archa sine matia nõ differt ab archa
intelligibili ¶ Ad xiii. dr̃ ꝙ Augꝰ
induxit illud inquirendo ꝙ pꝫ ex hoc
ꝙ illam potenciaꝫ improbat ¶ Ad
xiiii. dr̃ ꝙ solus deus dicit̃ i matia
lis i corporeis qr omnia eius simplicia
comparata pñt reputari cũ malia cor
pa. licꝫ in se sint incorporea ꝛ imatialia
¶ Ad xv. dr̃ ꝙ esse substantie spualis
creature est coarctatum et limitatum
nõ p matiaꝫ ꝫ p hoc ꝙ est receptũ
ꝛ participatũ i natura determinate speci
vt dcm̃ est ¶ Ad xvi. dr̃ ꝙ agit ꝛ pa
titur sbã spualis creata nõ scdm for
mam vl matiam ꝫ scdm ꝙ est in actu
vl potencia ¶ Ad ~~scdm~~ xvii. dr̃ ꝙ sbã
spualis nec est actus purus nec potẽ
cia pura. Sꝫ hꝫ potenciam cũ actu
nõ tñ composita ex matia ꝛ forma
vt ex dictis pꝫ ¶ Ad xviii. dr̃ ꝙ plõ
appellat deos sacros nõ angelos sed
corpa celestia ¶ Ad xix. dr̃ ꝙ matia
est principiũ distinctõis scdm numerum
i eadem spẽ nõ aũt distinctõis speꝫ
Angeli aũt nõ sũt multi nũo i eade
spẽ. ꝫ multitudo eoꝫ est sicut multe
nature speꝫ pse subsistentes ¶ Ad
xx. dr̃ ꝙ sbe spuales nõ paciunt ab
igne corpeo p modũ alteratõis ma
tialis ꝫ p modũ alligatõis. vt
Augꝰ dicit. vñ nõ oportet ꝙ hꝫeat
matiam ¶ Ad xxi. dr̃ ꝙ liber de
vnitate ꝛ vno nõ est boecii ut ipe
stilus indicat ¶ Ad xxii. dr̃ ꝙ for
ma separata i quantũ est actus nõ pt
aliqđ extraneum hr̃e admixtũ. Sꝫ
solum in quantũ est i potentia ꝛ ꝑ
hoc mõ sbe spuales in quantũ sũt i po
tentia scdm intellctm̃ ꝛ volũtatem
recipiũt aliqua accidentia ¶ Ad
xxiii. dr̃ ꝙ intentio boecii nõ est di
cere ꝙ de rõne sbe que est genus
sit esse compositũ ex matia ꝛ forma
cum sbã sit de consideracõe methaca
nõ naturalis. Sꝫ intendit dicẽ ꝙ tũ
forma ꝛ matia nõ ptineant ad genus
sbe tamq̃ spẽs. Sola sbã que compo
situm collocat̃ i genere ut spẽs ¶ Ad
xxiiii. ꝙ in rebus compositis ex ma
teria et forma genus sumit̃ a ma
teria ꝛ dña a forma. ita tñ ꝙ p matiaꝫ
nõ intelligat̃ matia pima. ꝫ scdm ꝙ
p formaꝫ recipit quoddam esse imꝑfcm
ꝛ matiale respectu esse specifici. Sic
esse animalis est imꝑfcm ꝛ matiale re
spectu esse hominis. tamẽ illud duplex

esse nõ pt alia ꝛ aliam formaꝫ. Sꝫ
scdm vnaꝫ formam que homĩ dat nõ
solum hoc ꝙ est esse animal. ꝫ hoc
ꝙ est esse hominẽ. Anima aũt alicuius
animalis dat ei solũ esse animal.
Vnde animal commũe nõ est vnũ re
ꝫ rõne tm̃. qr nõ ab vna ꝛ eadem for
ma homo est animal ꝛ asinus. Subtra
cta g° matia a substancijs spualibꝫ
remanebit ibi genus ꝛ dña. nõ scdm
matiam ꝛ formam. ꝫ scdm ꝙ consi
derat̃ in substancia spuali. tam id ꝙ
est commũe sibi ꝛ ꝑfectioribꝫ subꝫ
ꝙ etiã id ꝙ est sibi ꝓprium ¶ Ad xxv.
ꝙ quanto aliqđ est plus i actu tanto ꝑ
fectius est quanto aũt aliqđ est plus i
potencia tanto est imꝑfectius Impfe
ctum aũt a ꝑfcis sumunt originem et nõ
econuerso. Vnde nõ oportet ꝙ omẽ ꝙ
est quocũqꝫ mõ i potentia hꝫ habeat
apuram potenciam que est matia. Et
in hoc videt̃ fuisse deceptus Auicebron
i lib° fontis vite dum credidit ꝙ omẽ
illud ꝙ est i potencia vl sbm quoda
modo hoc hꝫ ex pima matia **Vtꝛ sbã
spualis possit vniri corpori ꝛc.**

Secundo querit̃ vtrũ sbã spua
lis possit vniri corpi. Et vr̃ ꝙ
non. dicit eñ dyo°. i. c. de d. n. ꝙ d
formalia sũt incomꝑhensibilia a cor
poralibꝫ. Sꝫ omis forma comꝑhendit̃
a matia cui sit actus eius. g° sbã spua
lis corpea nõ pt esse forma corpis
¶ Pr̃ scdm phm̃ in li° de somp. ꝛ vigi
cuius est potencia eius est actio. Sed opa
cio ꝓpria sbe spualis est intelligẽ que
nõ pt esse corpis qr nõ ptingit intel
ligẽ p organum corpeũ ut pbat̃ i iii°
de anima. g° potencia intellctiua non
pt esse forma corpis. g° neqꝫ sbã spu
alis i qua fundat̃ talis potencia.
pt esse forma corpis ¶ Pr̃ ꝙ adue
nit alicui p° esse completũ aduenit
ei accntalit̃. Sꝫ sbã spualis hꝫ in se
esse subsistens. Si igit̃ aduemat ei
corpus aduemat ei accntalit̃. Nõ g°
pt ei vniri ut forma sbãlis. Sꝫ dice
bat ꝙ anima in quantũ est spus est pse
subsistens in quantũ aũt est aĩa vnit̃
corpi ut forma ¶ Sꝫ cõtra aĩa scdm
suam essenciã est spus. tm̃ aũt scdm
suaꝫ essenciaꝫ est forma corpis. aut
scdm aliqđ additũ essentie. si aũt scdm
aliqđ additũ eẽntie cũ omẽ illud ꝙ
aduenit alicui scdm essenciam suaꝫ
sit accntale. sequit̃ ꝙ anima p aliqđ acci
dens vniat̃ corpi ꝛ sic homo est ens
per accidens ꝙ est inconueniens. g° vnitur

et per suam essentiam incognitum est spiritus
¶ Item forma non est propter materiam sed ma-
teria propter formam. Unde anima non uni-
tur corpori ut perficiatur corpus sed magis
corpus si anima est forma eius unitur
ei propter anime perfectionem. Sed anima ad suam per-
fectionem non indiget corpore possit esse et
intelligere ergo anima non unitur corpori
ut forma ¶ Item unio forme et materie
est naturalis sed unio anime ad corpus
non est naturalis sed miraculosa. dicitur enim
in libro de spiritu et anima per plenum sunt mira-
culo quod tam diversa et tam diversa potuerunt
ad invicem coniungi. ergo anima non unitur
corpori ut forma ¶ Item secundum philosophum in libro
de celo. Omnis debilitatio est preter naturam
quidquid ergo debilitat aliquid non unitur ei
naturaliter. Sed anima debilitatur per unio-
nem corporis et quantum ad esse quia corpus
pregravat animam. ut dicitur in libro de spiritu
et anima et quantum ad operationem quia non potest
se cognoscere nisi retrahendo se ab omnibus
corporis nexibus. ut in eodem libro dicitur. ergo
unio anime ad corpus non est naturalis et
sic idem quod prius ¶ Item Commentator dicit in viii metaphysice
quod cum id quod est in potentia fit actu sed non
fit per aliquid additum. Sed cum anima unitur
corpori additur corpori aliquid extrinsecum quia
anima creatur a deo et corpori infunditur
ergo anima non est actus seu forma corporis
¶ Item forma educitur de potentia ma-
terie. Sed spiritualis substantia non potest educi de
potentia materie corporalis. ergo substantia spiritua-
lis non potest uniri corpori ut forma ¶ Item
maior est convenientia spiritus ad spiritum
quam spiritus ad corpus. Sed spiritus non potest
esse forma alterius spiritus. ergo neque substantia
spiritualis potest esse forma corporis ¶ Item
Augustinus dicit quod anima et angelus sunt natura
pares officio dispares. Sed angelus
non potest esse forma corporis ergo neque anima
¶ Item Boethius dicit in libro de duabus naturis
Natura est unumquodque informans speci-
ficata differentia. sed eadem est specifi-
cata differentia anime et angeli scilicet intellectuale.
ergo eadem est natura utriusque et sic idem quod
prius ¶ Item anima eodem modo se habet ad totum
et partes quia est tota in toto et tota in qua-
libet parte. sed substantia spiritualis que est in-
tellectualis nullius partis corporis actus
est. ut dicitur in iii de anima. ergo substantia spiritua-
lis non est forma totius corporis ¶ Item
forma naturalis existens in corpore non operatur
extra corpus. sed anima existens in corpore
operatur extra corpus. dicitur enim in
Consilio aliquando legentibus de mulieribus
que putant se ad cenam de nocte ire
quod eis id advenit in spiritu quod putant se

in corpore pati et sic spiritus eius extra
corpus operatur. non ergo substantia spiritualis
unitur corpori ut forma naturalis eius
¶ Item in libro de articulis fidei dicitur neque
forma sine materia neque materia sine for-
ma substantiam esse potest. Sed corpus est substantia ali-
quorum accidentium. ergo corpus non est
materia sine forma. Si igitur substantia spiritua-
lis advenit ei ut forma sequitur quod
due forme erunt in uno et eodem quod est
impossibile ¶ Item corruptibile et incor-
ruptibile differunt genere non aliud de
eis dicitur univoce. ut patet per philosophum et
Commentatorem eius in x metaphysice. plus ergo differt
corruptibile et incorruptibile quam duo
contraria que sunt species unius generis. sed
unum contrariorum non est natum esse per formam
alterius. Boethius enim dicit quod unum contrariorum non
iuvat aliud ad esse. ergo substantia spiritualis cum
sit incorruptibilis non iuvat corpus
corruptibile ad esse et ita non est for-
ma eius cum forme debeatur esse materiale
¶ Item quidquid unitur alteri per id quod non
est de essentia eius non unitur ei ut
forma. Sed intellectus unitur corpori per
fantasmata quod non est de substantia intellectus
ut Commentator dicit in iii de anima. ergo substantia
spiritualis que est intellectualis non unitur
corpori ut forma ¶ Item omnis substantia spiritualis
est intellectualis. omnis autem substantia intel-
lectualis est abstracta a materia. Cum
per immunitatem a materia sit aliquid intel-
lectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est
forma in materia et ita non potest uniri cor-
pori ut forma ¶ Item ex materia et forma
fit unum. Si ergo substantia spiritualis unitur cor-
pori ut forma oportet quod ex substantia
spirituali et corpore fiat unum. forme ergo
intelligibiles que recipiuntur intellec-
tu recipientur in materia corporali quod est
impossibile quia forme recepte in ma-
teria corporali sunt intelligibiles tantum
in potentia. non ergo spiritualis substantia unitur
corpori ut forma ¶ Sed contra est quod
Dionysius dicit iiii capitulo de divinis nominibus quod anima est
substantia intellectualis habens vitam indefi-
cientem. Sed anima est forma corporis
ut patet per eius diffinitionem que ponitur
in ii de anima. ergo aliqua substantia spiritualis
sive intellectualis unitur corpori ut for-
ma ¶ Responsio. Dicendum quod difficultas huius
questionis ex hoc accurrit quia substantia spiritua-
lis est quedam res per se subsistens
forme autem debetur esse in alio id est in
materia cuius est actus et perfectio. Unde
contrarium rationi substantie spiritualis esse videtur
quod sit corporis forma. Et propter hoc Gregorius [augustinus]
in suo libro que de anima fecit imposuit

Repba°.

Arist' q posuit aīaz nō p se subsisten
tem esse z corrupi corrupto corpe
qz posuit eam endelechiam .i. ac
tum ul pfectōm phisici corpis Sz tn̄
si quis diligent' consideret euident'
apparet q̄ nccē est aliquā spūalem
sbām formaz huam corpis esse. Ma
infestum est eni q hic homo singu
laris ut sorti ul plathoni conuenit
intellige'. Nulla aūt opatō conuenit
alicui nisi p aliquā formā ī eo exn̄
tem ul sbālem ul accitalem qz nichil
agit aut opatur nisi scdm q ē actu
Est aūt vnūqdqz actu p formā aliq̄
ul sbālem ul actualem cū forma
sit actus Sicut ignis est actu ignis
p igneitatem actu calidus p calore
Igitur oportet pncipiū huiq opa
cōnis q est intellige' formalit' in
esse huic homini. Pncipiū aūt huiq
opatōnis nō est aliqua forma cuiq
esse sit dependens a corpe z matie
abligatum siue īmsum qz hc opatō
nō fit p corpus ut pbat ī iijo de
aīa. Unde pncipiū huiq opatō
nis hz opōnem sine communicatōne
matie corpalis qz vnūqdqz opat'
scdm q est. Unde oportet q esse
illius pncipij sit esse eleuatum
sup matiaz corpalem z nō dependens
ab ipa. Hoc aūt est ppriū sbē spūa
lis oportet g° dicere si pdcā cōiungat'
q quedam spūalis sbā sit forma
huam corpis. ¶ Quidā nō conce
dentes q intellige' est actus spūa
lis sbē negauerūt illam spūalem con
tiam vniri corpi ut forma. Quoz
Auerois posuit intellcm̄ possibilez
scdm esse sepatum a corpe. Vidit tn̄
q nisi esset aliqua vnio eius ad hunc
hominez eius actō ad hunc hominem
ptinē nō posset. Si eni sicut due sbē
omīo distincte. vna agente ul opan
te. alia nō dicit' opari. Unde posuit
illum intellcm̄ quē dicebat sepa
tum omīo scdm esse a corpe conīungi
cū hoc homine p fanthasmata hac
rōne qz spēs intelligibilis que ē
pfectō intellcūs possibilis fundat'
in fanthasmatib; a quib; abstra
hitur Sic g° hz duplex esse. vnū
intellcū possibili cuiq est forma z
aliud ī fanthasmatib; a quib; ab
strahit' In fanthasmata aūt sūt
ī hoc homine qz virtus ymaginatiua
est virtus in corpe .i. huius organum
corpale. Ipa g° spēs est medium
cōiungens intellcm̄ possibilez homi
singulari ¶ Sz h' continuatō
nullomō sufficit ad hoc q homo sin
gularis intelligat. Unde eni Arist' dt
ī iijo de aīa fanthasmata com
pantur ad intellcm̄ possibilem. Si
cut color ad visum. Sic igit' spēs
intelligibilis a fanthasmatib; ab
stracta est ī intellcū possibili. Sic
spēs coloris ī sensu visus. Sic aūt
est in fanthasmatib; intelligibi
lis spēs. Sicut spēs visibilis est
in colore parietis. p hoc aūt q spēs
visibilis que est forma visus fun
datur ī colore parietis. nō cōiungit'
visus parieti ut videnti sz vt viso
Non eni p hoc paries videt sz videt'
Non eni hoc facit cognoscentez ut
sit ī eo forma cuiq similitudo est ī po
tentia cognoscente. sz ut sit ī eo ipa
cognoscitiua potentia. Nec igitur
hic homo p hoc erit intelligens q sit
in eo fanthasmata quoz similitudo
que est spēs intelligibilis est in
intellcū possibili. Sz sequit' p hoc q
sua phanthasmata sint aliaz intel
lecta Sz oportet ipm̄ intellcm̄ possi
bilem q est potentia intellcūs for
malit' ī esse huic homini ad hoc q hic ho
intelligat. Videt' etiā in ipa rōne
continuatōnis defecisse. cum spēs
intelligibilis nō sit vnū cū intellcū
possibili nisi in quantum est abstracta
a fanthasmatib; Sic eni solum est
intellcā ī actu. scdm aūt q est ī fan
thasmatib; est intellcā solū ī poten
tia p hoc igit' magis demonstratur
disiunctō intellcūs possibilis a fan
thasmatib; q̄ continuatō Oportet
eni illa esse omīo disiuncta quaz vnū
alicui vniri nō pt nisi fuit ab altero
sepatū. Hac igit' opinione reiecta
tanq̄ impossibili considerandū est q
platho efficacius posuit hunc hoiez
intellige'. n' tn̄ sbām spūalem vni
ri corpi ut formaz. Ut eni Gregoriq nicē
narrat q platho posuit sbām intel
lectuā que dicit' aīaz vniri corpi
p quedaz spūalem contactū quod qui
dam intelligit scdm q mouens ul
agens tangit motum a' passū etiā
si sit incorpeum. Qua rōne dt Arist'
ī p° de gnatōne q quedaz tangunt
z nō tanguntur qz agunt z nō patiunt'
Unde dicebat plo. vt dicit Gregoriq
refert q homo nō est aliq' compo
situ ex aīa z corpe. sz est aīa vtens
corpe ut intelligat' esse ī corpe quo
dāmō sicut nauta ī naui q vī tangē

Aristoteles in ii° de anima. Sic igitur et hoc homo intelligit in quantum huiusmodi homo est ipsa substantia spiritualis que est anima cuius actus proprius est intelligere hoc tamen substantia forma corporis non existit. Sed adhuc ad huius improbationem unum sufficiat quod Aristoteles in ii de anima inducit contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma. Sequetur quod corpus et partes eius non haberent esse specificum per animam quod manifeste falsum apparet quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi equivoce sicut oculus fictus aut lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse huius corporis id est a qua hoc corpus habet rationem sue speciei. Qualiter autem hoc esse possit inquirendum est. Considerandum est autem quod quanto aliqua forma est perfectior tanto magis supergreditur materiam corporalem quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi que sit per qualitates activas et passivas que sunt dispositiones materie corporalis. Forma autem mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas que consequitur speciem ex influentia ex virtute corporis celestis ut quod magnes attrahit ferrum et quod saphirus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem cui quidem deserviunt qualitates active et passive organice. Sed tamen supra posse huiusmodi qualitatum ipsa effectum per propriam sortitur nutriendo augendo usque ad terminatum terminum et alia huiusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem ad quam nullo modo se extendunt qualitates active et passive nisi quantum exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur ut videre audire appetere et huiusmodi. Perfectissima autem formarum id est anima humana que est finis omnium formarum naturalium habet operationem omnino excedentem materiam que non fit per organum corporale scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi ut dictum est. Cum unumquodque operetur secundum quod est ens. oportet quod esse anime humane superexcedat materiam corporalem non sit totaliter comprehensum ab ipsa. Sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. Inquantum igitur supergreditur esse materie corporalis potens per se subsistere et operari anima humana est substantia spiritualis. Inquantum vero attingitur a materia et esse suum communicat illi est corporis forma. Attingitur autem materie corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit et infimum supremi. ut patet per Dyonisium vii ca. de di. no. Et ideo anima humana que est infima in ordine substantiarum spiritualium esse suum communicare potest corpori humano quod est dignissimum ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex materia et forma. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma impossibile esset quod forma esset corporis quia de ratione materie est quod non sit in alio sed quod ipsa sit primum subiectum. Ad primum ergo dicendum quod substantia spiritualis licet non comprehendatur a corpore attingitur tamen aliqualiter ab eo ut dictum est. Ad secundum dicendum quod intelligere est operatio anime humane secundum quod superexcedit proportionem materie corporalis et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici quod ipsum compositum id est homo intelligit inquantum anima que est pars eius formalis habet hanc operationem propriam sicut operatio cuiuslibet partis attribuitur toti. Homo enim videt oculo ambulat pede et similiter intelligit per animam. Ad tertium dicendum quod anima habet esse subsistens inquantum esse suum non dependet a corpore utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad huius esse communionem recipit corpus ut sic sit unum esse anime et corporis quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus sequeretur quod esset unio accidentalis. Ad quartum dicendum quod anima secundum suam essentiam est forma corporis et non secundum aliquid additum. tamen inquantum attingitur a corpore est forma inquantum vero [illegible] excedit corporis proportionem dicitur spiritus vel spiritualis substantia. Ad quintum dicendum quod nulla pars habet perfectionem nature separata a toto. Unde anima cum sit pars humane nature non habet perfectionem sue nature nisi in unione ad corpus quod patet ex hoc quod in virtute ipsius anime est quod fluant ab ea quedam potentie que non sunt actus organorum corporalium secundum quod excedit corporis proportionem. Et iterum quod fluant ab ea potentie que sunt actus organorum inquantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura nisi actu explicari possit quod in ea virtute continetur. Unde anima licet possit esse et intelligere a corpore separata tamen non habet perfectionem sue nature cum sit separata a corpore ut Augustinus dicit xii super Genesim ad litteram. Ad sextum dicendum quod intellectus non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem sed secundum quod etiam ipsa naturalia divina dicuntur puta ab incomprehen

alia dicitur spiritus et forma

sibi subdita virtute produxit. Et hoc modo dicit Augustinus super Iohannem quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit que sufficiat ad totius humani generis satietatem quam quod ex quinque panibus quinque milia hominum satiavit. ¶ Ad viii dicendum quod illud per quod debilitatur aliquid in sua natura non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicuius ex quo sequitur in eo aliqua deliberatio debilitatio aut defectus sicut compositio ex contrariis est naturale animali. Ex quo tamen sequitur in eo mors et corruptio. Et similiter naturale est anime quod indigeat phantasmatibus ad intelligendum ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur quod a corpore pregravatur hoc non est ex eius natura sed ex eius corruptione secundum illud Sap. ix. Corpus quod corrumpitur aggravat animam. Quod vero dicitur abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab obiectis quia anima intelligitur per remotionem omnis corporalitatis, non tamen ab eis abstrahitur secundum esse. Quinimmo quibusdam organis corporeis lesis anima non potest directe nec se nec aliud intelligere ut quando leditur cerebrum. ¶ Ad viiii dicendum quod quanto aliqua forma est altior tanto plus indiget a potentiori agente produci. Unde cum anima humana sit altissima omnium formarum producitur enim a potentissimo agente scilicet Deo. Alio tamen modo quam alie forme a quibuscumque agentibus. Nam alie forme non sunt subsistentes. Unde esse non est earum sed eis aliquid sunt. Unde fieri earum est secundum quod materia vel subiectum reducitur de potentia in actum et hoc est formam de potentia materie educi absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens. Unde sibi proprie debetur fieri et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur quod est ab extrinseco et quod non educitur de potentia materie. Unde patet solutio ad nonum. ¶ Ad x dicendum quod spiritus magis convenit cum spiritu quam cum corpore convenientia nature. Sed convenientia proportionis que requiritur inter formam et materiam magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu cum duo spiritus sint duo actus. Corpus autem comparatur ad animam sicut potentia ad actum. ¶ Ad xi dicendum quod angelus et anima sunt pares natura generis eo quod utrumque est intellectualis substantia.

Sed angelus natura speciei est superior ut patet per Dyonisium iiii c. Celestis Ierarchie. ¶ Ad xii dicendum quod lumen naturale proprie acceptum est dicitur anime non angeli sed magis intellectuale, ut Dyonisius utitur quia angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis sed simplici intuitu quod est proprie intelligere. Sed cum lumen naturale large accipiatur tunc dicendum est quod non est ultima differentia specifica sed dividitur per alias specificas differentias propter diversos gradus intelligendi. ¶ Ad xiii dicendum quod intellectus non dicitur esse actus partis alicuius corporis inquantum est potentia non est enim organi. Ipsa tamen substantia anime unitur corpori ut forma sicut dictum est. ¶ Ad xiiii dicendum quod illis mulieribus dictis dicitur accidere in spiritu non quod spiritus id est substantia anime ex corpore operetur sed quod in spiritu hoc est in phantastico anime huiusmodi visa formantur. ¶ Ad xv dicendum quod materia sine forma proprie loquendo non potest esse subiectum secundum quod subiectum proprie dicitur aliquid ens actu ut possit esse subiectum non habet ab alia forma quam ab anima ut infra patebit. ¶ Ad xvi dicendum quod corruptibile et incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem propter diversum modum essendi et diversam rationem potentie in utroque licet possint convenire in genere logico quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem licet sit incorruptibilis non tamen est in alio genere quam corpus quia cum sit pars humane nature non competit sibi esse in genere vel specie vel esse personam aut individuum sed composito. Unde etiam nec hoc aliquid dici potest. Si per hoc intelligatur hypostasis vel persona vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si hoc aliquid dicatur omne quod potest per se subsistere sic anima est hoc aliquid. ¶ Ad xvii dicendum quod illa potentia communis est impossibilis ut ostensum est. ¶ Ad xviii dicendum quod de ratione substantie intellectualis est quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse sicut totaliter comprehensa a materia. Unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis ut supra dictum est. ¶ Ad xix dicendum quod ex anima humana et corpore ita fit unum quod cum anima superexcedit corporis proportionem et ex ea parte qua excedit attribuitur ei potentia intellectiva. Non enim oportet quod species intellectuales que sunt in intellectu recipiantur in materia corporali.

Utrum substantia spiritualis que est anima humana uniatur corpori per medium.

Tertio queritur utrum substantia spiritualis que est anima humana uniatur

corpi p mediu͂ Et videt' q sic · dyo͂
eni͂ dicit · xiii · ca · ce · ier · ex supma
coniungunt' infimis p mediu͂ Sz inter
sbam spualem z corpus sunt media
aia angelus z sensibilis · g° sba
spualis que est aia ronalis vnit'
corpi medi^te vegetabili z sensibili
¶ P° phus d^e in s° de aia · q aia
est actus corpis organica potencia
vitam hn̄tis Corpus g° phisicum or-
ganicu͂ potencia vitam hns compat'
ad aiaz ut matia ad forma͂ Sz hui9
s · corpus phisicum organicu͂ non est
nisi p aliqua͂ formaz sbalem · g° illa
forma sbalis quecūqz sit pcedit in
matia sbam spualem que est aia
ronalis Et eadem rone forme aie
qntes que sunt aia sensibilis et
vegetabilis ¶ P° cu͂ius matia non
sit genus nature dca forma qr neu-
trum eoz pdicatur de composito Ge-
nus aut dca de spe pdicat' tamē scdm
phm · z viii · meth · Genus sumitur
a matia z dca a forma Sic genus ho-
minis est aial q sumit' a natura sen-
sitiua · dca uo ronale qd sumit' ab aia
ronali natura g° sensitiua se hz ad aiaz
ronalem ut matia ad formaz · Sz natu͂
sensitiua psiciat' p aiaz sensitiuaz · g°
aia sensitiua preexistit aie ronali
i natura z eadem rone omēs alie for
me pcedentes ¶ P° ut pbat' in viii
phi' Omē mouens seipm diuidit'
i duas ptes quaz vna est mouens
z alia mota Sz homo z qlibz aial
est mouens seipm · pars aut eius aia
est moues · ps aut mota no͂ pt ee ma-
teria ~~mota~~ nuda Sz oz esse corpus qd
aie q mouet' est corpus vt pbat'
i vi° phi' Corpus aut omē p aliqm
formaz perficit · g° aliqua forma i
matia a' aia · z sic idem ut prius ¶ P°
Dam̄ · d^t q tanta est simplicitas diuine
essencie ut no͂ congruat ipsum vniri
carni nisi mediante aia · distancia g°
scdm simplex z compositu͂ impedit
q aliqua no͂ pt coniungi sine medio
Sz aia ronalis z corpus maxime
distat scdm simplex z compositu͂ · g°
oportuit q p aliq mediu͂ vniant'
¶ P° Augu d^t in li° de spu z aia · ex
aia que vere spus est · z carne que vere
corpus est in suis extremitatibus sua-
le z conueniens coniungunt' · i · i fantha^co
aie q corpus no͂ est sz simile corpi
z a sensualitate corpis que fe spus
est qr sine aia fieri no͂ pt · Coniungit'
igit' aia corpi p duo media · s · per
fantasticu͂ z sensualitate ¶ P° i eode͂
li° dicit' cu͂ aia sit incorpea p subtili-
orem naturam corpis sui · i · p ignem et
aerem corpus aministrat · Eadem aut
commone corpus aministrat' quia ei v-
nit' · deficientibus eni͂ hiis quibus ami-
strat' corpus aia discedit a corpe ·
Et Augu d^t · x · sup Gen · ad litt̄am · g°
aia vnitur corpi p mediu͂ ¶ P° ea
que maxime dtant no͂ coniungunt' nisi
p mediu͂ Sz corruptibile z incorrupti
bile maxime dtant · vt d^r ix · meth ·
Aia g° humana que est incorrupti
bilis no͂ vnit' corpi corruptibili nisi
p mediu͂ ¶ P° phus quidaz dicit i li°
de dra · spus z aie q aia vnitur
corpi medi^te spu vnitur · g° z p me^m
¶ P° que sunt diuisa p essenciaz non
vniunt' sine medio · oportet eni͂ aliq
esse q faciat ea vnu͂ · vt pz i viii · meth ·
Sz aia z corpus dtant p essenciam
g° no͂ pt vniri nisi p mediu͂ ¶ P° aia
vnitur corpi ut pficiat' p huiusmodi vnio-
nem qr forma no͂ est pp' matiam sz
matia pp' formam · pficit' aut aia
ex vnione corpis principue qntu͂ ad fan-
thasticu͂ intelligē · nichil eni͂ intelligit
abstrahendo a fanthasmatibus · g° vni-
tur corpi p fanthastica · que no͂ sut
neqz de essencia corpis neqz de essen-
cia aie · g° aia vnit' corpi p me^m
¶ P° corpus ante aduentu͂ aie ro-
nalis i matno vtero hz aliqua͂ form
Adueniente aut aia ronali no͂ di
cet' q illa forma deficiat · qr neqz ce-
dit i naturaz · neqz esset dare in quid
rediret · g° forma aliqua preexistit i
matia an aiam ronalem ¶ P° in
embrione an aduentu͂ aie ronalis
apparent opa vite · vt i xvi · de aialibus
pz Sz opa vite no͂ fiunt nisi ab aia
g° alia aia preexistit i corpe ante
aduentu͂ aie ronalis · z sic vr q
aia ronalis vniat' corpi medi^te
aia alia ¶ P° cu͂ abstrahencium no͂
sit mendaciu͂ · vt d^r i ii · phi' · oportz
corpus de quo mathica loquuntur
aliqualr̄ esse Cu͂ g° no͂ sit sepatum
a sensibilibus sequit' q sit in sensibi-
libus Sz ad hoc q sit corpus requirit'
forma corpeitatis · g° forma corpei
tatis ad minus p intelligit' in corpe
humano q est corpus sensibile ante
aiaz humanaz ¶ P° i vii · meth · d^r
q omis diffinito hz partes z q ptes
diffinicionis sunt forme In quolibet
g° diffinito oportet esse plures for
mas Cu͂ g° homo sit quodam diffinitu͂

nāte est ī eo ponē plures formas
et ita aliqua forma pexistit ante
aīam rōnalem ¶ pº nichil dat q̄
nō hꝫ ſꝫ aīa rōnalis nō hꝫ formā
corpeitatis cū sit īcorpea · g° nō
dat hoī corpeitatē et ita oportꝫ
q̄ homo hēat hoc ab alia forma
¶ pº Com̄ · dꝫ q̄ mãa pↄ̄ma prius
recipit formas vlēs q̄ pticula
res · Et pote prius formā corpꝫ
q̄ formā aīati corpus et sic deīn
ceps · Cum g° aīa hūana sit
vltima forma ꝛ maxime specifica
vr̄ q̄ psupponat alias formas vni
usales ī mãa ¶ pº com̄ · dꝫ ī lº
de sbā orbis · q̄ dimēsiones pexistūt
ī mãa ante formas elemētares
ſꝫ dimensiones sūt accñles ꝛ psuppo
nūt aliquā formā ī mãa sbālem
Alioqn̄ esse acciñale pcedēt eē sbā
le g° an̄ formā simplicis elemēti
pexistit ī mãa aliqua alia forā
sbālis colle igit' fortius an̄ aīam
rōnalem ¶ pº scdm̄ phm̄ ij lº de
gnacōne facilius aer conuitit' ī
ignem q̄ āq̄ ppt hoc q̄ queniūt cū eo
ī vna qualitate · s · calore · Cū ergo
aer eē sit ignis oportet q̄ mane
at idem calor spē qꝛ si differt spetie
calor ignis ꝛ calor aeris esset octo
qualitates pme ꝛ non quatuor tm̄ Ea
dem em̄ rō esset de alijs qualitatib'
quarū quelibet ī duob' elemētis
inuenit' Si g° dicat' q̄ remaneat
idem spē ſꝫ differens nūo nō erit facili
or conuersio aeris ī ignem q̄ aque
ī ignem · Nã forma ignis hēbit
corrupe duas qualitates ī aere sic
ī aqua · Relinquit' g° q̄ sit idem calor
nūo · ſꝫ hoc nō pt̄ esse nisi pexistente
aliqua forma sbāli que vtrobiqꝫ
remaneat vna ꝛ conseruet sbām
caloris vitā Non em̄ pt̄ esse acci
dens nūo nisi sbm̄ sue vnī · opor
tet g° dice q̄ ante formā corpis sim
plicis pintelligatur ī mãa aliq̄
forma sbālis Multo igit' magis
ante aīam rōnalem ¶ pº mãa
pↄ̄ma gītī est de se indifferēs se hꝫ
ad oēs formas Si igit' nō pexistat
quedam forme ꝛ disposicōnes an̄
alias pquas appetit' ad hanc for
mam uel ad illam nō magis recipiet
ī ea hēt formā q̄ illa ¶ pº mãa
vnit' forme p potenciā qua ei pt̄
subesse ſꝫ potencia illa nō est idem
q̄ essencia mãe Sic em̄ essꝫ equa
lis simplicitatis cū deo est sua po

Cadit g° aliud in mediū int' mãm
et aīam ꝛ qualibꝫ aliam formā
¶ Sꝫ contra est ī lº de ecc̄ · dog̃ ·
Neqꝫ duas ī homie aīas dicim'
vnam aīalem que corpus viui
ficet aliam spūalem que rācōni
ministret Et hoc sic arguit' Sicut
homo est ī gñe aīalis ita est
ī gñe aīati corpis ꝛ corpus sbē
Sꝫ p vnam ꝛ eandem formā que
est aīa est homo ꝛ aīal · vt
expdcā aucte pꝫ · g° eadem rōne
p vnam et eandem formā collo
catur ī oīb' gñib' superiorib'
ꝛ sic nō pexistit an̄ aīam aliqua
forma ī mãa ¶ pº plus distat
deus ꝛ aīa q̄ aīa ꝛ corpus · ſꝫ
ī misio īcarnacōnis uerbū vnitum
est aīe ī mediāte · g° multo fortius
aīa pt̄ vniri corpi īmediāte ¶ pº me
diū oportet pticipare cū vtroqꝫ
extremorum · ſꝫ nō pt̄ esse aliud q̄
partim sit corpale ꝛ partim spū
ale · g° nō pt̄ aliud cadē mediū
int' aīam ꝛ corpus ¶ pº augu
dicit ī pª d · ij · li · smarū q̄ vnio que
ad corpus est ex'ma btē vnionis q̄
aīa btā ꝯiūgit' deo ſꝫ illa ꝯiūctō
sit sine medio · g° ꝛ ista octo ¶ pº
phūs dicit ī j · de aīa · q̄ corpus
nō cōtinet aīam ſꝫ magis aīa
corpus Et dꝫ ibidem Com̄or · q̄ aīa
est causa cōtinuitatis corpis Sꝫ
cōtinuitas corpis dependet a forā
sbāli pquā corpus est corpus · g°
ipā aīa rōnalis est ī homie for
ma qua corpus est corpus ¶ pº
efficacior est ꝛ uirtuosior aīa rōna
lis q̄ forma simplicis elementi ·
Sꝫ a forma simplicis elemēti habꝫ
corpus simplex quitq' sbālit' est
g° multo fortius ab aīa corpus
hūanū ꝛ sic nō pexistit aliqua for
ma uel aliq̄ mediū ¶ Rº dīc q̄ hui'
qōnis veritas aliquālr' dependet
ex pmissis Si em̄ aīa rōnalis vni
tur corpi solum p contactū uirtualē
ut motor ut aliqui posuerūt aut
hoc phibeat dice q̄ sunt multa me
dia int' aīam ꝛ corpus ꝛ magis
int' aīam ꝛ mãam pↄ̄mam Si vero
ponat' aīa vniri corpi ut forma
nāte est dice q̄ vniat' ei īmediate
Oīs em̄ forma siue sbālis siue acci
dentalis vnitur mãe uel sbō pmū
q̄qꝫ em̄ scdm̄ hoc est vnū scdm̄ q̄
est ens Est aūt vnūqꝫ ens actu
p formā siue scdm̄ esse sbāle · siue

secundum quod est actuale. Unde omnis forma est
actus, et per consequens omnis forma est ratio
unitatis qua aliquid est unum. Sicut
igitur non est dicere quod sit aliquid aliud
medium quo materia habeat esse per
suam formam, ita non potest dici quod sit ali-
quod aliud medium uniens formam
materie vel substantie. Secundum igitur quod anima
est forma corporis non potest esse aliud
medium inter animam et corpus. Secundum
vero quod est motor, sic nichil prohibet
ibi ponere multa media. Manifestum
est enim quod anima per corpus movet alia
membra, per spiritum etiam corpus movet. Set
tunc dubium restat quid sit proprium subiectum anime
quod competit ad ipsam sicut materia
ad formam. Circa hoc enim est duplex opi-
nio. Quidam enim dicunt quod sunt multe
forme forme substantiales in eodem individuo
quarum una substernitur alteri, et sic materia
prima non est immediatum subiectum ultime forme
substantialis. Set subicitur ei mediantibus formis
mediis, ita quod ipsa materia secundum quod est
sub forma prima est subiectum proximum for-
me secunde. Sic igitur subiectum anime racionalis
proximum est corpus perfectum per animam sensi-
tivam, et huic unitur anima racionalis immediate
ut forma. Alia opinio est quod in uno in-
dividuo non est nisi una substancialis
forma. Et secundum hoc oportet dicere quod per
formam substantialem que est anima humana
habet hoc individuum non solum quod sit homo
set quod sit animal et quod sit vivum et quod sit cor-
pus et substantia et ens. Et sic nulla alia for-
ma substancialis precedit in hoc homine
animam humanam, et per consequens nec accidentalis,
quia impossibile est dicere quod materia prima
primo perficiatur per formam accidentalem quam
substantialem, quod est impossibile. Oportet
enim omne accidens fundari in ~~materia~~ substantia. Harum
autem duarum opinionum diversitas ex hoc
procedit quod quidam ad inquirendum de na-
tura processerunt ex racionibus intelligibilibus,
et hoc fuit proprium platonicorum. Quidam vero
ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium
philosophie Aristotelis, ut dicit Simplicius in commento
[illegible] super predicamenta. Consideraverunt
platonici ordinem quemdam generum et specierum
et quod semper superius potest intelligi sine
inferiori, sicut homo sine hoc homine,
et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod
quicquid est abstractum in intellectu sit ab-
stractum in re. Alias videbatur eis quod intelle-
ctus abstrahens esset falsus aut vanus
si nulla res abstracta ei respondeat. Propter quod
etiam crediderunt mathematicalia esse ab-
stracta a sensibilibus, quia sine eis intelli-
guntur. Unde posuerunt hominem abstractum

ab hiis hominibus, et sic deinceps usque
ad ens et unum et bonum, quod posuit summam
rerum virtutem. Viderunt enim quod semper
inferius particularius est suo superiori
et quod natura superioris participatur in
inferiori. Participans autem se habet ut
materiale ad participatum. Unde posuerunt
quod inter abstracta quanto aliquid est uni-
versalius tanto est formalius. Quidam
vero secundum eandem viam ingredientes
ex opposito posuerunt quod quanto aliqua for-
ma est universalior tanto est magis
materialis. Et hec est positio Avicebron
in libro Fontis vite. Posuit enim materiam
primam absque omni forma quam vocavit
materiam universalem, et dixit eam commune
substantiis spiritualibus et corporalibus, cui dicit ad-
venire formam universalem que est forma
substantie. Materiam autem sic sub forma substantie
existentem in aliquo sui dixit recipere formam
corporeitatis. Alia parte eius que pertinet
ad spirituales substantias sine huiusmodi forma re-
manente. Et sic deinceps posuit in ma-
teria formam sub forma secundum genera
ordinem et species usque ad ultimam speciem
specialissimam. Et hec positio quamvis vi-
deatur discordare a prima, tamen secundum rei
veritatem cum ea concordat et est seque-
la eius. Posuerunt enim platonici quod quanto
aliqua causa est universalior et formalior
tanto eius perfectio in aliquo individuo
magis est abstracta. Unde secundum effe-
ctum primum abstractum quod est bonum posuerunt
materiam primam ut supremo agenti re-
spondeat primum subiectum. Et sic deinceps
secundum ordinem causarum abstractarum et
formarum participatarum in materia. Sicut
universalius abstractum est formalius, ita
universalior forma participata est ma-
terialior. Set hec positio secundum veram philosophie
principia que consideravit Aristoteles est
impossibilis. Primo quidem quia nullum
individuum substantie esset simpliciter unum. Non
enim fit simpliciter unum ex duobus actibus,
set ex potencia et actu in quantum id quod est
in potencia fit actu. Et propter hoc quod homo
albus non est simpliciter unum. Set animal
bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod
est animal est bipes. Si autem esset se-
orsum animal et seorsum bipes homo
non esset unum set plura, ut philosophus ar-
gumentatur in iii et viii methaphisice. Mani-
festum ergo est quod si multiplicarentur multe
forme substantiales in uno individuo substantie, quod
individuum substantie ~~est~~ non esset unum simpliciter,
set secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero
quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in
subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur

aliquod ens actu et non in potentia tantum secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto sed in materia. Cuicumque ergo forme substernitur aliquod ens actu quocumque modo illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quelibet forma substantialis quecumque sit facit ens actu et constituit. Unde sequitur quod sola prima forma que advenit materie sit substantialis. Omnes vero subsequenter advenientes sunt accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt quod prima forma est in potentia ad secundam quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporis que preberet susceptibilitatem vite quam illa que non preberet. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum multo magis forma corporis potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum et sic anima esset forma in subiecto quod est accidentis. Tertio sequeretur quod in adeptione extreme forme non esset generatio simpliciter sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse illud simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo de non ente simpliciter. Quod autem preexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter sed potest fieri ens hoc ut album vel magnum quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma precedens in materia faciat esse actu subsequens forma non facit esse simpliciter sed esse hoc ut esse hominem vel asinum vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu ut ignem aut aerem aut aquam aut aliquod medium dixerunt quod fieri nichil erat nisi alterari. Et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam tantum in potentia esse quam dicit subiectum esse generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma propter hoc quandocumque recipit unam formam perdit aliam et e converso. Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis et quod per eam homo non solum est homo sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis sic invenitur quod quanto aliqua virtus est altior tanto sub se plura comprehendit non composite sed unite sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia que secundum diversas potentias a sensibus propriis apprehenduntur. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia que inferiores forme faciunt per diversa et adhuc amplius. Puta si forma corporis inanimati dat materie esse et esse corpus. Forma plante dabit esse et hoc et insuper vivere. Anima vero sensitiva et hoc et insuper sensibile esse. Anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse. Sic enim invenitur differre formas rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum ut patet intuenti in omnibus generibus et speciebus rerum naturalium propter quod species rerum comparantur numeris ut dicitur in VIII metaphysice quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II de anima dicit quod vegetativum est in sensitivo et intellectivo sensitivum sicut trigonum in tetragono et tetragonum in penthagono. Penthagonum enim virtute continet tetragonum. Habet enim hoc et adhuc amplius non quod seorsum a penthagono sit id quod est tetragoni et id quod est penthagoni proprium tamquam due figure. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam quia habet hoc et hoc adamplius non tamen ita quod sint due anime. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine non posset assignari ratio unionis anime intellective ad corpus cum nulla operatio propria anime intellective sit per organum corporale.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa Augustini intelligenda est de causis agentibus non de causis formalibus. Ad secundum dicendum quod cum forma perfectissima det omnia que dant forme imperfectiores et adhuc amplius una et eadem perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus consideratur ut ipsa materia respectu illius modi perfectionis quem addit perfectior forma ad alias. Ita tamen quod non intelligatur hec distinctio in formis secundum essentiam sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vite est proprium subiectum anime.

Ad tertium dicendum quod cum animal sit id quod vere est homo distinctio nature animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum quasi alia forma sit per quam sit animal et superaddatur alia per quam sit homo. Sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfici in esse sensibili ab anima sic comparatur ad perfectionem ultimam que est ab anima rationali in quantum huiusmodi ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significent quasdam intentiones intelligibiles non requiritur ad distinctionem speciei et generis distinctio realis for-

mam sed intelligibilis tantum ¶ Ad quartum
dicendum quod anima mouet corpus per cognitiuam
et appetitiuam. Vtrisque autem sensitiua et appeti-
tiua in animali habet determinatum organum
et sic ab illo organo incipit motus talis
quod est corpus secundum Aristotilem. Sic igitur
vna pars animalis est mouens et alia mo-
ta, ut pars mouens accipiatur primum or-
ganum anime appetitiue et reliquus
corpus sit motum. Sed quia in homine mouet
voluntas et intellectus que non sunt alicuius
organi actus. Mouens erit ipsa anima
secundum partem intellectiuam. Motum autem
corpus secundum quod est perfectum ab ea anima
in esse corporis. ¶ Ad quintum dicendum quod in materia
tione ubi anima ponitur medium inter verbum
et carnem non ratione necessitatis sed congru-
entie. Vnde etiam separata anima a car-
ne in morte Christi remansit verbum immediate
carni vnitum. ¶ Ad sextum dicendum quod liber ille
non est Augustini nec est multum autenticus
in hac verbo satis improprie loquitur. Vtrumque
enim ad animam pertinet et hec fantastica
et sensualitas tamen ad carnem referri
inquantum est appetitus rerum ad corpus perti-
nentium. Fantastica autem ad animam in-
quantum in eo sunt similitudines corporum
sine corporibus. Hec autem dicuntur esse media
inter animam et carnem non prout anima est
forma corporis sed prout est motor. ¶ Ad
vii. dicendum quod ad ministrationem corporis pertinet
ad animam inquantum est motor non
inquantum est forma. Et licet ea quibus
anima administrat corpus sit necessaria
ad hoc quod illa anima sit in corpore ut proprie
dispositiones talis materie, non tamen propter
hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis
et formalis vnionis. Sic
enim eadem est secundum substantiam anima que est
motor et forma sed differt ratione. Ita etiam
eadem sunt que sunt necessaria ad vnionem
formalem et ad administrationem licet non
sit eadem ratio. ¶ Ad viii. dicendum quod per hoc quod
anima differt a corpore ut corruptibile
ab incorruptibili non tollitur quin sit
forma eius ut ex superioribus patet. Vnde sequitur
quod immediate corpori vniatur. ¶ Ad ix. dicendum
quod anima vniri dicitur corpori per spiritum inquantum
est motor quia primum quod mouetur ab anima
in corpore est spiritus ut Aristoteles dicit in libro de
causis motus animalium. Tamen ille etiam
liber non est magne auctoritatis. ¶ Ad x. dicendum
quod si aliqua duo sunt diuisa per essentiam
ita ut vtrumque habeat naturam sue speciei com-
pletam non possunt vniri nisi per aliquod medium
ligans et vniens. Anima autem et corpus
non sunt huiusmodi cum vtrumque naturaliter sit pars
hominis. Sed comparantur ad inuicem ut materia

ad formam quam vno modo est immediate
vt ostensum est. ¶ Ad xi. dicendum quod anima
vnitur corpori ut perficiat non solum
inquantum ad intelligere aut fantasticari
sed etiam inquantum ad naturam speciei et quantum ad
alias operationes quas exercet per corpus.
Tamen dato quod solum propter intelligere fantha-
sticari ei vniretur non sequeretur quod vnio esset
mediante fantasia. Sic enim vnitur anima
corpori propter intelligere ut per eam homo in-
telligat quod non esset si fieret vnio fan-
tastica, vt ostensum est supra. ¶ Ad xii.
dicendum quod corpus antequam anima vnitur habet aliquam
formam. Illa autem forma non manet anima
adueniente. Aduentus enim anime est
per quandam generationem. Generatio autem vnius
est sine corruptione alterius. Sicut cum
recipitur forma ignis in materia desinit
esse actu in ea forma aeris et remanet
in potentia tantum. Nec est dicendum quod forma fiat
vel corrumpatur quia eius est fieri et corrumpi
cuius est esse quod non est forme ut entitatis
sed sicut eius quo aliquid est. Vnde et fieri
non dicitur nisi compositum inquantum
reducitur de potentia in actum. ¶ Ad xiii.
dicendum quod in embrione apparent quedam opera
vite. Sed quidam dixerunt huiusmodi opera esse
ab anima matris. Sed hoc est impossibile
quia de ratione operum vite est quod sit a principio
intrinseco quod est anima. Quidam vero
dixerunt quod a principio inest anima vege-
tabilis et illa eadem cum fuit magis
perfecta sit anima sensitiua et tandem
sit anima intellectiua. Sed per actionem exterio-
ris agentis quod est deus. Sed hoc est
impossibile primo quia sequeretur quod for-
ma substantialis reciperet magis et
minus et quod generatio esset motus continuus.
Secundo quia sequeretur animam rationalem
esse corruptibilem cum vegetabilis
et sensibilis corruptibiles sint. Dum
ponitur fundamentum anime rationalis
esse substantia vegetabilis et sensibilis. Non
autem dicendum potest quod sint tres anime in vno ho-
mine ut ostensum est. ¶ Relinquitur dicendum quod
in generatione hominis aut animalis sunt
multe generationes et corruptiones sibi
inuicem succedentes. ¶ Adueniente
enim perfectiori forma deficit imperfectior
et sic cum in embrione primo sit anima ve-
getatiua tantum cum peruentum fuit ad ma-
iorem perfectionem tollitur forma imperfecta
et succedit forma perfectior que est anima
vegetatiua et sensitiua simul et vlterius
recedente succedit vltima forma com-
pletissima que est anima rationalis. ¶ Ad
xiiii. dicendum quod corpus mathematicum dicitur
corpus abstractum. Vnde dicitur corpus

mathematica esse in sensibilibus est dicere
duo opposita simul ut aristoteles argu-
mentatur in iii metaphysice contra quosdam
platonicos hoc po ponentes. Nec tamen
sequitur quod abstrahentium sit menda-
cium si corpus mathematicum sit in intellectu
tamen quod non intelligit intellectus abstra-
hens corpus aliquod esse non in sensibi-
libus sed intelligit ipsum non intelligen-
do sensibilia. Sicut si quis intelligat
hominem non intelligendo eius risibi-
litatem non mentitur. mentiretur autem
si intelligeret hominem non esse risibile.
Dico tamen quod corpus mathematicum esset
in corpore sensibili. sit tamen corpus ma-
thematicum dimensionale tamen pertinet
ad genus quantitatis. Unde non requi-
retur ad ipsum aliqua forma substantialis.
Corpus autem quod est in genere substantie habet
formam substantialem que dicitur corporeitas
que non habet tres dimensiones ethet
forma in igne est igneitas. In animali
anima sensitiva. et in homine anima in-
tellectiva. ¶ Ad xv. dicendum quod partes
diffinitionis sunt partes forme vel
speciei non propter realem distinctionem
formarum sed secundum distinctionem intelli-
gibilem. ut dictum est. ¶ Ad xvi dicendum
quod licet anima non habeat corporeitatem
in actu habet tamen virtutem sicut sol calo-
rem. ¶ Ad xvii. dicendum quod ordo ille
quem commentator tangit est secundum rationem in-
telligibilem tamen quia prius intelli-
gitur materia perfecta secundum rationem forme
universalis quam specialis. Sicut prius in-
telligitur aliquid ens quam vivum et vivum
quam animal et animal quam homo. ¶ Ad
xviii. dicendum quod licet esse generis vel speciei
consequitur propria accidentia illius generis
vel speciei. unde quoniam materia intelligitur
perfecta secundum rationem huius generis quod est cor-
pus prius potest in ea intelligi dimensiones
que sunt propria accidentia huius generis et
sic subsequitur ordine intelligibi-
lem intelligi potest in materia secundum di-
visas eius partes sunt diverse forme
elementales. ¶ Ad xix. dicendum quod idem
specie calor est in igne et aere. quia queli-
bet qualitas attribuitur uni elemento
in quo est perfecte et per concomitantiam vel
derivationem alteri tamen imperfectius.
Cum ergo ex hoc aere fit ignis. calor
manet idem specie. sed argumentatur non
tamen idem numero. quia non manet idem subiectum.
Nec hoc facit ad difficultatem con-
versionis cum corrumpatur patiens ex cor-
ruptione subiecti et non ex contrarietate a-
gentis. ¶ Ad xx. dicendum quod materia prout

est nuda consideratur et habet se indifferenter
ad omnes formas. Sed determinatur ad speciales
formas per virtutem moventis ut
traditur in ii. de generatione et secundum ordinem
intelligibilem formarum in materia est
ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim
corpora celestia unum est universalius
altero quam aliud. Nec universalius agens
agit seorsum ab inferioribus agentibus
sed ultimum agens proprium agit in virtute
omnium superiorum. Unde non imprimitur a diversis
agentibus diverse forme in uno et individuo.
sed una forma est que imprimitur
a primo agente continens in se virtute
omnes formas precedentes et materia
secundum quod consideratur perfecta sub ratione
forme universalioris et actualitatem et co-
sequentium sit propria ad subsequentem perfec-
tionem. ¶ Ad xxi. dicendum quod cum unumquodque ge-
nus dividatur per potentiam et actum ipsa
potentia que est in genere substantie
materia est sicut forma actus. Unde
materia non subest forme mediante
aliqua alia potentia. Utrum tota
anima sit in qualibet parte corporis

Quarto queritur utrum tota anima
sit in qualibet parte corporis
et videtur quod non. dicit enim aristoteles in
libro de causa motus animalium. nichil
opus est in unaquaque corporis esse ani-
mam. Sed in quodam corporis principio
existente. In natura autem nichil est frustra.
non est ergo anima in qualibet parte
corporis. ¶ Preterea ex corpore et anima consti-
tuitur animal. Si igitur in qualibet
parte corporis esset anima. quelibet pars
animalis esset animal quod est inconveniens.
¶ Preterea in quocumque est subiectum. sunt et proprieta-
tes subiecti. sed omnes potentie anime sunt
in essentia anime sicut proprietates in subiecto.
ergo si anima esset in qualibet parte corporis
sequeretur quod in qualibet parte corporis
essent omnes potentie anime et sic au-
ditus esset in oculo. et visus in aure. quod
est inconveniens. ¶ Preterea nulla forma que
requirit dissimilitudinem partium inve-
nitur in qualibet parte ut patet de forma
domus que non est in qualibet parte
domus sed in tota domo. forme vero que
non requirunt dissimilitudinem partium
sunt in singulis partibus ut forma aeris
et ignis. Anima autem est forma requi-
rens dissimilitudinem partium ut patet in
omnibus animatis. ergo anima non est in
qualibet parte corporis. ¶ Preterea nulla forma
que extenditur secundum extensionem ma-
terie est tota in qualibet parte corporis
sive materie. Sed anima extenditur secundum

parte

extensionem materie. Dicit enim iste doctor de quantitate anime. Tantam existimo esse animam quantam eam spatia corporis esse patiuntur. ergo anima non est tota in qualibet parte corporis. ¶ Preterea quod anima non sit in qualibet parte corporis. precipue videtur esse quod non in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est. Anima ut Augustinus dicit ad Volusianum. Anima sentit et videt in celo ubi non est. ergo non est necessarium animam esse in qualibet corporis parte. ¶ Preterea secundum philosophum moventibus nobis moventur ea que in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri alia quiescente. Si ergo anima est in qualibet parte corporis sequitur quod simul moveatur et quiescat. quod videtur impossibile. ¶ Preterea si anima est in qualibet parte corporis unaqueque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam. et sic non dependebunt alie partes a corpore quod est contra dominum supra quem qui dicit quod principale hominis non est in cerebro secundum platonem sed in corde secundum christum. ¶ Preterea nulla forma que requirit determinatam figuram potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram. Dicit enim commentator in primo de anima. quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. et hoc manifestatur in speciebus. membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem anime. ergo cum in parte non inveniatur figura totius anima non erit in parte. Et hoc est quod dicit idem commentator ibidem. quod si cor habet naturam recipiendi animam quia habet talem figuram manifestum est quod pars eius non recipit illam animam quia non habet talem figuram. ¶ Preterea quanto aliquid est magis abstractum tanto minus determinatur ad aliquid corporale. Sed angelus est magis abstractus quam anima. determinatur autem angelus ad aliquam partem mobilis quod movet. et non est in qualibet parte eius. prout patet per philosophum in viii. phisicorum. ubi dicit quod motor celi non est in centro sed in quadam parte circumferentie multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis. ¶ Preterea si in quacumque parte corporis est operatio anime et ipsa anima pari ratione in quacumque parte corporis est operatio visive potentie ibi est visiva potentia. Sed operatio visive potentie esset in pede si ibi esset organum visive potentie. unde quod desit operatio visiva est propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva si ibi sit anima. ¶ Preterea si anima est in qualibet parte corporis. oportet quod ubicumque sit aliqua pars corporis ibi sit anima. Sed in membris crescentibus partes incipiunt esse

per augmentum ubi prius non erant. Sed hoc videtur impossibile. Vel enim modus aliquid incipit esse ubi prius non erat. aut per hoc quod de novo fit. Sicut cum anima creatur. et infunditur corpori. vel per propriam transmutationem. Sicut cum corpus transfertur de loco ad locum aut per transmutationem alterius in ipsum. Sicut cum corpus christi incipit esse in altari quorum nullum hic dici potest. ergo anima non est in qualibet parte corporis. ¶ Preterea anima non est nisi in corpore cuius est actus. Est autem actus corporis organici. ut dicitur in ii. de anima. Cum igitur non quelibet pars corporis sit corpus organicum non erit anima in qualibet parte corporis. ¶ Preterea plus differunt caro et os unius hominis quam due carnes duorum hominum. Sed anima una non potest esse in duobus corporibus divisorum. ergo non potest esse in partibus unius hominis. ¶ Preterea si anima est in qualibet parte corporis oportet quod ablata quacumque parte corporis vel auferatur anima quod patet esse falsum. cum remaneat homo vivens. vel transferatur de illa parte ad alias quod est impossibile. cum anima sit simplex et per consequens immobilis. non ergo est in aliqua parte corporis. ¶ Preterea nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili cum locum oporteat equari locato. In corpore autem contingit significare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis sequeretur quod sit in infinitis quod esse non potest cum sit finite virtutis. ¶ Preterea cum sit anima simplex et absque quantitate sensitiva dimensiva nulla totalitas videtur ei posse attribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias in quibus consideratur totalitas eius. non ergo in qualibet parte corporis est tota anima. ¶ Preterea quod aliquid possit esse totum in toto et in omnibus partibus videtur provenire ex eius simplicitate in corporibus. cum videmus hoc non posse accidere. sed anima non est simplex sed composita ex materia et forma. ergo non est in qualibet parte corporis probatio medie. philosophus in i. methaphisice. reprehendit ponentes materiam corporalem primum principium quia ponebant solum elementa corporum non corporum autem non. Est igitur etiam in corporeorum aliquod elementum. Sed elementum est materia principium igitur etiam substantie incorporee ut angelus et anima habent materiale principium. ¶ Preterea quedam animalia decisa vivunt non est autem dicere quod alia pars vivat per totam animam ergo non ante decisionem tota anima erat in illa

pte· sz ps anime ¶ Ad totum et pfcm sut
idem ut videtur· i iii· phi· pfcm aut
est qd attingit ppriam uirtutem· vtrō
i iii· phi· ppria aut virtus anime huā
ne est scdm intellectum· qd nō est actus
alicuius ptis corporis Non est g° aīa
tota in qualibz pte Sz contra est qd Aug
dicit i iii· de trin· qd anima i toto· tota
est et in qualibet eius pte tota ¶ Ad
dam· dr· qd angelus ibi est ubi opatr
paci g° et ne et anima Sz anima opatr
i qualibz pte corporis ¶ Ad anima est
maioris uirtutis qz forme mīales· sz
forme matiales ut ignis aut aeris
est i qualibz pte eius igitur ma
gis anima ¶ Ad mlt° despu z anima· qd
anima sua pñtia corpus viuificat Sz
quelibz ps corporis viuificatur ab aīa
g° anima est i qualibz pti corporis pñs
¶ R° dr· qd vitas huius qōnis expectan
tib· dependet onsum est enim pus qd
anima unitur corpi nō solum ut mo
tor sz ut forma· Postius vō onsum
est· qd anima nō psupponit alias for
mas sbales i matia que de... nt ee
sbale corpi aut ptib· eius· Sz qd totū
corpus et omīs eius ptes hnt esse
sbale et spētisicū pa animaz qua rece
dente sicut nō manet homo aut animal a
nimi· ita nō manet manus aut ocu
lus a' caro aut os nisi equivoce sic
depicta aut lapidea Sic igitur cum
omīs actus sit i eo cuius est actus·
oportet animaz que est actus totius
corporis et omī partiū esse neqz toto
corpe neqz qualibet eius pte· sz aliū
alit sc hz totum ad animaz et aliter
ad ptes eius Anima enim totius quide
corporis actus est pmo et p se· partiū
vō in ordine ad totum ¶ Ad cuius eui
dentiaz considerandū est qd cū matia
sit ppt formaz talem oz esse matiaz
ut competat forme i istis rebus cor
ruptibilib· forme imperfectores que
sūt debilioris uirtutis hnt paucas
opationes ad quas nō requirit partiū
dissimilitudo sicut pz i omib· i anima
tis corporib· Anima vō cū sit forma al
tioris et maioris uirtutis pt esse pñia
diuersaz opationū ad quaz exercitium
requiruntur dissimiles ptes corporis
et ideo omīs anima requirit diuersitate
organorz i ptibus corporis cuius e actu
et tanto maiorem diuersitatē quanto
anima fuit pfectior Sic igitur forme
infime uniformiter pficiunt suaz ma
teriam Sz anima deformiter ut ex dis
similib· ptibus constituat integri

tas corporis cuius pmo et per se anima est
actus Sz restat inquirendū qd dicit
totam animaz esse i toto et totam i sin
gulis ptib· Ad cuius euidentiaz cōside
randū est qd triplex totalitas inuenit
Prima quidem et manifestior scdm quā
titatem put totum quantū dicitur qd
natum est diuidi i ptes quantitatis
et hec totalitas nō pt attribui for
mis nisi per accñs· in quantū s· p accñs
diuiduntur diuisione quantitatis sicut
albedo diuisione supficiei· sz hec est
illaz tm formaz que co existe dicunt
quantitati· qd ex hoc competit aliqb·
formis· qz hnt matiam simplr· aut
fere similem i toto et in pte vn forme
que requirūt magnaz dissimilitudi
nez i ptib· nō hnt huiōi extensionē
et totalitate· sicut anime pcipue anima
hūi pfectoz Sc'da aut totalitas atten
ditur scdm pfectōm essentie cui tota
litati etiam rñdent ptes essentie phice
quidem i compositis matia et forma
logice vō genus et dīa· quoquidam
pfecto i formis accītalib· recipit
magis et minus nō aut in sbalibus
Tertia aut totalitas est scdm uirtutē
Si igit loquamur de aliqua forma ha
bente extensionē i matia· puta de
albedine· possemus dicē qd est tota i
qualibz pte totalitate essentie et uir
tutis· nō aut totalitate pma que i est
ei per accñs· sicut tota rō spēi albedis
inuenit i qualibz pte supficiei nō
aut tota quantitas quā hz per accñs
sz ps in pte· Anima aut et pcipue
huana nō hz extensionez i materia
vnde i ea pma totalitas locum nō hz
Relinquitur g° qd scdm totalitatē eent
simplr enuntiari possit esse tota in
qualibz corporis pte nō aut scdm tota
litatem uirtutis qz ptes diffōrmiter pfi
ciunt ab ipsa ad diuersas opationes et
aliqua opatio est eius· s· intellectiua
quā nullam ptem corporis exequitur
vn sic accepta totalitate anime scdm
uirtutem nō solum nō est tota i quali
bet pte· sz nec tota i toto qz uirtus anime
capacitatē corporis excedit ut sup dictū
est ¶ Ad pmū g° dr· qd phus ibi lo
de anima quantū ad potentiaz motiuā
que pmo fundatur i corde ¶ Ad scdm
dr· qd anima nō est i qualibz pte corporis
pmo et p se· sz i ordine ad totum ut di
ctū est Et ideo nō quelz ps animalis e
animal ¶ Ad tertiū dr· qd scdm phm i
li° de somp· et vigi· cuius est potentia
eius est actio· vnde potentie ille qz

operaciones non sunt solius anime sed con-
iuncti sunt in organo sicut in subiecto, in anima
autem sicut in radice. Solum autem ille po-
tencie sunt in anima sicut in subiecto quarum
operaciones anima non per organum corporis
exequitur, que autem sunt anime secundum quod ex-
cedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet
parte corporis sint omnes potencie anime ¶ Ad
quartum dicitur quod forma domus cum sit acciden-
talis non dat esse specificum singulis parti-
bus corporis. Et ideo non est simile ¶ Ad
quintum dicitur quod auctoritas illa non sic intelli-
gitur quod anima humana extendatur secundum
extensionem corporis Sed quod virtualis anime
quantitas non porrigitur in maiorem quanti-
tatem quam corporis ¶ Ad sextum dicitur quod omnis
operacio aliquo accipitur quasi media inter
operantem et obiectum operacionis vel realiter
sicut in illis accionibus que procedunt ab
agente in aliquid extrinsecum in transmutan-
dum vel secundum modum intelligendi sicut
intelligere et velle et similia et huiusmodi que
licet sint acciones in agente manentes
ut dicitur in ix metaphysice tamen significantur per modum
aliarum accionum ut ab uno tendentes
in aliud Sic ergo cum dicitur aliquis operari hic vel
ibi dupliciter potest intelligi. Uno modo quod
per hoc adverbia determinetur verbum ex ea parte
qua operacio exit ab agente. et sic verum
est quod anima ubicumque operatur ibi est Alio
modo ex ea parte qua operacio intelli[gitur] terminari
in aliud. et sic non ubicumque operatur ibi est
Sic enim sentit et videt in celo in quantum
celum sentitur et videtur ab ea ¶ Ad vii dicitur
quod anima moto corpore movetur per accidens et
non per se Non enim est [illegible] inconveniens
quod aliquid simul moveatur et quiescat per
accidens secundum diversa. esset autem inconveniens si
per se simul quiesceret et moveretur ¶ Ad viii
dicitur quod licet ergo anima sit actus divisibilis
partis non tamen uniformiter omnes partes
corporis perficiuntur ab ea. ut dictum est. sed
una altera principalius et perfectius ¶ Ad ix
dicitur quod anima per determinatam figuram dicitur
esse in corpore non quod figura sit causa quare
sit in corpore. sed pocius figura corporis est
ex anima. Unde si non est figura conveniens
huic anime. non potest esse hec anima Si ali-
am figuram requirit anima in toto corpore
cuius proprius est actus et aliam in parte cuius
est actus in ordine ad totum. Sicut dictum est
unde in aliquibus in quibus figura partis fere est con-
formis est figure totius. pars recipit
animam ut quoddam totum ita quod decisa
vivit In animalibus quidem perfectis in quibus
figura partis multum differt a figura
totius pars non recipit animam sicut totum
et primum perfectibile ut decisa vivat et ita

partes tamen animam in ordine ad totum ut con-
iuncta vivat ¶ Ad x dicitur quod angelus
comparatur ad corpus celeste quod movet
non sicut forma sed sicut motor. unde non
est simile de ipso et anima que est forma
totius et cuiuslibet partis ¶ Ad xi dicitur quod si
esset oculus in pede esset ibi potencia vi-
siva quia hec potencia est actus talis or-
gani animati Remoto autem organo ma-
net ibi anima non tamen potencia visiva ¶ Ad
xii dicitur quod augmentum non sit sine motu lo-
cali. ut philosophus dicit in iiii physicorum. Unde au-
gmentato puero sicut aliqua pars corporis
incipit esse per se ubi prius non erat. ita
anima vel moto corpore per accidens et per trans-
mutacionem suam in quantitate per accidens movetur
motu corporeo ¶ Ad xiii dicitur quod corpus
organicum est perfectibile ab anima primo et per se.
Singula autem organa et organicorum partes
ut in ordine ad totum Sicut dictum est ¶ Ad
xiiii dicitur quod caro mea cum carne tua ma-
gis convenit secundum racionem speciei quam caro mea
cum osse meo. Sed secundum analogiam ad totum
est econverso nam caro mea et os meum pertinent
ordinacionem ad unum totum constituendum. non
autem caro mea et caro tua ¶ Ad xv dicitur
quod si in aliqua parte non sequitur quod auffertur anima
vel quod ad aliam partem transmutetur nisi po-
neretur quod in illa sola parte anima esset Sed sequitur quod
illa pars desinat ab anima totius perfici
¶ Ad xvi dicitur quod anima non est indivisibilis
ut punctum habens situm in continuo contra
cuius racionem esset in loco indivisibili
sed anima est indivisibilis per abstraccionem
a toto genere quantitatis. Unde non est contra eius
racionem sit in aliquo divisibili toto ¶ Ad
xvii dicitur quod anima ex hoc quod est indivisibilis
sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis
non propter hoc relinquitur quod sit in ea sola
totalitas potenciarum. est enim in ea
totalitas secundum essencie racionem ut dictum est
¶ Ad xviii dicitur quod philosophus in libro illo inten-
dit inquirere de principiis omnium entium
non solum materialibus sed etiam formalibus et
efficientibus et finalibus Et ideo redarguuntur
ab ipso antiqui naturales qui posuerunt
tantum causam materialem que non habet locum
in rebus incorporalibus et sic non potue-
runt ponere principia omnium encium Plato ergo
intendit dicere quod sit aliquod elementum
materiale rerum incorporalium. sed quod illi sunt
reprehendendi qui principia incorpora-
lium neglexerunt ponentes causam ma-
terialem tantum ¶ Ad xix dicitur quod in illis anima-
libus que decisa vivunt est una anima
in actu et multe in potencia. per decisionem autem in-
ducuntur in actum multitudinis. sicut contingit
in omnibus formis que habent extensionem in materia

nota

¶ ad xx. dr. q cu dicat aia esse tota
i qualibz pte accipit toti z psin sim
tom essentie z no scdm totm potentie
seu virtutis vt ex sup dictis patet

Vtru aliqua spualis sba sit crea
ta no vnita corpi

Quarto queritur vtru aliqua spualis sba sit
creata no vnita corpi z videt q no
dr em i dig i p° prohand. Solius
dei .i. pris z filij z spus sci ppm est
ut absqz vlla corruptoe societatis
abiectione intelligat existe nulla
g° sba spualis creata pt ee corpi
no vnita ¶ p° pascalis ppa dicit
q spualia sine corpalib subsiste
no pnt. no est g° poir spuales sbas
no vnitas corporibus esse ¶ p° Anselm
sup cant. liquet omez spim creatum
corpeo indige solatio manifestu est
aut q cu natura no deficiat i necessarijs
a nullo nmg deficit deus no g° spus
creatus sine corpe inuenit ¶ p°
si aliqua sba spualis creata est omo
corpi no vnita nre est ut sit sup
tempus. tpus vo corpalia no exce
dit. Sz sbe spuales create no omo st
sup tpus. cu em ex nihilo create sit
z p nis a no esse incipiat nre e eas
mutabiles esse ut possint deficere i non
esse. no ab alio continent. Ex aut pt
i no esse deficere no omo est sup tpus
pt em nut esse z i alio nuc no esse
¶ p° angeli corpa queda assumunt
corpus aut assuptu ab angelo mo
uetur ab eo tm igit moueri scdm lo
cum psupponat sentire z viuere. vt
pz i ij. de anima. vr q corpa assupta
ab angelis sentiant z viuat z ita
sint corpib naliter vniti de quibus
tn maxime videt q sint a corpib
absoluti. nulla g° spualis sba cre
ata est corpi no vnita ¶ p° angelus
nalr est pfectior q aia. pfectius
aut est q viuit z dat vitam q illud
q viuit tm. Cu igit aia viuat
z det vitam corpi. phor q est forma
eius. vr q multo fortius angelus no
solu viuat s etiam viuificet alicui cor
pori cui dat vitam z sic idem q prius
¶ p° manifestu est q angli singla
cognoscunt. alioqn frustra hominib
in custodiam deputarent. no pnt
aut singula cognosce p formas vles
q sit equalr se hnt eoru cognito ad
pteritum z futuru. cu tm futura cognosce
solius dei sit. Cognoscut igit angli
singula p formas pticulares que
requirunt organa corpalia i qbus
recipiant. g° angeli hnt organa
corpalia sibi vnita z sic nullus spus
creatus vr esse omo corpe absolutus
¶ p° principiu indiuiduois est materia.
angeli aut sunt qdam indiuidua alio
qn no hrent pprias actiones age em
particulariu est. Cu igit no heant mam
ex qua sint. vt sup dcm est. vr q
heant materiam i qua corpa z quibus
vniunt ¶ p° cu spus creati sint sbe
finite. nre est q sint indeterminato
gnre z spe est igit i eis inuenire nam
vlem spei. ex qua aut nra alia hz q
indiuiduent. oportet g° esse aliqd
additu p q indiuiduent. hec aut
no pt esse aliqd imateriale q intret
compositionem angeli cu angeli sint
imateriales sbe. vt sup dcm est. nre
g° est q addat eis aliqua materia
corpalis p qua indiuiduant z sic idez
q prius ¶ p° sbe spuales create no
sunt materia tm. qa sic essent i potentia
solum z no hrent aliqua actionem. nec
etiam sunt composite ex materia z forma
vt sup ostensum est. Relinquit igit
q sint forme tm. de ratione aut est for
me q sit actus materie cui vnitur. vr
g° q spuales sbe create vniantur
materie corpali ¶ p° de similib e idem
iudiciu. s z aliquae spuales sbe create
sunt vnite corpib. g° oes ¶ Sz gra
est q dyonisius d i iiij. ca. de di. no. q an
geli sunt icorpales z imateriales ¶ p°
scdm phm i viij. phic. Si aliqua duo
inueniunt cuiuncta. quoru vnu sine altero
inueniri pt. oportet z altrm sine alio
inueniri. Inueniunt em aliqd mouens
z motu. vnde si aliqd est motu no mo
uens Inuenit etia aliqd mouens non
motu. Si inuenit aliqd compositu ex
sba corpali et spuali. Cu igit inueniat
aliqd corpus sine spu. videt q aliqs
spus inueniri possit corpi no vnitus
¶ p° Richardus de s. vic. sic arguit
In diuinis inueniunt plures psone in
vna natura. In rebus aut huanis
vna psona i vna na q no esset qd
natura spualis corpi vniretur. seq
retur q duo corpa simul essent i
eodem q est impossibile. Sunt g°
aliquae spuales sbe create no hntes
corpa naturalr s vnita ¶ Re° dd
q quia nra cognitio assensu in a pnt
sensu aut corpali a principio ho
mines de veritate inquirentes sola
naturam corpeam cape potuerunt
i tm q primi nales phi nichil esse
nisi corpea existimabat vnde

et ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur manichei heretici qui deum lucem quandam corpoream per infinita distensam spatia esse extimabant. Sic etiam et antropomorphite qui deum lineamentis humani corporis figuratum esse construebant, nichil ultra corpora esse suspicabantur. Sed posteriores philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentes ad cognitionem incorporee substantie pervenit. Quorum anaxagoras primus quia ponebat a principio omnia corporalia simul esse commixta, coactus fuit ponere super corporalia aliquid incorporeum non mixtum quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia quem nos dicimus deum. Plato vero est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimavit enim quod ante esse participans necesse est ponere aliud abstractum non participatum. Unde omnia corpora sensibilia participent ea que de ipsis predicantur scilicet naturas generum et specierum et aliorum universalium de ipsis dictorum, posuit huiusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias incorporeas separatas nominabat. Aristoteles vero processit ad ponendum substantias incorporeas separatas ex perpetuitate celestis motus. Oportet enim celestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat sed moveatur per se vel per accidens, necesse est motum illum non semper uniformiter se habere. Unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquaverit ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus celestium corporum semper uniformitatem servari. Ex quo estimavit huius uniformis motus perpetuitatem. Oportebat enim ut poneret finem huius motus non moveri nec per se nec per accidens. Omne autem corpus vel quod est in corpore mobile est per se vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam que esset motus finis celestis. In hoc autem videntur tres predicte positiones differre quod anaxagoras non habuit necessarium ponere multas ad invicem ordinatas secundum multitudinem generum et specierum et aliorum que abstracta ponebat. Posuit enim primum abstractum quod essentialiter esset bonum et unum et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum. Aristoteles autem posuit plures substantias separatas. Quia enim in celo apparent multi motus quorum quemlibet ponebat esse uniformem et perpetuum, cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem ex quo finis talis motus oportet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem celestium motuum, nec ultra in eis ponendis processit quia proprium philosophie eius fuit a manifestis non discedere. Sed iste vie non sunt nobis multum accommode quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum anaxagora, neque abstractionem universalium cum platone, neque perpetuitatem motus cum aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi. Primo igitur oportet esse aliquas substantias omnino a corpore absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse. Propter quod genesis primo singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri. Sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali. Unde possibile est inveniri alia non rationabilia. Est autem de ratione substantie quod per se subsistat quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratione corporis quedam accidentia scilicet dimensiones aliquo modo respiciat a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post deum qui non continetur in aliquo genere inveniantur in genere [illegible] alique substantie a corporibus absolute. Secundo potest [illegible] idem considerari ex ordine rerum qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media. Sicut sub corpore celesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub qua terra, secundum consequentiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum scilicet deus. Non igitur est possibile quod immediate sub deo collocetur corporis substantia que est omnino composita et divisibilis. Sed oportet ponere multa media per que deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multitudinem. Quorum mediorum alique sint substantie incorporee corporibus non unite, alique vero substantie incorporee corporibus unite. Tertio apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio que per corpus fieri non potest ut probatur in tertio de anima. Unde oportet quod substantia cuius est hec operatio habeat esse non dependens a corpore sed supra corpus elevatum. Sicut enim est unumquodque ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori unitur, hoc non erit ei inquantum est intellectus sed secundum aliquid aliud. Sicut supra dictum est quod necessarium est animam humanam uniri corpori inquantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis prout intelligit a fantasmata,

antropomorphite

sensilium

tab abstrahendo q quidem accidit in
telligibili opatom z ptinet ad impfec
tom ipius ut ex hijs que sut intelligibilia
solum i potencia statim capiat· sicut e
de imperfectione visus vespalionis qd
nate heat vide in obscuro Cu aut per
actus adiungit alicui no i omibus cu
eo inuenit· oportet eciam q ante esse
impfcm i aliquo gne inueniat· ad q e
pfectum in gne illo· qz pfcm est naliter
prius impfco· sicut actus potencia Re
linquit igit q oportet pone aliquas
sbas incorporeas corpi no vnitas ut
pote no indigentes aliquo corpe ad
intellectualem opacom ¶ Ad primu g
d q in libro no est auctas Aug veru
prenda qz i illo libro erronea loquit
sequens opiniones antiquorum phorum ¶ Ad
scdm d q pascalis loquit de spualibus
bus quibus sunt annexa tempalia cu
quorum vendicione vl empcone ipa spua
lia emi vl vendi intelligunt· Nunc
em spualia vl consecraciones no pse
seorsum subsistunt a corpalibus vl tem
palibus q eis annectunt ¶ Ad tm d
q omnis spus creatus indiget solacio
corporeo quid ppt se ut anime ronales·
quid ppt nos ut angeli qui in corpibus
assumptis nobis appent ¶ Ad quartu
d q substancie spuales create quantu
ad sui esse ponit mensurari evo· lz
eorum motus tempe mensuret Scdm
illud Aug· viij· sup Gen ad litteram· q
deus mouet creaturam spualem p
tempe· Cu aut dicit q possit uti in
no esse no ptinet ad aliqua potencia
i eis existentem· sz ad potenciam agen
tis· sicut em antq essent poterant ee
p solam potenciam agentis· ita cu sit
pnt no esse p solam potenciam dei qui
pt subtrahe manu conservantem i eis
vo nulla est potencia ad no esse· ut
sic tempe mensurent· sicut q pnt
moueri· lz no moueant tpe men
surant ¶ Ad qntu d q moueri se
cundu locum a mouente intrinseco
et coniuncto psupponit sentire z viue
re aut no mouent corpa ab an
gelis sumpta· vn co no sequit ¶ Ad
sextu d q viue z dare vitam effective
nobilius est q viue tm· sz dare vita
formaliter· hec est ignobilioris sbe
q ea sit que viuit p se subsistendo
sine corpe em illius intellectualis sbe
que est forma corpis est magis infimu
z affine corporee nature i tm ut possit
ei coniungi ¶ Ad vij· d q angeli
cognoscunt particularia p formas vles

que sut similitudines rom ydealiu
quibus deus vniversalia z singularia co
gnoscit· nec tm oportet q cognoscat
singularia futura que no dum particip
unt naturam z formam que respondeant
pspecies intellectus angelici Secus est
aut de intellectu divino qui in nunc etern
itatis constitutus totu tpus vno intuitu
conspicit ¶ Ad viij· d q materia est
individuacionis principium in quantu no e
nata i alio recipi· forme vo que nate
sut recipi i aliquo sbo de se individua
te esse no pnt· qz quantu est de sui rone
indifferens est eis q recipiant i vno
vl pluribus· Sz si aliqua forma sit que
no sit i aliquo receptibilis ex hoc ipo
individuacom hz qz no pt in pluribus
esse· sz ipa sola manet in se ipa· Vn
Arles i vij· meth· contra plonem ar
guit· q si forme rerum sint abstracte
oportet q sint singulares ¶ Ad ix·
d q i compositis ex materia z forma
individuum addit sup naturam spei de
signacom matie z accna individualia
Sz i formis abstractis no addit indivi
duu sup naturam spei aliq scdm rem
qz in talibus essencia eius est ipm met
individuu subsistens· vt pz p phm
i vij· meth· Addit tamen aliq scdm
rom· s· hoc q est no posse existere i
pluribus ¶ Ad x d q sbe que sunt
a corpibus separate sut forme tm· no tm
sunt actus alicuius matie· licet enim
materia no possit esse sine forma tu
forma pt esse sine materia qz materia hz
esse p formam et no econuerso ¶ Ad xi·
d q aia que est infima int sbas
spuales maiorem hz affinitatem cum
natura corporea ut possit esse eius for
ma q superiores substancie Vtrum
substancia spualis celesti corpori vniatur

Sexto queritur vtrum vniatur
sba spualis celesti corpi vnia
tur· Et vi q sit· dicit em dyo· vij·
c· de di· no· q divina sapia coniungit
fines priorum principiis scdorum· ex quo
pt accipi q natura inferior i sui summo
attingat superiorem in sui infimo Sup
mu aut i natura corporea est corpus
celeste infimu aut in na spuali est aia
g corpus celeste est animatu ¶ pr no
bilioris corpis nobilior est forma· Cor
pus aut celeste est nobilissimu cor
porum et aia est nobilissima formarum
Si g aliqua inferiora corpa sut animata·
multo magis corpus celeste animatu
erit Sz dicebat q licet corpus celeste
no sit animatu cu forma qua illud cor

pus est nobilior q̄ forma qua corpꝰ
hominis est corpus ¶ Sz q̄tum i corpe
humano aut est alia forma sbālis pter
animā tōnalem que dat esse corpi · aut
nō · Si nō · Sz ipa anima dat esse sbāle
corpi · cū anima sit nobilissima formarū
sequit̄ q̄ forma p q̄ua corpus humanū
est corpus sit nobilior · q̄ forma p q̄
corpus celeste est corpus Si aūt sit
alia forma sbālis in hoīe dans corpi
esse pt̄ animā tōnalem Manifestū est
q̄ p illam formā corpus humanū sit
susceptiuū anime tōnalis · Ez aūt est
susceptiuū pfc̄e bonitatis est melius
eo q̄ nō est susceptiuū · vt d̄r · ij · de ce · z
mū do · Si g° corpus celeste est susce
ptiuū · nō est susceptiuū anime tōnalis ·
adhuc sequit̄ q̄ forma p q̄ua corpus
humanū est corpus est nobilior q̄ for
ma p q̄ua corpus celeste est corpus q̄
videt̄ inconueniēs ¶ p° pfc̄o vniuersi
requirit ut nulli corpi denegetur id ad q̄
nālit̄ indiget · oīe aūt corpus hab3
nālem inclinatōm ad id quo indiget
ad suā opatōm Opacō aūt ppa cor
pis celestis est motus eni circularis
ad q̄ indiget sbā spuali Non eni
h̄ motus pt̄ consequi aliq̄ formā
corpalem · sicut motus grauium et
leuiū q̄ oportet q̄ motus cessaret
cū pueniret ad aliq̄ nisi determinatum
sicut accidit i grauibȝ z leuibȝ · vt pz
esse ph̄m · Relinquit̄ g° q̄ corpa cele
stia hnt̄ sbās spuales sibi vnitas ·
¶ p° omē q̄ i aliqua disposicōne exi
stens mouet̄ naturalit̄ i eadem dis
posicōne exns nō pt̄ quiescē nisi vio
lent̄ · sicut corpus graue aut leue ex
sui ū exns Sz si motus celi sit a for
ma nāli · oportet q̄ in quolibȝ ū exns
nālit̄ moueat̄ · g° i quocūq̄ ū ponat̄
quiescē nō quiesceret ū p violenciam ·
nullū aūt molestū pt̄ esse ppetuum
nō g° in ppetuū quiescat celū · post
diem iudicij ut sc̄dm fidem posuimꝰ cū
g° hoc sit i conueniēs utē videt̄ dicere
q̄ celum moueat̄ motu voluntario et
sic sequit̄ q̄ celum sit animatū ¶ p° In
quolibȝ gn̄e q̄ est pse p̄ius est eo q̄ ē
p aliud · Sz celum est p̄mū in gn̄e mo
bilium · g° est pse motū tamq̄ mouens
seipm oīe aūt mouens seipm diui
dit̄ in duas ptes quarū vnū est moueñs
p appetitū ut anima · z alia mota ut cor
pus Corpus igit̄ celeste est animatum
¶ p° nichil q̄ mouet̄ a mouēte totalit̄
extrīseco h̄z motū nālem Cū g° motꝰ celi
sit a sbā spuali creata sc̄dm Aug° ij · iij°
de tri · deus amīstrat corpalem sbāz
p spualem Si illa sbā nō vniret̄ ei s3
esset totalit̄ extrīseca · motus celi nō
esset nātalis q̄ est cont̄a ph̄m i p° de ce ·
¶ p° sbā illa spualis mouens celū si
esset extrīseca tū nō poss3 dici q̄ mouet
celum solum volendo · q̄ sic eius velle
esset eius agē q̄ est solius dei oportet
igit̄ q̄ aliq̄ i mitteret ad mouendū · et
sic cū eius virtus sit finita sequet̄
q̄ accideret ei fatigacō i mouendo et
p diuturnitatē temporis q̄ est i conueniens
z maxime sc̄dm ponētes etnitatē mo
tus · g° sbā spualis q̄ mouet celū est
ei vnita ¶ p° sicut h̄etur i · iiij · ph̄ic ·
Motores inferiorū orbiū mouent̄ p accñs
nō aūt motor supioris orbis Sz mo
tor supioris orbis vnitur suo orbi ut
motor · g° motores inferiorū orbiū vniunt̄
eis nō solū ut motores · s3 ut forme Et
sic adminus inferiores orbes animati
¶ p° ut i xi · meth · d̄r com · sbē sepate sunt
i optima disposicōne in q̄ua esse pnt
et h̄c vt vnaqueq3 eorū moueat corpꝰ
celeste et ut agens z ut finis Nō poss3
aūt hoc esse nisi aliquo mō eis vniret̄
g° corporibȝ celestibus sūt vnite sbē i
corpee et sic corpa celestia videntur
esse animata ¶ p° · Com · i eodem li° ex
pssē d̄r · corpa celestia animata esse ¶ p°
nichil agit extra suā spēm Effectus
eni nō pt̄ esse potior sua causa Sbā
aūt viuens est melior nō viuente · vt
dicit Aug° i li° de v̄a · Reli · Cū g° corpa
celestia causent vitam maxime i aīa
libus ex putrefactōne gn̄atis · videt̄
q̄ corpa celestia viuant z sint animata
¶ p° com · d̄r i li° de sbā orbis · q̄ motꝰ
circularis p̄prius est anime · maxime eni
vident̄ illa corpa esse animata quibȝ
est naturale circulari moueri · talia aūt
sūt corpa celestia · g° corpa celestia sūt
animata ¶ p° laudare exortare z exul
tare nō cōueniūt nisi rei animate z cogno
scenti · s3 p̄missa attribuūt̄ celis i sacra
scriptura Scdm illud ps · laudate eum
celi celorū · Et celi enarrant glam dei Et
Apoc · xiiij · Exulta sr · e · ce · g° celi sūt
animati ¶ Sz q̄ tn̄ est q̄ dam ꝯ d̄r · ij · li ·
nullus animatos celos vel lūiāria existimet
i animati eni sunt z insensibiles ¶ p° anima
vnita corpi nō sepat̄ ab eo nisi p morte
Sz corpa celestia nō pnt̄ esse mortalia
cū sint incorruptibilia · g° si substancie
spuales alique vniant̄ eis ut aīe ppe
tuo erunt eis alligate z hoc vi̊ eis in
cōueniēs q̄ aliq̄ū angeli ppetuo alligatis
corporibȝ deputent̄ ¶ p° celestis societas

bonorum angelis et animabus, constat.
Sed celorum anime si sint celi animati sub
neutra parte continentur. Ergo aliquae creaturae
rationales essent quae non possunt esse parti-
cipes beatae visionis, quod videtur inconveniens.
Praeterea omnis creatura rationalis secundum suam
naturam considerata potest peccare. Si igitur
aliquae rationales creaturae sint corporibus
celestibus unitae, nihil prohibet aliquas
earum peccasse. Et sic sequetur quod aliquod cele-
stium corporum movetur a malo spiritu. Quod
videtur absurdum. Praeterea bonorum spirituum suf-
fragia implorare debemus. Si igitur
spiritus aliqui corporibus celestibus sint uniti,
cum non sit conveniens ponere eos malos,
sed oporteat eos bonos ponere ut potentes
in administratione naturae corporeae deo servi-
entes, sequetur quod eorum suffragia essent
imploranda. Quod videtur esse absurdum,
si quis dicat: sol vel luna ora pro me.
Non ergo ponendum est spiritus aliquos cor-
poribus celestibus esse unitos. Praeterea anima
continet corpus cui unitur, ut dicit philosophus in I
de anima. Si igitur corpora celestia sunt
animata, sequetur quod aliqua substantia spiritua-
lis creata contineat totum celum, quod est
absurdum, cum hoc solius sapientiae increatae
sit, ex cuius persona dicitur Eccli. xxiiii: Gyrum
celi circuivi sola. Respondeo dicendum quod circa hanc
questionem fuerunt diverse opiniones tam
inter aliquos philosophos quam etiam inter
sanctos doctores. Anaxagoras autem existima-
vit corpora celestia esse inanimata, unde
ab Atheniensibus occisus est. Dixit enim
solem lapidem ignitum. Platho vero et
Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora
celestia esse animata. Similiter inter docto-
res Ecclesiae Origenes posuit corpora cele-
stia animata, quem secutus est Ieronimus,
ut patet in quadam glosa super Ecclesiasten
i: lustrans universa in circuitu pergit spiritus.
Damascenus vero astruit corpora celestia inani-
mata esse, ut patet in [illegible] inducta. Augustinus
vero relinquit sub dubio in II super Gen.
ad litteram et in Enchiridion. Utraque autem opinio-
num probabilitatem habet. Consideratio enim
nobilitatis inducit ad ponendum ea esse
animata, cum in rerum genere viventia omnibus
non viventibus preferantur. Sed consideratio nobi-
litatis substantiarum spiritualium ad contrarium
nos inducit. Non enim superiores spiritua-
les substantiae habere possunt de operibus animae nisi
quae pertinent ad intellectum, quia aliae
operationes vitae actus sunt animae
inquantum est forma corporis corrupti-
bilis et transmutabilis: cum quadam
enim transmutatione et alteratione cor-
porali fiunt. Nec intellectus superiorum substantiarum

indigere videtur ut a sensibilibus cogni-
tionem accipiat sicut intellectus noster.
Si ergo nulla est in eis de operationibus
vitae nisi intelligere et velle, quae non
indigent organo corporali, earum digni-
tas unionem ad corpus excedere videtur.
Harum autem duarum consideratio magis
efficacior est quam prima. Unio enim
corporis et animae est non propter corpus,
ut corpus scilicet nobilitetur, sed propter animam,
quae indiget corpore ad sui perfectionem,
sicut supra dictum est. Si quis autem ma-
gis intime consideret, forte inveniet
inter has duas opiniones aut nullam
aut modicam dissonantiam esse. Quod sic
intelligendum est. Non enim potest dici quod
motus corporis celestis consequatur
aliquam formam corpoream, sicut motus
sursum consequitur formam ignis.
Manifestum est enim quod una forma na-
turalis non inclinat nisi ad unum. Ratio
autem motus repugnat unitati, [illegible]
quia de ratione motus est quod aliquid aliter
se habeat nunc et prius. Unde non inclinat
forma naturalis ad motum propter ipsum motum,
sed propter esse in aliquo ubi, quo adepto quie-
sceret motus. Et sic accideret in motu celi
si consequeretur aliquam formam naturalem.
Oportet igitur dicere quod motus celi sit
ab aliqua substantia intelligente. Nam
finis huius motus non potest esse nisi quod-
dam bonum intelligibile abstractum,
propter quod movet substantia intelligens quae
movet celum, ut scilicet assequatur eius
similitudinem in causando, et ut explicet
in actu id quod in virtute continetur in illo
intelligibili bono, et precipue comple-
tio numeri electorum, propter quos omnia
alia esse videntur. Sic igitur erit duplex
ordo substantiarum spiritualium. Quaedam quidem erunt
motores celestium corporum et unientur
eis sicut motores mobilibus. Sicut
etiam Augustinus dicit in III de Trinitate quod omnia corpora
reguntur a deo per spiritum vitae rationalem. Et
idem habetur a Gregorio in IIII Dialogorum. Et sic
quaedam erunt fines horum motuum, quae
sunt omnino abstractae et corporibus non
unitae. Aliae vero unientur corporibus celestibus
per modum quo motor unitur mobili. Et
hoc sufficit ad salvandum intentionem
Platonis et Aristotelis. Et de Platone quidem
manifestum est. Platho enim, sicut supra
dictum est, etiam corpus humanum non dixit
aliter animatum nisi inquantum anima unitur
corpori ut motor. [illegible] vero Aristotelis. Et
de Platone quidem manifestum est quod non
possint in corporibus celestibus de virtuti-
bus animae nisi intellectiva. Intellectus vero

Nota

secundum ipsum nullius corporis actus est. Dicere autem ulterius quod corpora celestia hoc modo sint animata sicut inferiora que per animam vegetantur et sensificantur repugnat incorruptibilitati celestium corporum. Sic igitur negandum est corpora celestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur. Non est tamen negandum corpora celestia esse animata si per animationem nichil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in super Genesim ad litteram II. dicit. Solet enim queri utrum celi luminaria ista conspicua corpora sint an habeant rectores quosdam spiritus suos, et si habent utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur sicut animantur carnes per animas animalium. Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat ut patet quia patet. Secundum premissa dicendum est quod habent rectores spiritus a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus. ¶ Ad primum ergo dicendum quod corpus celeste attingit substantias spirituales in quantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus celestibus unitur per modum modum motoris. ¶ Ad secundum dicendum quod secundum opinionem Auerrois celum est compositum ex materia et forma sicut animal in inferioribus. Sed cum materia utrobique equivoce dicatur. Nam in superioribus corporibus non est posita ad esse sicut in inferioribus sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia nec indiget forma que dat ei esse cum sit ens actu. Sed que det ei motum solum et sic corpus celeste habet nobiliorem formam quam corpus humanum sed alio modo. Si autem dicatur sicut alii dicunt quod ipsum corpus celeste est compositum ex materia et forma corporali tunc ad hoc dici potest quod illa forma corporalis erat nobilissima in quantum est forma et actus quia implet totam potentialitatem materie. ita ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam. Et per hoc etiam patet solutio ad tertium. ¶ Ad quartum dicendum quod corpus celeste ex hoc quod movetur a spirituali substantia sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem et non aliter. ¶ Et similiter dicendum ad quintum et sextum. ¶ Ad septimum dicendum quod substantia spiritualis que movet celum habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus celi habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus celi est naturalis licet sit a substantia intelligente. ¶ Ad VIII dicendum quod probabiliter dicitur quod in imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus celeste. Quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato sed soli deo ut Augustinus dicit III de trinitate, tamen quod ei obediat ad nutum possit, sed tamen transmutationem localem est in nobis apparet in quibus statim ad imperium voluntatis additur etiam influxus virtutis, non apparet hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis. Quelibet enim virtus superioris ordinis licet sit finita in se et respectu sui superioris est infinita tamen respectu suorum inferiorum. Sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium per quorum productionem etiam si infinitum esset non minoraretur et similiter virtus substantie spiritualis que movet celum est infinita respectu motus corporalis unde non sequitur in ea fatigatio. ¶ Ad IX dicendum quod anima que movet animalia corruptibilia unitur eis secundum esse. Sed substantia spiritualis que movet celestia corpora unitur eis sed moventi tantum. Unde moventi partidens attribuit anime corruptibilis animalis ratione sui ipsius oportet enim quod moto corpore cum quo est unum secundum esse ipsa anima per accidens moveatur. Sed moventi per accidens attribuit motori inferioris orbis non ratione sui ipsius sed ratione mobilis in quantum scilicet inferior orbis movetur per accidens ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per accidens movetur quia orbis eius non defertur sed alios defert. ¶ Ad X dicendum quod super hoc invenitur Avicenna variare locutum. Ille enim de substantia orbis dixit quod ei est quod movet corpora celestia ut agens et finis quod quidem est valde erroneum presertim secundum eius opinionem qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum celum. Sic enim sequitur quod deus sit anima primi celi. Secundum in quod substantia que movet primum celum ut agens dicatur anima eius. Et ratio qua hoc dixit est valde insufficiens quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus et intellectum existimavit quod sit idem desiderans et desideratum quod non est simile. Nam cognitio cuiuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente. Desiderium autem fit secundum comissionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex se ipso non competeret ei quod moveretur ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum quod movet ut finis est aliud a desiderante quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit in commento XI metaphysice. Ponit

enim ibi duos motores: unum coniunctum
quem vocat animam, et aliud separatum qui
movet ut finis. Cum ex toto hoc non ha-
betur amplius quam quod substantia spiritualis uni-
tur corpori caelesti ut motor. ¶ Ad xi dicendum
quod corpora caelestia dicuntur esse animata quia substantiae
spirituales uniuntur eis ut motores et non ut
formae. Unde super VII Metaph. dicitur quod virtus
formativa seminis non agit nisi per calorem
qui est in semine, non ita quod sit forma eo-
rum sicut anima est in calore naturali, sed ita quod
sit ibi inclusa in corporibus caelestibus. ¶ Ad
xii dicendum quod corpus caeleste inquantum movetur
a spirituali substantia est instrumentum eius, et ita mo-
vet in virtute spiritualis substantiae ad causandum
vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in
virtute artis ad causandum archam. ¶ Ad
xiii dicendum quod ex illa ratione amplius haberi
non potest quam quod corpora caelestia a substanti-
is spiritualibus moveantur. ¶ Ad xiiii dicendum
quod secundum Damascenum quod caeli dicuntur enarrare
gloriam Dei, laudare vel exultare materialiter
inquantum sunt hominibus materia laudandi vel
exultandi. Similia enim inveniuntur in scrip-
turis de montibus et collibus et aliis inanima-
tis creaturis. ¶ Ad primum vero eorum quae
in contrarium obiciuntur dicendum quod Damascenus
removet corpora caelestia esse animata ita
quod substantiae spirituales uniantur eis ut formae
sicut corruptibilibus animalibus. ¶ Ad secundum
dicendum quod unus angelus deputatur ad custo-
diam unius hominis quamdiu vivit. Unum
enim est in genere si deputatur ad modum
caeleste corpus quod diu movetur. ¶ Ad
tertium dicendum quod si corpora caelestia sunt animata
spiritus eius praesidentes in societate an-
gelorum computantur. Unde Augustinus dicit
in Enchiridion: Nec illud quidem habeo certum utrum
ad societatem angelorum pertineant sol
et luna et cuncta sidera, quamvis nonnul-
lis lucida esse corpora non cum sensu vel
intelligentia videantur. ¶ Ad iiii dicendum quod
in hoc nulla dubitatio est si sequimur
opinionem Damasceni ponentis angelos
qui peccaverunt de numero eorum fuisse qui
corporibus corruptibilibus praefuerunt. Si
vero secundum sententiam Gregorii etiam de superioribus
aliqui peccaverunt, dicendum quod Deus eos
quos ad hoc ministerium deputavit custo-
divit a casu sicut et plures aliorum.
¶ Ad quintum dicendum quod non dicimus orationem promere
soli, tum quia substantia spiritualis non unitur corpori
solis ut forma sed ut motor tantum, tum ut
auferatur idolatriae occasio. ¶ Ad vi
dicendum quod secundum Philosophum in VIII Phys. motor caeli est
in aliqua parte eius et in toto, et sic non continet
gyrum caeli. Secus autem est de anima
quae dat esse corpori secundum totum et partes

Utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur

Septimo quaeritur utrum substantia spiritualis
corpori aereo uniatur. Et videtur quod sic.
Dicit enim Augustinus III super Gen. ad litteram et IX
de Civ. Dei quod daemones habent corpora
aerea. Sed daemones sunt substantiae spiritu-
ales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo uni-
tur. ¶ Praeterea Augustinus in libro de divinatione dae-
monum dicit quod daemones subtilitate
aerei corporis sensum humanum transcendunt.
Hoc autem non esset nisi aereo corpori natura-
liter unirentur. ¶ Praeterea medium non disparatur
ab extremis; sed in regione caelestium
corporum invenitur vita secundum ponentes
corpora caelestia animata. In regione autem
terrae invenitur vita in animalibus et plantis.
Ergo et in regione media quae est aeris
invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam
avium, quia aves ad modicum spatium aeris
super terram elevantur, nec videtur conveniens quod
totum aliud spatium aeris vacuum vita
remaneret. Oportet igitur ponere ut videtur
ibi esse aliqua etiam aerea animalia, ex
quo sequitur quod aliquae substantiae spirituales aereo
corpori uniantur. ¶ Praeterea nobilioris corporis
nobilior est forma. Sed aer est nobilius
corpus quam terra, cum sit formalior et subtilior.
Si igitur corpori terrestri scilicet humano unitur
substantia spiritualis quae est anima, multo for-
tius corpori aereo unietur. ¶ Praeterea eorum quae
conveniunt magis facilior est unio. Sed
aer magis videtur convenire cum anima
quam corpus commixtum quale est corpus
hominis, cum anima ut Augustinus dicit super Gen.
ad litteram: anima per aerem administrat cor-
pus. Ergo magis nata est uniri anima
corpori aereo quam etiam corpori commixto.
¶ Praeterea dicit in libro de substantia orbis motus (margin: Averrois)
circularis proprius est animae. Et hoc ideo quia
anima quantum est de se indifferens est ut
moveatur in omnem partem. Sed hoc etiam
videtur aeri convenire quia est cum levibus
levis et cum gravibus gravis. Ergo anima maxi-
me videtur aeri uniri. ¶ Sed contra anima est
actus corporis organici; sed corpus aereum
non potest esse organicum, quia cum non sit terminabile
termino proprio sed solum alieno, non est figura-
bilis. Ergo substantia spiritualis quae est anima non
potest corpori aereo uniri. ¶ Respondeo dicendum quod impossi-
bile est substantiam spiritualem corpori aereo uni-
ri, quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem quia
inter omnia alia corpora simplicia elementorum
sunt imperfectiora, cum sint materialia
respectu omnium aliorum corporum. Unde non est
conveniens secundum rectum ordinem rerum quod aliquod
simplex corpus elementare spirituali substantiae
uniatur ut forma. Secunda ratio est quia aer
est corpus simile in toto et in omnibus suis

ptibus Vnde si alicui parti aeris vni
tur aliqua spualis sba eadem rone
z toti aeri vniret' Et simlr cuilibet
alteri elemento qd vr absurdu Tcia
ro est qr sba spualis dupli'r alicui cor
pori inuenit' vniri Vno md ad exhi
bendu corpi motu sicut dcm est qd
corpib celestib spuales sbe vniunt'
Alio md ut sba spualis p corpus vnie
tur ad ppriam suaz opacom que e in
telligere sicut huana aia vnitur
corpi ut p sensus corpeos sciencias
acquirat Aeri aut sba spualis non
pt vniri neqz rone motus qr aere
cu naturalis motus ~~quide~~ q' cosequit'
forma eius nalem nc inueniut' aliqs
motus a' i toto aere aut i aliqua eius
pte qui no possit reduci i aliqua cam
corpalem Vn ex motu eius no appet
qd aliqua sba spualis ei vniat' neqz
eciā vnit' sba spualis corpi aereo ppt
pfectom intellectualis opacoīs corp9
em simplex no pt esse instrm sensus
ut pbat' i lo de aia vn relinqt' qd sba
spualis nullo mo corpi vniatur ¶ Ad
primu go dr qd ubicuqz Augu9 dicat de
mones hre aerea corpa no loquit'
assercdo qi ex sma ppria sz scdm opinoes
alioz Vnde ipe dicit i xxi de ci di Sut
quedaz sua ecia demonib corpa sicut
doctis hoib visu est ex isto aere crasso
atqz humido Si aut nulla quisqz hre cor
pa demones asserat no est de hac re
aut laborandu opasa inquisicōe aut
contem cōsa disputacōe certandu Et p
h pz solucō ad scdm ¶ Ad tciu dr qd i infe
riori regione s circa terram est locus mixto
rum elementorum corpa aut mixta qnto
magis adequalitate mixtois pueni
unt tanto magis recedunt ab extre
mis contrarioz Et sic quidam similitudine
cosequnt' celestiu corpm que sut sine ctr
rietate Et sic pz qd vita magis pt ee
i supma z infima regione qz i media
psertim cu istis inferiorib tanto pacius
est corpus ad vita qnto ppinquius fuit
equalit' coplexionis ¶ Ad qrtu dr qd
corpus aeris est nobilius qz terre sz cor
pus equalis complexionis e nobili
us vtroqz qr magis elongatu a ctra
rietate z hoc solu inueniut' sbe spuali
vniri in quo tame inferiora elementa
plus nate est habundare naliter adequali
tatem cōstituendaz ppter excessu actiue
virtutis i aliis elis ¶ Ad qntu dr qd aia
dicit' administrare corpus sum pacrem
qntu ad motu qr est susceptor motus
aliis corpib spissis ¶ Ad vi dr qd aer
no est indifferens ad omez motu sed
respectu quorudaz est leuis respe
ctu alioz grauis Vnde ex hoc no ha
betur qd sit pfectibile p aiaz Vtz

oms angeli differunt spe ab inuicem

Octauo quit' vtru oms angeli
differunt spe ab inuice Et vr qd
no dr Augu9 in Enchir Creatura rona
lis que in hoibus erat quia tota p eis
atqz suppliciis tota periret ex parte
repari meruit Ex quo sic arguitur
Si oms angeli ab inuice differet scdm
naturaz spei pluribus angelis irreparabilit'
cadentibus plures nature irreparabili-
periissent Sz hoc no patit' diuina pruden
cia ut aliqua natura ronalis ex toto
pereat ut pz i auctte inducta go non
oms angeli differunt ab inuicem scdm
natura spei ¶ Pr qnto sunt aliqua ppin
quiora deo in quo nulla est diuisitas
tanto minus sut diuisa Angeli aut or
dine nature ppinquiores sunt deo qz ho
mines Magis vo diuisa sunt ab inuice
que differunt nro et spe qz que differut
nro z conueniut in spe Cu igit' homines
no differant spe sz solu nro vr qd nec
angeli spe differunt ¶ Pr quecumqz
aliquoz in formali pncipio sciat ali
qua idem esse spe differencia vo i pncipio
materiali facit differre nro solum i ange
lis aut ipm esse se hz ut formale ad
essenciaz angeli vt sup dcm est Cu
igit' oms angeli conueniat i esse differ
rant spe sz nro solum ¶ Pr ois sba
subsistens creata est indiuiduu conten
tum sub aliqua na comi spei Ita qd si
indiuiduu sit compositu natura spei
pdicabit' de eo scdm rom compositi
Si vo indiuiduu fuit simplex na spei
pdicabit' de eo scdm simplicitatis rones
Angelus aut est sba creata sbsistens
Siue igit' sit compositus ex ma z forma
siue simplex oportet qd contineatur
eciā sub aliqua na spei Sz nature spei
no derogat qd possit hre plura sup
posita Simlr eciā nec indiuiduo sbe ea
rum derogat si habeat aliqd secum com
pari eadem spe go vr qd possibile sit
esse plures angelos vnius spei i ppe
tuis aut no differt esse z posse vt dr
i iii phicor go in angelis sut plura in
diuidua vnius spei ¶ Pr i angelis est
pfca dilectio michi liquet eis substanci
ali est ad pfectom dilcoīs pertinet
qd sint plures vnius spei pertinet ad per
fectom dilcoīs qr cu animalia vnius
spei nalr se inuicem diligunt Scdm
illud Eccli xiii Omne animal diligit sibi

simile · go i angelis sut plures vnius
spei ¶ p tantum sola spes diffinitur sm
Boetium quecunq; indiffinitione queniut
videntur in spe queniure · sz omnes angli
queniut i illa diffinitione quã damas
ponit i in^o li^o. Angelus est sba intel
lectualis semp mobilis libero arbitrio
incorpea deo ministrãs scdm grãz nõ
natura i mortalitate suscipiens · go
omnes angeli sut vnius spei ¶ p ange
li scdm ordinez nature sut ppinquio
res deo qz homines · sz ideo sunt tres
psone vnius nature scdm spem vr q
multo fortius i angelis sint plures
psone i natura spei vna quenientes
¶ p Gregorius dt q illa celesti patria ubi
plenitudo boni est · licz quedam data
sint excellenter nichil tn possidetur
singulariter omnia em i omnibus sunt ·
nõ equaliter quidem · qz aliqui aliis
sublimius possident que tn omnes hnt
Ro est go dria in angelis nisi scdm
magis z minus · sz magis z minus nõ
diuersificant spem · go angeli nõ diffe
runt spe ¶ p quecunq; queniut i spe
qz nobilius est q ponit sb spe q q
ponit sub gñe Est em dria specifica
formalis respectu gñis Sz omnes an
geli queniut in spe ¶ p si aliqd genus
diuidatur p duas drias quarz vna altera
sit imperfectior magis est multiplicabilis
q pfectior Sicut irronale p plures spes
multiplicatur q ronale Sba aut spualis
diuiditur p immutabile z nõ mutabile
mutabile aut est corpi imperfectius i
spualibus sbis Cum igitur sba spualis
vnibilis corpi · s · anima huana nõ di
stinguatur i multas spes multo fortius
sba spualis nõ vnibilis · s · angelus
nõ multiplicatur p multas spes ¶ p
Bonifacius papa dicit q ministrationes i
ecclia militanti adsunt exemplo celestis
milicie i qua angeli diffiniunt i ordine
et ptate Sz i ecclia militante dñatur
diuinis z ptatis nõ faciunt homines differre
scdm spem · go nec in celesti milicia an
gelorum angeli spe drunt etiã qui sunt
diuersorum ordinum vel yerarchiarum ¶ p sicut
inferiora elementa sut ornata plantis
z animalibus z celum sydereum stellis et
sole z luna · Ita etiam celum empireum or
natum est angelis · Sz in plantis z aiali
bus inueniuntur multa eiusdem spei Sib
etiam vr q omnes stelle sint vnius spei
qz conueniunt i vna forma nobilissima
que est lux · go vr pari rone q vel omnes
angeli · vel aliqui queniat i vna specie
Hoc nõ est nisi qz i eis nõ est materia

i nobilissimo conueniunt

sz remotio matie · nõ solu tollit pluri
talitem indiuiduorum sz etiã vnitatez
qz indiuiduu nõ ponitur sub spe nisi
p materiaz qz materia est indiuiduationis
principiu Si go natũ est poni angelos
esse indiuidua quedam · pari etiã rone
poni potest q sint plures i vna specie
¶ p in his que sut separata a materia idem
est intelligens z intellectus scdm phm
Si igitur angeli essent sine materia idem
esset angelus intelligens z angelus
intellectus Sz quilibet angelus intelli
git aliu quelibz go sequitur q nõ esset
nisi vnus angelus q est flm Non e
ponendu q angeli sint sine materia
et ita necz ponendu est q omnes angeli
drunt spe ¶ p nus est spes qntitatis
q nõ est sine materia Si go i angelis nõ
esset materia nõ esset i eis nus q e flm
go idem q prius ¶ p in his que sunt
sine materia nõ est multiplicatio nisi
scdm causam et causatu vt Rabi moy
ses dt · Si igitur angeli sut sine materia aut
nõ est i eis multitudo · aut vnu est cã
alterius quorum vtrumq; est flm · go idem
q prius ¶ p creature adeo st condite
ut i eis diuina bonitas repntetur · sed
i vna spe angeli repntatur diuina boni
tas pfectius q in vna spe hominis Ro
ergo oportet pone plures spes ange
lorum ¶ p diuise spes scdm drãm specifi
cam drunt que ex opposito diuiduntur
Ro pnt aut designari tot differentie spe
cifice opposite qnta ponitur multitudo an
gelorum Ro go omnes angeli drunt specie
¶ Sz qtra si aliqui angeli spe queniat
maxime hoc videtur de illis qui sunt vnius
ordinis nõ queniut spe cu in eodem or
dine sint primi medij z vltimi · vt dyo
dt · x · ca · an · cel'. Spes aut nõ pt de
suis indiuiduis scdm prius z posterius
vt dicitur in iij^o metha · nõ go sut plures
angeli vnius spei ¶ p illa sola videntur
multiplicari scdm numerum i vna spe que
sunt corruptibilia ut nã spei que nõ
pt conseruari i vno conseruetur in pluribus
Sz angeli sunt incorruptibiles · go nõ
sut plures angeli vnius spei ¶ p multi
plicatio indiuiduorum i vna spe est p diui
sione matie Sz angeli st imateriales ·
Contra vt Augus dt · xij · conf · ca^a est ipe
nichil angeli aut ipe dm · go i angelis
nõ est multiplicatio indiuiduorum i eade
spe ¶ Ro dicendum q circa hanc questionem
diuersimode aliqui sut locuti · Quidam
em dixerunt ex omnes spuales sbe sut
vnius spei Alij vo q omnes angeli vnius
ierarchie aut etiã vnius ordinis Alij

autem quod omnes angeli ab invicem specie differunt. Et hoc michi videtur propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantie eorum. Necesse est enim dicere quod etiam sint forme simplices subsistentes absque materia ut supra habitum est vel sint forme composite ex materia et forma. Si autem angelus est forma simplex abstracta a materia impossibile est etiam fingere plures angelos unius speciei. Quia quecumque forma quantumcumque materialis et infima si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum non remanet nisi una in specie una. Intelligatur enim albedo absque omni subiecto subsistens, et non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus quod hec albedo non differt ab illa nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto. Et similiter si esset humanitas abstracta non esset nisi una tantum. Si vero angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere quod materie diversorum angelorum sint aliquo modo distincte. Distinctio autem materie a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materie, et hoc est secundum habitudinem ad diversos actus. Cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum ordinem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis. Et hoc modo materia inferiorum corporum que est potentia ad esse differt a materia celestium corporum que est potentia ad ubi. Secunda autem distinctio materie est secundum divisionem quantitatis prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea que sub aliis dimensionibus est. Et prima quidem materie distinctio facit diversitatem secundum genus, quia secundum philosophum in v metaphysice genere autem differunt secundum materiam diversa. Secunda autem distinctio materie facit diversitatem individuorum in eadem specie. Hec autem secunda distinctio materie non potest esse in diversis angelis cum angeli sint incorporei et omnino absque dimensionibus quantitatis. Relinquitur igitur quod si sint plures angeli compositi ex materia et forma quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modum et ita sequitur quod non solum specie sed etiam genere differunt. Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi, quoddam separatum scilicet deus qui est sicut dux in exercitu, et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde apostolus dicit Rom. xiii. Que a deo sunt ordinata. Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participent quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens. Conveniunt enim in natura speciei et differunt secundum principia individualia diversa accidentia que per accidens se habent ad naturam speciei. Que vero autem specie differunt ordinem habent per se et secundum essentialia principia. Inveniuntur enim in speciebus rerum una habundantior super aliam sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in viii metaphysice. In istis autem inferioribus que sunt generabilia et corruptibilia, que infima pars universi minus participat de ordine, inveniuntur non omnia diversa habere ordinem per se. Sed quedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi scilicet in corporibus celestibus non invenitur ordo per accidens, sed solum per se, cum omnia corpora celestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna et sic de aliis. Multo igitur magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquitur quod omnes angeli ab invicem specie differunt secundum maiorem et minorem perfectionem formarum simplicium ex maiori vel minori propinquitate ad deum qui est actus purus et infinite perfectionis. Tertia vero ratio sumitur ex perfectione nature angelice. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nichil deest ei eorum que ad ipsum pertinent. Et hec quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim qui est in supremo perfectionis nichil deest eorum que pertinent ad rationem totius esse. Prehabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter ut Dionysius dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum que continet generabilia et corruptibilia perfectum invenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationem individuationis sue. Non autem quicquid pertinet ad rationem sue speciei cum natura sue speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet non solum in aliquibus animalibus generabilibus in quibus unum indiget alio sue speciei ad adiutorium, sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualitercumque generatis in quibus mas indiget femina sue speciei ad generandum, et ultimius in omnibus generabilibus et corruptibilibus in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei ut natura speciei que non potest perpetuo conservari in uno individuo propter eius corruptibilitatem conservetur in pluribus.

In parte aut suprori vniuersi iuenitur altior gradus pfecconis in quibus vnu indiuiduu ut sol sic est pfectu ut nichil ei desit eorum que ad ppriam spem ptinent. vnde et tota nat a specie includitur sub vno indiuiduo. et sicut est de aliis corporibus celestibus. multo igitur magis in suprema pte rerum creatarum que est deo ppinquissima .s. in angelis hec pfecco inuenitur ut vnum indiuiduu nichil desit eorum que ad totam spem ptinent. et sic no sint plura indiuidua in vna spe. Deus vo qui est in summo pfeccionis. tamen nullo alio conuenit no solum in spe sed nec in genere nec in aliquo pdicato vniuoco. ¶ Ad p^m q^o d^r. q^d Augus loquitur ibi de natura angelica et humana. no sedm q^d considerantur in esse nali. sed sedm q^d ordinatur ad btitudinem. Sunt enim aliqui in na angelica et humana pdiderunt qui tamen aut ad ordinem btitudinis natura humana deducitur contra totam angelica quia tota natura angelica vno mo nata est puenire in btitudinem ul a beatitudine deficere irreparabiliter .s. statim a prima electioni. Natura vo humana pdeat per successum temporis. Et ideo loquitur ibi Augus de omnibus angelis sicut de vna natura ppter vnu modu ordinis ad btitudinem licet differant sedm spem nature. ¶ Ad secdm d^r. q^d tamen inquiritur de eadem ul quae menda spei est consideratio de rebus sedm naturas ipsarum. et sedm hoc no est loquendu de omnibus angelis sicut de na vna deo ppinquissima. sed solus primus angelus erit sedm hoc natura deo ppinquissima in qua quidem natura est minima diuisitas quia nec sedm spem nec sedm num. ¶ Ad tertiu d^r. q^d ipm esse se hz ut actus. tam ad naturas compositas q^m ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis tam compositis spes no sumitur ab ipso esse sed a forma quia spes pdicatur in quid est. esse aut ptinere vr ad questionem an est. Vnde nec in suis substanciis angelicis spes sumitur sedm ipm esse sed sedm formas simplices subsistentes quarum diuersitas est sedm ordinem pfeccionis. ut dcm est. ¶ Ad quartu d^r. q^d sicut forma que est in sbo ul materia indiuiduatur p hoc q^d est in hoc. Ita forma separata indiuiduatur p hoc q^d est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit comunitatem vlis q^d pdicatur de multis ita no posse esse in aliquo. Sicut igitur hec albedo no phibetur hre sub se multa

indiuidua ex hoc q^d est albedo q^d ptinet ad rationem spei. sed ex hoc q^d est in hoc. q^d ptinet ad rationem indiuidui. Ita natura alicuius angeli no phibetur esse in multis ex hoc q^d est natura in tali ordine rerum q^d ptinet ad rationem spei. sed ex hoc q^d no est nata recipi in aliquo sbo q^d ptinet ad rationem indiuidui ¶ Ad quintu d^r. q^d cum affectio sequatur cognicionem quanto cognitio est vlior tanto affectio eam sequens magis respicit comune bonum. et quanto cognitio est magis ptcularis tanto affectio ipsam sequens magis respicit priuatum bonum. vnde et in nobis priuata dileccio ex cognicione sensitiua exoritur. Dileccio vo comunis et absoluti boni est ex cognicione intellectiua. Quia igitur angeli quanto sunt altiores tanto hnt sciam magis vniuersalem. ut dyo^s d^c xii. ca. an. ier^e. Ideo eorum dileccio maxime respicit comune bonum. Magis igitur diligunt se inuicem si spe differunt q^d magis ptinet ad vniuersi pfeccionem. ut ostensum est. q^m si in spe conuenirent q^d ptinet ad bonum priuatum vnius spei ¶ Ad vi. d^r. q^d sbas separatas no pt anima nra corpi vnita sedm essencias earum intelligere. ut sciat de eis q^d sunt quia earum essencie excedunt genus sensibilium naturarum et earum pporcionem ex quibus intellectus nr cognicionem capit. Et ideo sbas separata no pt diffiniri a nobis ppe sed solum p remocionem ul aliquam opacionem ipsarum. Et hoc mo damasce^s diffinit angelum no diffinicione ptinente ad spem spalissimam. sed ad genus subalternu q^d est genus et spes vnde diffiniri pt ¶ Ad vii. d^r. q^d modus distinccionis psonarum diuinarum est ex absque essencie diuisitate q^d no patitur natura creata. Et ideo no est hoc ad q^m tenendum in creaturis ¶ Ad viii. d^r. q^d magis et minus dupliciter accipitur. Vno mo sedm diuersum modu pticipacionis vnius et eiusdem forme sicut magis album dicitur magis clarum q^m minus album. Et sic magis et minus no diuersificant spem. Alio mo dicitur magis et minus sedm gradus diuersarum formarum. Sicut albuz dicitur magis clarum q^m rubeum et viride. et sic magis et minus diuersificant spem. Et hoc mo angeli differunt in donis spualibus nalibus sedm magis et minus ¶ Ad ix. d^r. q^d id q^d constituit in spe est nobilius eo q^d constituit in genere sicut determinatu indeterminato hz enim se determinatum ut actus ad potenciam no aut ita q^d semp illud q^d constituit

ad indeterminatu

in spē ad nobiliorē naturā ptineat
vt pz i spēbus aīaliū irronaliū
Non eīn constituit̃ huiꝰ spēs p ad
ditōm alicuius nature nobilioris s
nature sensitiue que est nobilissi
ma i eis · s3 p determinatōm ad diuersos
gradus i illa natura Et simlr dr̃
est de intellectuali q̄ est comune i ange
lis ¶ Ad x · dr̃ q̄ hoc nō videt̃ eē
vlat̃ vn̄ q̄ imperfector dīu gnīs i plures
spēs multiplicet̃ Corpus eīn diuidit̃
p animatū 7 inanimatū · plures tamen
videnť esse spēs aīator corpm̄ q̄ i
aīator · precipue si corpa celestia sint
aīata 7 oīs stelle ad inuicē spē
differūt Et 3 i planetis 7 aīalibus
est maxima diuersitas spēr ut cum
cuiꝰ rei veritas inuestiget̃ · Conside
randū est q̄ dyoꝰ platonicis q̄ trariaz
sniaz pferre videt̃ · Dicit eīn platoni
ci q̄ sbē que sunt p̄mo vni ꝓpinquio
res q̄ sūt numerosiores mīn · Dyoꝰ vō dicit
xiiii ca · angel · ierar · q̄ angeli omē
materialem multitudinē transcendūt
vtrūq3 aūt verū esse · aliqs pt ex re
bus corporalib3 percipe · in quib3 q̄nto
corpus aliqd inuenit̃ supius tanto
minꝰ h3 de materia s3 i maiore q̄ntitatē
extendit̃ · Vn̄ celū minꝰ quodāmō sit de
q̄ntitatis gtinue · scdm q̄ punctū co
stituit vnitas 7 punctus lineam / ut
more platonicor loquamur · ita est eciā
i tota rer vniuersitate quia q̄nto aliq
sunt superiora i entib3 tanto plus hnt
de formali multitudine que attendit̃
scdm distinctōm spēr 7 i hoc saluat̃
dcm̄ dyo · minꝰ aūt de multitudine
mālis que attendit̃ scdm distinctōm
indiuiduor i eadem spē in quo saluat̃
dcm̄ platonicor · Et aūt est vna sola spēs
r̃alis ronalis multis exntib3 i r̃ona
liu aīaliu · ex hoc puenit q̄ aīal
ronale constituit̃ Ex hoc q̄ natura cor
pea attingit i suo supmo narm sbāz spi
ritualiu i suo infimo · Supmus aūt gra
dus alicuiꝰ nature vel eciā infimus est
vnus tm̄ quāuis posset dici plures
esse spēs ronaliu aīaliu · Si quis po
nerēt corpa celestia aīata ¶ Ad xi · dr̃
q̄ hoīes gtinent̃ int creaturas cor
ruptibiles que sunt infima ps vniuersi
in qua inueniunt̃ aliqua ordinata nō
solū p se s3 eciā p accidens Et ideo in
ecclia militante diuersitas scdm pōm
7 ordinē nō diuersificat spēm · Sed aūt
est i angelis qui sūt supma ps vniuer
si vt dcm̄ est · Est aūt i hoīb3 angelor
similitudo nō p se · s3 quale esse cōtingit

vt dcm̄ est ¶ Ad xii · dr̃ q̄ ornamēta
tre 7 aque q̄ corruptibilia sūt requi
runt multitudinē 7 i eadem spē vt
dcm̄ est Corpa aūt celestia eciam sūt
diuersar spēr vt dcm̄ est · lux eīn non
est forma sbālis eor cum sit quali
tas p se sensibilis q̄ de nulla forma sb
stantiali dici pt 7 ppterea nō est eiusdē
rōis lux i omib3 q̄ pz ex hoc q̄ diuersor
corpm̄ superior radij diuersos hnt effectus
¶ Ad xiii · dr̃ q̄ indiuiduatio i ange
lis nō est p materiaz s3 p hoc q̄ sūt forme
p se subsistentes que nō sūt nate esse
in sbō vel materia vt dcm̄ est ¶ Ad xiiii ·
dr̃ q̄ antiqui phi posuerūt q̄ cognoscens
deb3 esse de natura rei cognite · Vnde
Empod · dixit · q̄ terram tra cognoscimꝰ
7 aquā aqua Et ad hoc excludendū Arestoteles
posuit q̄ virtus cognoscitiua i nobis est
put est i potentia est denudata a naturā
cognoscibiliū sicut pupilla Et tamē
sensus i actu est sensatū i actu in q̄ntū
sit sensus in actu p hoc q̄ informat̃
spē sensibilis Et eadem rōne intelle
ctus i actu est intellctū · in q̄ntū informat̃
p spēm intelligibilem Non eīn
lapis est i aīa · s3 spēs lapidis vt
ipse dicit Ex hoc aūt est aliud intelli
gibile in actu q̄ est a materia separatum
Et ideo dicit q̄ in hijs que sūt sine mā
idem est intellectus 7 q̄ intelligit̃ · non
g° oportet q̄ angelus intelligens sit
idem in sbā q̄ angelus intellectus si sūt
i materiales · Sz oportet q̄ intellectus v
nius formet̃ p similitudinē alterius
¶ Ad xv · dr̃ q̄ nūs qui causat̃ ex diuisi
one cotinui est spēs q̄ntitatis et est
tm̄ in sbīs materialib3 s3 in sbstancijs
est multitudo que est de transcenden
tib3 scdm q̄ vnū 7 multa diuidunt
ens 7 hec multitudo consequit̃ distinc
tōm formalem ¶ Ad xvi · dr̃ q̄ dicitur
est causa 7 causatū ponit̃ a quibus
dem illud · sbās separatas · in q̄ntū p hoc
ponit puenire diuersos gradus i eis
put causatū est infra suaz causam
Vnde si ponimꝰ diuersos gradus i sb
stancijs i materialib3 ex ordine diuine
sapie causantis remanebit eadē in
distinctionis rō · eciā si vna ear nō sit
causa alterius ¶ Ad xvii · dr̃ q̄ quelib3
natura creata cū sint finita non ita
p se represētat diuinā bonitatē sicut
multitudo naturar ex q̄ q̄ i multis na
turis multipliciť gtinet̃ comphendit̃
i deo vnite Et ideo oportuit esse plures
naturas i vniuerso 7 eciā in substancijs
angelicis ¶ Ad xviii · dr̃ q̄ oppositio

dicitur constituentia diuisas species accipi-
endum priorem et imperfectum uel excedens et ex-
cessum sicut est etiam in numeris et sicut se
habet animatum et alia huiusmodi. **Utrum in-
tellectus possibilis sit unus in omnibus**

Nono queritur utrum intel- hominibus
lectus possibilis sit unus in om-
nibus hominibus. Et uidetur quod sic. Dicit enim Augustinus
in libro de quantitate anime: Si dixero multas
esse animas ipse me ridebo. De risibile
ergo uidetur esse multas animas intellectiuas
¶ Praeterea in hiis que sunt sine materia est unum
tantum indiuiduum in una specie ut ostensum est.
Sed intellectus possibilis in anima intelle-
ctiua cum sit substantia spiritualis non est compo-
situs ex materia et forma ut prius ostensum
est. Ergo est una enim anima intellectiua
siue intellectus possibilis in tota specie
humana. Sed dicebat quod etsi anima intel-
lectiua non habeat materiam ex qua sit.
habet tamen materiam in qua est scilicet corpus
secundum quorum multitudinem multiplicatur
anime intellectiue. ¶ Sed contra: remota
causa remouetur effectus. Sed si multi-
plicatio corporum est causa multitudinis
animarum remotis corporibus non possunt multe
anime remanere. ¶ Praeterea indiuiduatio fit
secundum determinationem principiorum essentie
aliud. Sicut enim de ratione hominis est
ut componatur ex hac anima et hoc cor-
pore. Ita de ratione Sortis est ut com-
ponatur ex hac anima et hoc corpore ut patet
per philosophum in vii metaphysice. Sed corpus non
est de essentia anime. ergo impossibile
est quod anima indiuiduetur per corpus
et ita non multiplicabuntur anime secundum
multitudinem corporum. ¶ Praeterea Augustinus dicit
contra Felicianum: Si originem animantis
potentie requiramus prior est anima
Ade et ex hac cursus nata uidetur
consobole et loquitur de anima per quam
animatus est Adam. Ut statim subdit. Ex
quo uidetur dicere quod sit eadem anima in Ade
et filiorum et eadem ratione in omnibus hominibus.
¶ Praeterea si intellectus possibilis est alius in me et alius
in te. oportet quod res intelligatur esse
alia in me et alia in te cum sit res intellecta
in intellectu. et ita res intellecta numeratur
per numerationem indiuiduorum hominum. Sed omnia
que numerantur per numerationem indiuiduorum
habent rem intellectam communem. Et sic rei
intellecte erit aliqua res intellecta in infi-
nitum quod est impossibile. Non ergo est alius
intellectus possibilis in me et in te. ¶ Praeterea
si non esset unus possibilis intellectus
in omnibus hominibus cum contingit scientiam
a magistro in discipulo causari oportet
quod uel eadem numero scientia que est in magistro
defluet ad discipulum sicut calor ignis
causat calorem in lignis. uel quod addi-
scere non esset aliud quam reminisci. Si enim
discipulus habeat antequam addiscat scientiam
addiscere esset reminisci. Si uero non habeat
prius aut acquirit eam existentem prius
in alio scilicet in magistro aut non existentem prius
in alio. Et sic oportet quod ideo de nouo cau-
setur ab alio. Hec autem tria sunt impossi-
bilia. Cum enim scientia sit accidens non potest eadem
numero transire de subiecto in subiectum. Et una ut
Boetius dicit accidentia corrumpi possunt trans-
mutari non possunt. Similiter etiam impossibile
est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo
tum quia scientia non est qualitas actiua. tum
quia uerba que magister profert solum excitant
discipulum ad intelligendum ut dicit Augustinus
in libro de magistro. Quod autem addiscere sit re-
minisci est contra philosophum in i posteriorum. Non
est ergo alius et alius intellectus possi-
bilis in omnibus hominibus. ¶ Praeterea omnis uirtus
cognoscitiua que est in materia corporali
cognoscit ea tantum que habent affinitatem
cum natura in qua est sicut uisus tantum
cognoscit colores qui habent affinitatem
cum pupilla que est susceptiua colorum
propter suam diaphonitatem. Sed intellectus
possibilis non est susceptiuus eorum
tantum que habent affinitatem uel in toto cor-
pore uel in quacumque parte eius. intellectus
ergo possibilis non est uirtus cogno-
scitiua in materia corporali neque in toto
corpore neque in aliqua parte eius. ergo non
multiplicatur secundum multitudinem corporum
Hoc non est nisi quia est corporis forma. Sed
non potest esse corporis forma cum sit compo-
sita ex materia et forma. non potest esse ali-
cuius forma ut [illegible] ponit. Compo-
situm enim ex materia et forma non potest esse
alicuius forma. ergo anima intellectiua siue
intellectus possibilis non potest multipli-
cari secundum multitudinem corporum. ¶ Praeterea super
Cyp. Augustinus dicit quod dominus prohibuit disci-
pulis ne in ciuitatem Samaritanorum in-
trarent propter peccatum scismatis quia a re-
gno dei recesserunt decem tribus in Samari-
a. Caput ibi regum post modum consti-
tuentes. Idem autem populus erat tempore
Christi qui prius fuerat. Sicut autem se habet populus
ad populum sicut homo ad hominem. et
anima ad animam. ergo ~~una~~ ratione eadem
una anima est in eo qui prius fuit et in alio
qui post sequitur et sic per eandem rationem
eadem anima erit in singulis hominibus.
¶ Praeterea magis dependet accidens a subiecto quam
forma a materia. cum forma det esse ma-
terie simpliciter. accidens autem non det esse ~~ma-
terie~~ simpliciter subiecto. Sed unum potest esse accidens

i multis sb'is sicut vnu tpus est i multis motib, vt Augus dicit. g° multo magis vna aia pt esse multor corpm et sic no oportet ee multos intellcus possibiles ¶ p aia intellcti ua vtuosior est q negatiua Sz aia negatiua potens negare aliq extra corpus cui est forma Dicit eni Augus i xij. iuxta q radij visuales vegetant ab aia videntis etia longe pducti usq ad rem visam. g° multo magis aia intellctiua pt pficere alia corpa pt corpus in quo est ¶ p si intellectus possibilis multiplicaret sedm multitudine corpm oportet q spes intelligibiles que sunt i intellcu possibili i me et i te sedm multitudine corpm multiplicent Sz ab omib, formis intellctis p intellcm possibile pt abstrahi aliqua intencio intellca comis et eadem rone cum illa intencio intellecta multiplicet sedm multitudine intellcus possibilis erit abstrahe aliam intencom intellcam i infinitum hoc aut est impossibile. g° est vnus intellcus possibilis i omib, ¶ p omis homines consentiut i pricipis Sz hoc no esset nisi id quo cognoscut pma pricipia esset vnu comue i omib, hoib, huius aut est intellcus possibilis est igit vnus intellcus possibilis in omib, ¶ p nulla forma individuata et multiplicata p materia est intellca i actu Sz intellcus possibilis cu actu intelligit est intellcus. et intellcus i actu est intellcm i actu. vt d'r m° de aia Sicut aut sensus i actu est sensatum i actu. g° intellcus possibilis non est individuatus neq multiplicatus per materiam corporalem. et ita deus e vnus i omib, ¶ p receptu est in recipiente p modu recipientis Sz spes intelligibilis recipit i intellcu ut intellca i actu et non individuata p materia g° intellcus possibilis no est individuatus p materia. g° neq multiplicatur p multitudine materie corporalis ¶ p intellcus possibilis cuia Sortis ul platonis intelligit essencia sua cu intellcus in se ipm reflectat g° ipa essencia intellcus possibilis est intellca in actu Sz nulla forma individuata et multiplicata p materia est intellca i actu. g° intellcus possibilis no individuat et multiplex p materia corporalem et sic relinquit vnus intellcus possibilis i omib, ¶ Ergo terra est q d' Apok. vii. Post hec vidi turbam qua dinumare nemo poterit Turba aut illa no erit hom viuencu sz aiar a corpe absolutar g° sit multe aie intellctiue no solum unite cu corpori vniuit sz etiam a corpib, absolute ¶ p Augus d' ytm confessionu: cum fingere quasi sicut plerique volunt esse i mundo aiam qualem Et postea sb'dit. Cum talia p omnia opugnanda p dicamus. Est g° improbabile q sit vna aia omn ¶ p magis est alligata aia intellctiua corpi humano q corpi celesti motor eius Sz Com d' i m° de aia Et si essent plura corpa mobilia essent plures motores i corpibus celestib,. g° magis cu sint multa corpa humana erunt multe aie intellctiue et no vnus tm intellcus possibilis ¶ Ro d'r. q ad euidencia huius qonis oportet p intelligere quid intelligat noie intellcus possibilis et agentis Sciendu est aut q Aristoteles pcessit ad considerandu de intellcu p similitudine sensus Ex parte aut sensus cu inuenimus quq sencientes i potencia quq i actu. oportet pone i nobis aliqua virtutem sensitiua p qua sim9 sencientes i potencia quam oportet esse i potencia ad spes sensibiliu et nulla earu hre actu in sua essencia Aliogn si sensus hret i actu sensibilia. sicut antiqui phi posuint sequeretur q semp essem9 sencientes i actu Similit' cu inuenim quq intelligentes i actu quq i potencia. nccce est pone aliqua virtutem p qua sim9 intelligentes i potencia. que quidem i sua essencia et natura nohz aliqua de naturis rez sensibiliu quas intellige possimus Sz sit in potencia ad omia Et ppt h' vocat possibilis intellcus Sicut et sensus sedm q est i potencia. posset vocari sensus possibilis Sensus aut q e i potencia reducit in actu p sensibilia actu que sunt extra aiam Vnde no est nccce pone sensum agente et similit' no esset nccce pone intellcm agentem si vlia que sut intelligibilia actu pse subsisterent extra aiam sicut posuit platho Sz q Aristoteles posuit ea no subsiste nisi in sensibus que no sunt intelligibilia actu. nccce huit pone aliqua virtutem que faceret intelligibilia i potencia. esse intelligibilia i actu abstrahendo spes rez a materia et condicomb, indi

individualibus. Et hec virtus vocatur intellectus agens. De intellectu quoque possibili Averroys in commento iii^o de anima posuit quod est quedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, secundum quod continuatur nobiscum per fantasmata. Et ideo esset unus intellectus possibilis omnium. Et quamvis hec positio sit contraria fidei, falsa est, unde tollit enim premia et penas future vite. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophie. Consimiliter autem supra in sermone substantie spiritualis ~~substantie spiritualis~~ ad corpus unibilis agetur. Quod secundum hanc positionem sequetur quod nullus homo per eius intelliget aliquid. Sed dato disputationis gratia quod aliquis homo per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant.

Primo quidem quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequetur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque. Sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur quod eadem visio esset utriusque, quod penitus est omnino impossibile. Nec potest dici quod intelligere unum sit aliud ab intelligere duo per diversitatem fantasmatum, quia fantasma non est intellectum in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse unum. Unde diversitas fantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione, et sic non potest diversificare ipsam. Secundo quia impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi habent, sequeretur quod duo equi essent unus equus, quod est impossibile. Et propter hoc in vii^o methaphisice dicitur quod principia speciei secundum quod sunt determinata constituunt individuum, ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, diffinitio huius hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cuiuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis eiusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur cognoscitur per propriam ~~rationem~~ operationem speciei consequentem. Dicimus enim esse verum aurum quod habet propriam operationem auri. Propria autem operatio humane speciei est intelligere. Unde secundum hanc operationem ponit philosophus ultimam hominis in x. ethicorum felicitatem. Huius autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa vel vis appetitiva sensitiva que participat aliqua ratione, cum hee vires non habeant operationem nisi per organum corporale; intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut in iii^o de anima probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur, non autem intellectus passivus, ut Averroys fingit. Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse. Tertio sequetur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a fantasmatibus abstractas in nobis, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt, quia iam cum multi homines precesserint multa intelligentes, sequetur quod respectu omnium illorum que illi scieverunt sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum, quia nichil recipit quod iam habet. Ex quo ulterius sequetur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, quod scire in nobis non sit nisi reminisci. Quamvis et hoc ipsum secundum se inconveniens videatur quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per fantasmata, cum superiora mentibus non indigeant inferioribus ad suam perfectionem. Sicut enim inconveniens esset dicere quod corpora celestia non perficiantur in actu accipiendo ~~a fantasmatibus~~ a corporibus inferioribus, similiter et multo amplius est ~~intelligere~~ impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu accipiendo a fantasmatibus. Manifestum est etiam quod hec positio repugnat verbis Aristotelis. Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili, statim a principio nominat eum partem anime, dicens: De parte autem anime qua cognoscit anima et sapit. Volens autem inquirere de natura intellectus possibilis premittit quandam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus anime subiecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum. Et hoc est quod dicit: sive separabili existente sive inseparabili secundum magnitudinem sed secundum rationem. Ex quo apparet quod utrolibet horum ponatur, stabit sententia sua quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si predicta positio vera esset. Unde predicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam subdit quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima. Et multa alia huiusmodi ex quibus manifeste datur intelligere quod intellectus possibilis sit aliud.

anime et non sit substantia separata ¶ Ad primum
ergo dicendum quod Augustinus intelligit de sensibile esse
quod ponant diuersorum hominum anime multe
tantum ita quod numero et specie differant Et precipue
secundum opinionem platonicorum qui super omnia
que sunt vnius speciei posuerunt vnum aliquid
quasi commune subsistens ¶ Ad secundum dicendum quod
angeli sicut non habent materiam in qua sint
ita non habent materiam ex qua sint Et ideo an-
geli non possunt esse multi in vna specie sed anime
multe possunt esse vnius speciei ¶ Ad tertium dicendum
quod sicut corpus se habet ad esse anime ita ad
eius indiuiduationem quia vnumquodque secundum
idem est vnum et ens. Esse autem anime acquiritur
ei secundum quod vnitur corpori cum quo simul con-
stituit vnam naturam cuius vtrumque est pars
et tamen quia anima intellectiua est forma
transcendens corporis capacitatem habet esse
suum eleuatum super corpus Vnde destru-
cto corpore adhuc remanet esse anime Et sic
secundum multiplicationem corporum multiplicantur
anime et ita remotis corporibus adhuc rema-
net multitudo animarum ¶ Ad quartum dicendum quod licet
corpus non sit de essentia anime tamen anima
secundum suam ~~animam~~ essentiam habet habitudinem
ad corpus in quantum hoc est ei essentiale
quod sit corporis forma Et ideo in diffinitione
anime ponitur corpus Sicut igitur de ratione
anime est quod sit forma corporis Ita de ratione
huius anime in quantum est hec anima quod habeat
habitudinem ad hoc corpus ¶ Ad quintum dicendum quod
Augustinus ibi loquitur de suppositione opinionis
ponentium esse vnam animam vel mentem ut
ex precedentibus patet ¶ Ad vi dicendum quod in hac ratione
precipuam vim videtur Auerroys constituere
quia videlicet sequeretur ut ipse dicit Si intel-
lectus possibilis non esset vnus in omnibus
quod res intellecta indiuiduaretur et numeraretur
per indiuiduationem et numerationem singularium
hominum Et sic esset intellecta potentia et
non in actu. Ostendendum est igitur primo quod ista
inconuenientia non minus sequuntur ponentibus
intellectum possibilem esse vnum quam ponenti-
bus ipsum multiplicari in multis Et primo
quidem quantum ad indiuiduationem. Manife-
stum est quod forma existens in aliquo indiuiduo
eadem ratione indiuiduatur per ipsum siue sit
vnum tantum in vna specie sicut sol siue multa in
vna specie sicut margarite In vtroque
enim est claritas indiuiduata. Oportet enim
dicere quod intellectus possibilis sit quoddam in-
diuiduum singulare Actus enim singula-
rium est. Siue igitur sit vnus in vna specie
siue multi eadem ratione indiuiduabitur
res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplica-
tionem manifestum est quod si non sint multi intel-
lectus possibiles in specie humana Cum tamen
multi intellectus in diuerso quorum multi

intelligunt vnum et idem Remouebitur
ergo eadem dubitatio vtrum res intellecta
sit vna vel plures in diuersis Non ergo per hoc
potest probare suam intentionem quia sua posi-
tione posita adhuc eadem inconuenientia re-
manebunt Et ideo ad huius solutionem con-
siderandum est quod si de intellectu loqui opor-
teat secundum similitudinem sensus ut patet
expresse Aristoteles in libro de anima. Oportet
dicere quod res intellecta non se habet ad intelle-
ctum possibilem ut species intelligibilis
quo intellectus possibilis sit actu sed illa
species se habet ut principium formale quo in-
tellectus intelligit intellectum siue res in-
tellecta se habet ut constitutum vel formatum
per operationem intellectus siue hoc sit quod dicas
simplex siue sit compositio et diuisio
propositionis habeat enim duas operationes
intellectus Aristoteles ut assignat in iii de anima
vnam scilicet quam vocat intelligentiam indiui-
sibilium qua scilicet intellectus apprehendit quod quid
quod est alicuius rei et hanc arabes vocant
formationem vel ymaginationem per intellectum
Aliam vero ponit scilicet compositionem et diuisionem
intellectuum quam arabes vocant credu-
litatem vel fidem Vtraque autem harum operationum
per intelligitur species intelligibilis qua fit
intellectus possibilis in actu quia intellectus
possibilis non operatur nisi secundum quod est in
actu Sicut nec visus videt nisi per hoc
quod est factus in actu per speciem visibilem Vnde
species visibilis non se habet ut quod videtur sed
ut quo videtur Et similiter est de intellectu
possibili nisi quod intellectus possibilis re-
flectitur super se ipsum et super speciem suam non
autem visus Res autem intellecta a duobus
intellectibus est quodammodo vna et eadem et
quodammodo multe quia ex parte rei que cog-
noscitur est vna et eadem Ex parte vero ipsius
cognitionis est alia et alia Sicut si duo
videant vnum parietem est eadem res
visa ex parte rei que videtur alia tamen et
alia secundum diuersas visiones et omnino simile
esset ex parte intellectus Si res que videtur
ut plathonici. sed secundum opinionem Aristotelis
videtur habere maiorem difficultatem. licet
sit eadem ratio Si quis recte inspiciat Non
enim est differentia inter Aristotelem et platonem nisi
in hoc quod platho posuit quod res que intel-
ligitur eodem modo se habet esse extra animam quo
modo eam intellectus intelligit. id est ut ab-
stracta et communis Aristoteles non posuit rem
que intelligitur esse extra animam sed alio
modo quia intelligitur abstracte et habet esse concrete
Et sicut secundum platonem ipsa res que intel-
ligitur est extra ipsam animam Ita et secundum Aristotelem
quod patet ex hoc quod neutrum eorum posuit scientias
de hiis que sunt in intellectu nostro sicut de

sibus. Sed Platho quidem dixit scientias esse
de formis separatis. Aristoteles vero de quid-
ditatibus rerum in rebus existentibus. Sed quia vero univer-
salitatis que consistit in communitate et ab-
stractione sequitur solum modum intel-
ligendi inquantum intelligimus abstra-
cte et communiter. Secundum Platonem vero seque-
batur etiam modum essendi formarum abstractarum.
Et ideo Platho posuit universalia sub-
sistere. Aristoteles autem non. Sic igitur patet quod
multitudo intellectuum non preiudicat ne-
que universalitati neque communitati neque unitati
rei intellecte. ¶ Ad vii dicendum quod scientia a magistro
causatur in discipulo non sicut calor in
ligno ab igne, sed sicut sanitas in infir-
mo a medico qui causat sanitatem
inquantum subministrat aliqua auxilia
quibus natura utitur ad sanitatem causan-
dam. Et ideo eodem ordine medicus
procedit in sanando sicut natura sana-
ret. Sicut enim principale sanans est
natura interior, sic principium principaliter
causans scientiam est intrinsecum, scilicet lumen intel-
lectus agentis, quo causatur scientia
in nobis dum devenimus per applicationem
universalium principiorum ad aliqua specialia
que per experientiam accipimus in invenien-
do. Et similiter magister deducit principia
universalia in conclusiones speciales. Un-
de dicit Aristoteles in i posteriorum quod demonstratio est
sillogismus, scilicet faciens scire. ¶ Ad viii dicendum
quod ex hac etiam ratione decepti sunt Auero-
ys. Putavit enim quod quia Aristoteles dixit in-
tellectum possibilem esse separatum, quod esset
separatus secundum esse et per consequens quod non mul-
tiplicaretur secundum multitudinem corporum.
Sed Aristoteles intendit quod intellectus possi-
bilis est virtus anime que non est actus
alicuius organi, quasi habeat operationem suam
per organum corporale. Et quia non habet operatio-
nem intellectus possibilis per organum
corporalem, ideo non oportet quod cognoscat
ea tantum que habent affinitatem vel cum
toto corpore vel cum parte corporis. ¶ Ad ix
dicendum quod opinio ponens animam esse compo-
sitam ex materia et forma est omnino falsa
et improbabilis. Non enim posset esse cor-
poris forma si esset ex materia et forma
composita. Si enim anima esset corporis
secundum formam suam tantum sequeretur quod una
et eadem forma perficeret materias diverso-
rum, scilicet materiam spiritualem anime et
materiam corporalem, quod est impossibile
cum proprius actus sit proprie potencie. Et per
illud compositum ex materia et forma non
esset anima sed forma eius. Cum enim dicimus
animam intelligimus id quod est corporis
forma. Si vero forma anime esset forma
corporis mediante materia propria sicut color
est actus corporis mediante superficie, ut
sic tota anima possit dici corporis forma,
hoc est impossibile quia per materiam in-
telligimus id quod est in potencia tantum. Quod
autem est potencia tantum non potest esse alicuius
actus quod est esse formam. Si vero aliquis
nomine materie intelligat aliquem actum,
non est curandum quia nichil prohibet quod id
quod vocamus actum aliquis vocet materiam,
sicut quod nos vocamus lapidem aliquis
potest vocare asinum. ¶ Ad x dicendum quod sicut
fluvius Secana non est hic fluvius propter
hanc aquam fluentem, sed propter hanc ori-
ginem et hunc alveum. Unde semper dicitur
idem fluvius licet sit alia aqua defluens,
ita est idem populus non propter ydemptitatem
anime aut hominum, sed propter eandem habitacionem
vel magis propter easdem leges et eundem
modum vivendi, ut Aristoteles dicit in iii politice.
¶ Ad xi dicendum quod tempus comparatur ad unum tantum
motum sicut actus ad subiectum, scilicet ad motum
primi mobilis quo mensurantur omnes alii
motus. Ad alios autem motus comparatur
sicut mensura ad mensuratum, sicut
ulna comparatur ad virgam ligneam sicut
ad subiectum, ad pannum autem qui per eam men-
suratur sicut ad mensuratum tantum. Et ideo
non sequitur quod unus actus sit in multis
subiectis. ¶ Ad xii dicendum quod visus non fit per
radios extramissos secundum rei veritatem.
Et Euclides hoc dicit secundum opinionem aliorum.
Hoc tamen posito quod anima vegetaret radios
quantumcumque extramissos, non quia extrinseca
corpora, sed inquantum continuantur cum corpore
proprio. ¶ Ad xiii dicendum quod sicut ex supradictis
patet res intellecta non individuatur nec multi-
plicatur nisi ex parte operationis intellectua-
lis. Non est autem inconveniens quod a re
intellecta inquantum est intellecta ab hoc
abstrahetur res intellecta simpliciter, scilicet sic
ab hoc intelligente abstrahitur intel-
lectus simpliciter. Nec hoc preiudicat rationi
universalitatis. Accidit enim homini aut
intencioni quod intelligatur a me. Unde
non oportet quod de intellectu hominis aut
intencionis speciei sit quod intelligatur a me
vel ab alio. ¶ Ad xiiii dicendum quod cum sensus
et prima principia non causantur ex uni-
tate intellectus possibilis sed ex similitudine
nature ex qua omnes idem inclinamur,
sicut omnes oves conveniunt in hoc
quod estimant lupum inimicum. Nullus tamen
diceret in eis unam tantum animam esse. ¶ Ad
xv dicendum quod esse individuale non repug-
nat ei quod est esse intellectum in actu, quia
substancie separate sunt intellecte in actu cum tamen
sint individue. Alioquin non haberent

actiones que sunt singularium. Sed habere
esse materiale repugnat ei quod est esse
intellectum in actu. Et ideo forme individu-
ales que individuantur per materiam non
sunt intellecte in actu sed in potentia tantum. Cum
autem intellectiva non sit individuatur
per materiam ut fiat forma materialis
precipue secundum quam transcendit materie
corporalis proportionem. Sed eo modo individu-
atur secundum materiam corporalem ut dictum
est inquantum scilicet habet habitudinem ut sit for-
ma huius corporis. Unde propter hoc non tollitur
quin intellectus possibilis hominis huius
sit intellectum in actu. Et similiter ea que
recipiuntur in ipso. Et per hoc patet solutio ad
sequentia.

intellectum

Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum

Decimo queritur utrum intellectus agens sit unus
omnium hominum. Et videtur quod sic. Illuminare enim
homines est proprium dei. Secundum illud Joh.
1o. Erat lux vera que illuminat etc. Sed
hoc pertinet ad intellectum agentem. ut patet
in 3o de anima. Ergo intellectus agens est
deus. deus autem est unus. ergo intelle-
ctus agens est unus tantum. Praeterea nichil
quod est a corpore separatum multiplicatur
secundum multitudinem corporum. sed intellectus
agens est a corpore separatus. ut dicitur in
3o de anima. ergo intellectus agens non
multiplicatur secundum multitudinem cor-
porum et per consequens neque secundum multitudinem
hominum. Praeterea nichil est in anima nostra quod
semper intelligit. sed hoc convenit intel-
lectui agenti. dicitur enim in 3o de anima quod non
aliquando quidem intelligit aliquando autem non.
ergo intellectus agens non est aliquid anime
et ita non multiplicatur secundum multitudinem
animarum et hominum. Praeterea nichil reducit se
de potentia in actum. sed intellectus possibi-
lis reducitur in actum per intellectum agentem
ut patet in 3o de anima. ergo intellectus agens
non radicatur in essentia anime in qua radi-
catur intellectus possibilis. et sic idem
quod prius. Praeterea omnis multiplicatio est per
aliquam distinctionem. sed intellectus agens
non potest distingui per materiam cum sit separatus
neque per formam quia sic differret specie. ergo
intellectus agens non multiplicatur
in hominibus. Praeterea illud quod est causa separatio-
nis abstrahit enim species a materia ergo est
separatus et ita non multiplicatur secundum
multiplicationem hominum. Praeterea nulla virtus
que tanto magis potest operari quanto ma-
gis operatur habet terminum sue operationis.
Sed intellectus agens est huiusmodi quia cum
intelligimus aliquod magnum intelligi-
bile non minus possumus intelligere sed
magis ut dicitur in 3o de anima. ergo intel-
lectus agens non habet terminum sue operationis.
Esse autem creatum habet terminum sue operationis cum
sit finite virtutis. ergo intellectus agens
non est aliquid creatum. et etiam sic est unus
tantum. Praeterea Augustinus dicit libro lxxxiii q. omne
quod corporeus sensus attingit sine ulla
intermissione temporis commutatur. Compre-
hendi autem non potest quod sine ulla intermissi-
one mutatur. non igitur est expectanda
sinceritas veritatis a sensibus corporis. Et post-
modum subdit. nichil est sensibile quod
non habeat simile falso ut internosci non pos-
sit. nichil autem percipi potest quod non a falso
discernitur. non est igitur constitutum iudicium
veritatis in sensibilibus. Sic igitur probat
quod per sensibilia de veritate iudicare non
possumus. tum propter hoc quod sunt mutabi-
lia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile
falso. Sed hoc convenit cuilibet creatu-
re. ergo secundum nichil creatum possumus
iudicare de veritate. Sed secundum intellectum
agentem iudicamus de veritate. ergo in-
tellectus agens non est aliquid creatum
et sic idem quod prius. Praeterea Augustinus dicit in 9 de
trin. Et impii multa recte comprehen-
dunt recteque laudant in hominum moribus
quibus ea tandem regulis iudicant
nisi in quibus vident quemadmodum quisque
vivere debeat etc. si nec ipsi eodem modo
vivant nisi ea que vident non enim in
sua natura cum eorum mentes constet
esse mutabiles. has vero regulas in-
mutabiles nec in habitu sue mentis
cum ille regule sint iustitie, mentes non
eorum esse constet iniustas. ubi ergo scripte
sunt nisi in libro lucis illius que veritas
dicitur. Ex quo videtur quod iudicare de iusto
et iniusto nobis competit secundum lucem
que est supra mentes nostras. Iudicium autem
nostrum in rebus speculativis quam practi-
cis nobis convenit secundum intellectum
agentem. ergo intellectus agens est lux
aliqua supra mentem nostram. non ergo multi-
plicatur secundum multitudinem animarum et
hominum. Praeterea Augustinus dicit in libro de vera relig. quod
de aliquibus duobus quorum neutrum est
optimum non possumus iudicare quod unum
eorum sit alio melius nisi per aliquid quod sit
melius utroque. Iudicamus autem quod an-
gelus sit melior anima cum tamen neutrum
eorum sit optimum. ergo oportet quod hoc
iudicium fiat per aliud quod est melius utroque
quod nichil est aliud quam deus. Cum ergo iudi-
camus per intellectum agentem videtur quod intelle-
ctus agens sit deus. et sic idem quod prius.
Praeterea philosophus dicit in 3o de anima quod intel-
lectus agens se habet ad possibilem sicut
ars ad materiam. Sed in nullo genere artificum

materia et ars idem coincidunt neque ulterius agens et materia incidunt in idem numero ut dicitur in 2º physicorum. Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia anime in qua est intellectus possibilis et sic non multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. ¶ Praeterea Augustinus dicit de libero arbitrio quod lux et veritas una omnibus cernentibus presto est. Sed lux et veritas una est. Ergo una oportet esse aliquid unum secundum quod presto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens cuius virtute cognoscimus veritates universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus. ¶ Praeterea in eodem libro dicit: Si summum bonum omnibus unum est oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur i. sapientiam omnibus unam esse communem. Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum et precipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus. ¶ Praeterea idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit universale facere videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus. ¶ Praeterea si intellectus agens est aliquid anime oportet quod vel sit creatus vestitus seu repletus speciebus. Et sic illas species ponit etiam in intellectum possibilem et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus. Aut creatus est nudus et carens speciebus. Et sic non erit efficax ad abstrahendum ~~speciebus~~ species a phantasmatibus quia non cognosceret illam quam quaerit postquam eam abstraxerit nisi prius aliquam cognitionem haberet sicut ille qui quaerit servum fugitivum non cognoscit eum cum invenerit nisi prius aliquam notitiam habuit. Non ergo est aliquid anime intellectus agens et sic non multiplicatur secundum animas et homines. ¶ Praeterea posita causa sufficienti superfluum est aliam causam ponere ad eundem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum scilicet deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem cuius officium est illuminare esse aliquid quod in anima hominis et sic non multiplicatur secundum animas et homines. ¶ Praeterea si intellectus agens ponitur aliquid anime hominis oportet quod ad aliquid homini conferat. Quia nihil est otiosum et frustra in rebus a deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem. Quia intellectus possibilis cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem per se sufficit ad operandum sicut et post habitus aliud formarum. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret fantasmata abstrahens species intelligibiles ab eis quia sicut species cum est recepta in sensu imprimit suam similitudinem in ymaginacione ita videtur quod forma que est in ymaginatione cum sit spiritualior ac perfectior virtuosior possit imprimere suam similitudinem et ulteriorem potentiam scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid anime et sic non multiplicatur in hominibus. ¶ Sed contra est quod philosophus dicit in 3º de anima quod intellectus agens est aliquid anime. Ergo multiplicatur secundum multitudinem animarum. ¶ Praeterea dicit Augustinus in 4 de trinitate quod philosophi ceteris meliores non sunt in illis summis eternisque rationibus intellectu contemplati. Ergo que historice disseruerunt. Et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sine ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid anime et sic idem quod prius. ¶ Praeterea Augustinus dicit 12 de trinitate: Credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut subiuncta ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea quemadmodum oculus carnis videt que in hac corporea luce circumadiacent. Lux autem ista qua mens nostra intelligit est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere anime et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum. ¶ Respondeo dicendum quod sicut prius dictum fuit necesse est ponere intellectum agentem. Aristoteles qui non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia ut sint intelligibilia actu. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem que faceret eas intelligibiles actu abstrahendo a materia individuali. Et hec virtus vocatur intellectus agens quod quidem posuerunt quidam substantiam separatam non multiplicatam secundum multitudinem hominum. Quidam vero posuerunt ipsum esse quandam virtutem anime et multiplicari in multis hominibus quod quidem utrumque aliqualiter est verum. Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere quod quidem ex tribus potest esse manifestum. ¶ Primo quidem quia omne quod convenit alicui per participationem prius est in aliquo substantialiter sicut ferrum est ignitum. Oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem. Non enim secundum qualibet sui partem intelligit sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid supra animam quod sit intellectus secundum totam suam naturam a quo intellectualitas anime derivetur a quo eius intelligere dependeat. ¶ Secundo quia necesse est quod cum omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile

ut corpus celeste omnis enim motus
causatur ab aliquo inmobili. Ipsum autem
intelligere anime humane est per modum mo-
tus. Intelligit enim anima discurrendo de
effectibus in causas et de causis in effectus et
de similibus in similia et de oppositis in opposi-
ta. Oportet igitur esse supra animam aliquem
intellectum cuius intelligere sit fixum et
quietum absque huiusmodi discursu. Item quod
innatum est quod licet in uno et eadem potentia
sit prior quam actus tamen simpliciter actus pre-
cedit potenciam in alio. Et similiter autem omne
imperfectum innatum est esse aliud perfectum. Anima
autem humana invenitur in principio in potencia
ad intelligibilia et invenitur imperfecta in
intelligendo quia numquam consequitur in hac
vita omnium intelligibilium veritatem. Opor-
tet igitur supra animam esse aliquem intelle-
ctum semper in actu existentem et totaliter perfe-
ctum in via intellectuali veritatis. Non autem pre-
dicta quod iste intellectus superior faciat intel-
ligibilia actu in nobis immediate absque a-
liqua virtute quam ab eo anima nostra partici-
pet. Sicut enim communiter invenitur in rebus
corporalibus quod in rebus inferioribus inveniuntur
virtutes particulares active ad determinatos
effectus preter virtutes universales agentes sicut
animalia perfecta non generantur ex sola univer-
sali virtute solis sed ex virtute particulari que
est in semine. Licet quedam animalia imperfecta
generantur absque semine solis ex virtute quibus
et in hoc generacione non desit actio particula-
ris virtutis alterantis et disponentis materiam.
Anima autem humana est perfectissimum eorum
que sunt in rebus inferioribus. Unde oportet
quod preter virtutem universalem intellectus superioris
participetur in ipsa aliqua virtus que particularis
ad hunc effectum determinatur ut scilicet fiant
intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit
experimento apparet. Unus enim homo parti-
cularis ut Sortes vel Platho facit cum
vult intelligibilia in actu apprehendendo
scilicet universale a particularibus. Dum secernit id quod est
commune omnibus individuis hominum ab hiis
que sunt propria singulis. Sic igitur actio intel-
lectus agentis quo est universale abstrahere
est actio huius hominis. Sicut considerare vel
iudicare de natura communi que est actio
intellectus possibilis. Omne autem agens
quamcumque actionem habet formaliter in se pro-
prie virtutem que est talis actionis principium.
Unde sicut necessarium est quod intellectus pos-
sibilis sit aliquid formaliter inherens homini
ut prius ostendimus. Ita necessarium est quod intel-
lectus agens sit aliquid formaliter inherens
homini. Nec ad hoc sufficit continuatio fan-
tastica ut Avicenna fingit. Sicut etiam
supra de intellectu possibili ostensum est. Et hoc

et hoc manifeste videtur Aristoteles sensisse
cum dicit quod necesse est in anima esse has
differencias scilicet intellectum possibilem et
agentem. Et iterum dicit quod intellectus agens
est sicut lumen quod est lux participata. Plo-
to vero ut Themistius dicit in commento de anima ad in-
tellectum separatum attendens et non ad virtu-
tem anime ~~separatam~~ participatam compa-
ravit eum soli. Cuius autem sit iste intelle-
ctus separatus a quo intelligere anime humane
dependet considerandum est. Quidam enim
dixerunt hunc intellectum esse infimam substanciarum
separatarum que suo lumine immediate continuatur
cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repug-
nat veritati fidei. Primo quidem quia cum
istud lumen intellectuale ad naturam anime
pertineat ab illo solo est a quo anime natura
causatur. Solus autem deus est creator
anime non autem aliqua substancia separata quam
angelum dicimus. Unde singulariter dicitur
Gen. i. Et ipse deus insufflavit in faciem hominis
spiraculum vite. Unde relinquitur
quod lumen intellectus agentis non causatur
in anima ab aliqua alia substancia separata. Sed
immediate a deo. Secundo quia perfectio ultima uni-
cuiusque agentis est quod possit pertingere ad
suum principium. Ultima autem perfectio sive
beatitudo hominis est secundum intellectualem
operacionem ut eciam philosophus dicit in x Eth. Si
igitur principium et causa intelligencie
hominum esset aliqua alia substancia separata opor-
teret quod ultima hominis beatitudo esset
constituta in illa substancia creata. Et hoc ma-
nifeste ponunt ponentes hanc positio-
nem. Ponunt enim quod ultima hominis fe-
licitas est continuari intellectui agenti.
Fides autem vera ponit ultimam beatitudi-
nem hominis esse in solo deo. Secundum illud
Ioh. xvii. Hec est vita eterna ut cognoscant te
solum verum deum. Et in huiusmodi hominis participa-
tione homines esse equales angelis
ut habetur Luc. xx. Tercio quia si homo partici-
paret lumen intelligibile ab angelo se-
queretur quod homo secundum mentem non ad
ymaginem ipsius dei esset sed ad angelorum
ymaginem. Contra id quod dicitur Gen. i. Fa-
ciamus hominem ad ymaginem et similitu-
dinem nostram id est ad communem trinitatis yma-
ginem non ad ymaginem angelorum. Unde
dicimus quod lumen intellectus agentis de
quo Aristoteles loquitur est nobis immediate
impressum a deo. Et per hoc distinguimus verum a falso
et bonum a malo. Et de hac dicitur in ps. Multi
dicunt quis ostendit nobis bona. Signatum
est super nos lumen vultus tui domine scilicet per quod
nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod faci-
at in nobis intelligibilia actu per modum
luminis participati est aliquid anime et multi-

plicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Id vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis est unum separatum quod est deus. Unde Augustinus dicit I Soliloquiorum: Promittit ratio se demonstraturam deum tuae menti ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi oculi sunt sensus animae, disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat. Non autem potest hic unum separatum in nobis cognitionis principium intelligi per intellectum agentem de quo philosophus loquitur, ut Themistius dicit, quod deus non est in natura animae. Sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a deo. Et secundum hoc relinquitur simpliciter dicendum quod intellectus agens non est unus in omnibus.

¶ Ad primum igitur dicendum quod proprium est dei illuminare homines imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis et super hoc lumen gratiae et gloriae. Sed intellectus agens illustrat phantasmata sicut lumen a deo impressum.

¶ Ad secundum dicendum quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus non quod sit substantia habens esse extra corpus, sed quia non est actus alicuius partis corporis ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

¶ Ad tertium dicendum quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili et postea de intellectu agente et tandem incipit loqui de intellectu in actu ubi dicit: Idem est autem secundum actum scientia rei. Et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia. Primo quidem quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia, sed intellectus in actu sive scientia in actu est res intellecta vel scita in actu. Ita etiam circa sensum dixit quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa. Secundo comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior in uno et eodem quam intellectus in actu. Prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu. Sed naturaliter est prius actus quam potentia, et simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducatur in actum per aliquem intellectum in actu. Et hoc est quod subdit: Quae vero secundum potentiam tempore prior in uno, non autem neque in tempore. Et ista operatio vertitur inter potentiam et actum. Et IX Metaphysicae et in pluribus aliis locis Aristoteles inducit quantum ad hoc quod intellectus in potentia sive possibilis quandoque invenitur intelligens quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu, sicut et potentia visiva quandoque videt quandoque non videt, sed visus in actu est in ipso videre actu. Et hoc est quod dicit: sed non aliquando quidem intelligit aliquando autem non. Et postmodum subdit: Separatum autem hoc solum quod vere est. Quod non potest intelligi nec de intellectu agente nec de intellectu possibili, cum utrumque supra dixit separatum. Sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, id est de tota parte intellectiva. Unde et subdit: Et hoc solum immortale et perpetuum est. Quod si exponatur de intellectu agente sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit. Sed hoc est contra ea quae Aristoteles supra dixit de intellectu possibili. Haec autem verba Aristotelis exponere necessarium fuit ne essent alicui occasio errandi.

¶ Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et in potentia et in actu respectu alterius secundum diversa. Sicut ignis est potentia frigidus, actu calidus, aqua vero e converso. Et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt. Sic igitur competit parti intellectivae ad phantasmata: quantum ad aliquid se habet in potentia et quantum ad aliquid respectu eorum. Phantasmata actu quidem habent similitudinem determinatae naturae. Sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. Pars vero intellectiva est e converso: non habet actu similitudines distinctas rerum, sed cum actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia. Et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem qui abstrahit speciem a phantasmatibus. Et esset simile si esset aliquod unum et idem corpus quod esset diaphanum existens in potentia ad omnes colores et cum hoc haberet lucem qua posset illuminare colores, sicut aliquo modo apparet, sicut patet in oculo cati.

¶ Ad quintum dicendum quod lumen intellectus agentis multiplicatur in mente per multiplicationem animarum quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Esse autem multiplicatur secundum corpora sicut supra dictum est.

¶ Ad sextum dicendum quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei per quod operetur sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus, cum separatio specierum intelligibilium quae recipiuntur in intellectu possibili non sit maior quam separatio intellectus agentis.

¶ Ad septimum dicendum quod ratio illa

magis concludet de intellectu possibili
q de intellectu agente. Hic enim phus in
ducit de intellectu possibili q cum intel
lexerit maximum intelligibile non minus
intelliget minimum de quo tamen intel
ligatur. Non sequitur ex hoc q virtus
intellectiva quo intelligimus sit infini
ta simpliciter. sed q sit infinita respectu
alicuius generis. nichil enim prohibet aliq
virtutem que est finita esse non habere tm
in aliquo genere determinato. si tamen habet terminum
in genere ad superius genus se extendere
non potest. Sicut visus non habet tm in genere co
loris. quia si in infinitum multiplicaret omnes
posset a visu cognosci. non tamen potest cognoscere
ea que sunt superioris generis sicut vltra.
Similiter intellectus noster non habet tm respectu
intelligibilium sibi connaturalium que a sen
sibilibus abstrahuntur. Sed tamen terminum habet quia
circa superiora intelligibilia que sunt ex se se
parata deficit. habet enim se ad manifestissima
rerum. Sicut oculus noctue ad lucem solis
vt dicitur in ii metha. Ad viii dicendum q ratio illa
non est ad propositum. Iudicare enim aliquid
de veritate dicitur dupliciter. Vno modo sicut
medio. sicut iudicamus de cognitionibus
per principia et de regulatis per regulam
et sic videntur rationes Augustini procedere.
Non enim illud q est mutabile vel quod habet
similitudinem falsi. potest esse infallibilis
regula veritatis. Alio modo dicitur aliquis iudi
care de veritate aliqua sicut virtute iudica
tiva. et hoc modo per intellectum agentem
iudicamus de veritate. Sed tamen ut profundius
intentionem Augustini scrutemur et quomodo
se habeat veritas circa hoc. Sciendum est quod
quidam antiqui philosophi non ponentes aliam
vim cognoscitivam preter sensum. neque ali
qua entia preter sensibilia. dixerunt quod
nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest
et hoc propter duo. Primo quidem quia pone
bant sensibilia semper esse in fluxu
et nichil in rebus esse stabile. Secundo quia
inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudi
cantes. sicut aliter vigilans et aliter dormiens
aliter infirmus et aliter sanus. Nec potest accipi ali
quid quo discernatur quibus horum verius est
credendum cum quilibet aliquam similitudinem ve
ritatis habeat. Et hec sunt due rationes quas
Augustinus tangit propter quas antiqui dixe
runt veritatem non posse cognosci a nobis.
Vnde et Socrates desperans de veritate rerum
capescenda totum se ad moralem philosophiam
contulit. Plato vero discipulus eius consen
tiens antiquis philosophis q sensibilia semper
sint in fluxu et quod virtus sensitiva non habet certum
iudicium de rebus ad certitudinem scientie stabili
endam posuit quidem ex vna parte

species rerum separatas a sensibilibus et immo
biles de quibus dixit esse scientias. Ex alia
parte posuit in homine virtutem cognoscitivam
supra sensum. scilicet mentem vel intellectum illu
stratam a quodam superiori sole intelligi
bili. Sicut illustratur visus a sole visi
bili. Augustinus autem Platonem secutus quantum
fides catholica patiebatur non posuit
species rerum per se subsistentes. sed loco earum
posuit rationes rerum in mente divina et q per
eas secundum intellectum illustratum a luce di
vina de omnibus iudicamus. non quidem sic
q ipsas rationes videamus. hoc enim esset
impossibile nisi dei essentiam videremus.
Sed secundum q ille supreme rationes imprimunt
in mentes nostras. Sic enim Plato posuit
scientias de speciebus separatis esse. non quod ipse
viderentur sed secundum q eas mens nostra
participat de rebus scientiam habet. Vnde etiam
in quadam glosa super illud. Diminute sunt
veritates a filiis hominum. dicitur q sicut ab
vna facie resplendent multe similitu
dines in speculis. ita ex vna prima veri
tate resultant multe veritates in mentibus nostris.
Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo
enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse
aliquid stabile secundum quod iudicium sensibi
lium verum est de sensibilibus propriis. Sed de
cipitur circa sensibilia communia et magis
circa sensibilia per accidens. Secundo q supra sensum
est virtus intellectiva que iudicat de veri
tate non per aliqua intelligibilia extra existen
tia. Sed per lumen intellectus agentis quod
facit intelligibilia. Non multum autem re
fert dicere q ipsa intelligibilia participentur
a deo. vel q lumen faciens intelligibilia.
Ad ix dicendum q regule ille quas in ipsa conspi
cit sunt prima principia in agendis que
conspicit per lumen intellectus agentis
a deo participati. sicut etiam prima principia
scientiarum speculativarum. Ad x dicendum q illud
quo iudicatur de duobus q sit melius opor
tet esse vtroque melius. si eo iudicetur ut regu
la et mensura. Sic enim album est regula
et mensura omnium aliorum colorum et deus omni
entium. quia vnumquodque tanto melius est quanto
vicinius optimo appropinquat. Illud autem quo
iudicamus aliquid esse melius altero ut virtu
te cognoscitiva non oportet esse vtroque
melius. Sic autem per intellectum agentem
iudicamus angelum esse anima meliorem. Ad
xi patet solutio ex dictis. Sic enim intellectus
agens comparatur ad possibilem ut ars et
movens ad materiam inquantum facit intelli
gibilia in actu. Atque est intellectus possi
bilis in potentia. Item est autem quod hec duo
in vna substantia anime fundari possint. Ad
xii dicendum q sic est vna ratio in motorum in omnibus

mentaliter sicut et una ratio lapidis que
quidem est una ex parte rei intellecte. non
autem ex parte actus intelligendi quod non est
de ratione rei intellecte. Non enim est de ratione
lapidis quod intelligatur. Unde talis uni
tas rationis in nobis vel lapidum vel cuiuscumque
rei nichil facit ad unitatem intellectus pos
sibilis vel agentis ut supra magis expo
situm est. ¶ Ad xiii. dicendum quod veritas illa qua
tenetur summum bonum est communis omnibus
vel ratione unitatis primo lucis in omnes men
tes influentis ¶ Ad xiiii. dicendum quod universale quod
facit intellectus agens est unum in omni
bus a quibus ipsum abstrahit. Unde in
tellectus agens non diversificatur secundum eorum
diversitatem. Diversitate autem intellectuum
quod est universale non extra partem sed unitate qua
est a me et a te intellectum. Intelligi enim
a me et a te accidit universali. Unde diversitas
intellectuum non impedit unitatem universalis
¶ Ad xv. dicendum quod inconveniens dicere intel
lectus agens nudus vel vestitus plenus
speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus
est intellectus possibilis sed facere eas est
intellectus agentis. Quod dicitur est autem dicendum quod
intellectus agens seorsum intelligatur
ab intellectu possibili. Sed homo intelligit
per utrumque qui quidem secundum cogitationem in particu
lari per sensitivas potentias eorum que per
intellectum agentem abstrahunt. ¶ Ad
xvi. dicendum quod non est eadem insufficientia quod
rebus creatis virtutes actionis attribuit.
Sed ex eius perfectissima plenitudine que
sufficit ad communicandum omnibus. ¶ Ad xvii
dicendum quod species que est in ymaginatione est
eiusdem generis cum specie que est in sensu
quia utraque est individualis et materialis.
Sed species que est in intellectu est alterius generis
quia est universalis. Et ideo species ymaginativa
non potest imprimere speciem intelligibilem sic
species sensibilis imprimit ymaginationi
propter quod natura est virtus intellectiva activa
non autem virtus sensitiva activa. Utrum poten
tie anime sint idem quod essentia anime

Ultimo queritur utrum potentie anime
sint idem quod essentia anime. Et videtur
quod sic. Dicit enim Augustinus ix. de trinitate. amo
nem scilicet mentem et notitiam que amorem
in anima facit existere substantialiter sive essentialiter.
non tamquam in subiecto ut calor aut figura
in corpore aut ulla alia quantitas aut qua
litas ¶ Praeterea in libro de spiritu et anima dicitur quod
deus est omnia sua. anima vero est quedam
sua. scilicet potentie. et quedam sua non est scilicet
virtutis ¶ Praeterea differentie substantiales non sumuntur
ab aliquibus accidentibus. sed sensibile et rationa
les sunt differentie substantiales que sumuntur
a sensu et ratione. Ergo sensus et ratio non sunt

accidentia comparatione neque alie anime
potentie. Et ita non videtur esse de essentia
anime. Sed dicebat quod potentie anime
neque sunt accidentalia neque sunt de essen
tia anime que sunt proprietates natura
les sive substantiales et ita sunt medium
inter substantiam et accidens ¶ Sed contra inter affir
mationem et negationem non est aliquid me
dium sed substantia et accidens est quod est in subiecto substantia
vero est quod non est in subiecto. Ergo inter essentiam
rei et accidens nichil est medium. ¶ Praeterea si
potentie anime dicuntur proprietates natura
les vel essentiales. aut hoc est quia sunt
partes essentie aut quia causantur a principi
is substantie causantibus. Oportet ergo potentie
anime vel pertineant ad essentiam anime
vel sicut accidentia. Sed dicebat quod licet acci
dentia causantur ex principiis speciei non tamen
omne quod causatur ex principiis speciei est accidens.
Sed contra omne medium oportet quod
distinguatur ab utroque extremorum. Si
igitur potentie anime sint medie inter
essentiam et accidens oportet quod disting
uatur tam ab essentia quam ab accidente. Sed
nichil potest distingui ab aliquo per id
quod est commune utrique. Cum igitur fluere a prin
cipiis speciei propter quod potentie dicuntur esse
essentiales quem ad etiam accidentibus
videtur quod potentie anime non distinguantur
ab accidentibus. in intelligitur et ita videtur quod
non sit medium inter substantiam et accidens. Sed
dicebat quod distinguitur ab accidentibus non
autem potest intelligi sine suis potentiis.
¶ Sed contra unumquodque intelligitur per suam
essentiam. quia secundum philosophum obiectum intellectus est
quod quid est ut dicitur in iii. de anima. Quicquid
igitur est. sine quo res intelligi non potest
est de essentia rei. Si ergo anima sine
potentiis non potest intelligi non potest. sed
quod sint de essentia anime. et quod non sint
medium inter essentiam et accidentia ¶ Praeterea
Augustinus dicit x. de trinitate. quod memoria intelli
gentia et voluntas sunt una vita.
una mens una substantia. et ita videtur quod poten
tie anime sint ipsa eius essentia ¶ Praeterea
sicut se habet tota anima ad totum corpus
ita se habet pars anime ad partem corporis. Sed
tota anima est forma substantialis corporis
ergo pars anime ut visus est forma substantia
lis partis corporis. scilicet oculi. Sed anima
secundum suam essentiam est forma substantia
lis totius corporis et cuiuslibet partium eius
ergo potentia visiva est idem quod essentia anime
et eadem ratione omnes alie potentie.
¶ Praeterea anima est dignior quam forma acci
dentalis. sed forma accidentalis est sua
virtus. ergo multo magis anima est
sue potentie. ¶ Praeterea Anselmus dicit in monologio

logico quod nichil potuit anime magis dari quam te ipsa intelligere et uelle. Sed
nichil omnino que conueniunt anime primum est sua essentia que adeo est ei data
ergo potencie anime sunt aliud quam eius essentia oportet quod fluant ab essen-
tia anime sicut a principio sed hoc est impossibile quia sequeretur quod principia-
tum esset in materialius suo principio intel-
lectus enim qui est potentia quedam non est actus alicuius corporis anima autem
secundum suam essentiam est actus corporis ergo et prius est inconveniens scilicet quod poten-
tie anime non sint eius essentia ¶ Item
maxime proprium substantie est susceptiuum contra-
riorum sed potentie anime sunt susceptiue contrariorum sicut uoluntas uirtutis
et uicii et intellectus scientie et erroris ergo po-
tentie anime sunt substantia aliqua sed non alia
substantia quam substantia anime ergo sunt idem quod ipsa anime
substantia ¶ Item anima immediate unitur corpori
ut forma et non mediante aliqua potentia quia
inquantum est forma corporis dat aliquem
actum corpori non autem hunc actum qui est esse
quia hunc actum inueniuntur etiam in quibus
non est anima nec etiam hunc actum qui est
uiuere quia hunc actum inueniuntur in quibus
non est anima rationalis ergo relinquitur
quod det hunc actum qui est intelligere. Sed
hunc actum dat potentia intellectiua
ergo potentia intellectiua est idem quod
essentia anime ¶ Item anima est nobilior
et perfectior quam materia prima. Sed materia
prima est idem quod sua potentia non enim
potest dici quod potentia materie sit actus eius quia
sit actus periret forme substantialis cum potentia
in uno et eodem sit prius tempore quam actus
ut dicitur ix. metaphisice nec etiam est forma substantia-
lis quia forma est actus que opponitur potentie.
Et similiter non est substantia composita quia sic substantia com-
posita precederet formam quod est impossibile
Ergo relinquitur quod potentia materie
sit ipsa essentia materie. Multo igitur ma-
gis potentie anime sunt eius essentia ¶ Item
actus non extenditur ultra suum subiectum Sed
potentie anime extenduntur ultra ipsam
animam quia anima non solum intelligit
et uult se sed etiam alia ergo potentie anime
non sunt eius accidentia. Relinquitur ergo
quod sint ipsa essentia anime ¶ Item omnis
substantia ex hoc ipso est intelligibilis quod est
immunis a materia ut Augustinus dicit. Sed esse
immateriale conuenit anime secundum suam essen-
tiam ergo et est intelligibile intellectus
ergo est sua essentia et pari ratione alie eius
potentie ¶ Item in hiis que sunt sine ma-
teria idem est intellectus et intellectum secundum
philosophum Sed ipsa essentia anime est quid intellectum
ergo ipsa essentia anime est intellectus et pari
ratione anima est alie sue potentie ¶ Item
partes rei sunt de substantia eius Sed potentie
anime dicuntur partes eius ergo pertinent
ad substantiam anime ¶ Item anima est substantia sim-
plex ut supra dictum est. Potentie autem
anime plures sunt Si igitur potentie
anime non sint eius essentia sed accidentia que-
dam Sequitur quod in uno simplici sint
plura et diuersa accidentia quod uidetur inconueniens.
non ergo potentie anime sunt eius accidentia sed
ipsa eius essentia ¶ Sed contra est quod dicit
Dyonisius xi. capitulo angelice ierarchie. Quod superiores essentie
diuiduntur in substantiam uirtutem et operationem
multo ergo magis in animabus aliud est
earum essentia et aliud uirtus siue potentia
¶ Item Augustinus dicit xv. de trinitate quod anima dicitur
ymago dei sicut thabula propter picturam
que in ea est Sed pictura non est ipsa essen-
tia thabule ergo nec potentie anime secundum
quas ymago dei assignatur in anima sunt
ipsa anime substantia ¶ Item enumeratis essentialiter
numerantur non sunt una essentia Sed illa tria
secundum que attenditur ymago in anima di-
numerantur essentialiter uel substantialiter non ergo sunt
ipsa essentia anime que est una ¶ Item potentia
est medium inter substantiam et operationem Sed operatio
differt a substantia anime ergo substantia differt ab
utroque Alioquin non esset medium si esset
idem cum extremo ¶ Item agens principale
et instrumentale non sunt unum Sed potentia
anime comparatur ad essentiam eius ut
agens instrumentale ad principale dicit enim
Anselmus in libro de concordia prescientie et liberi arbitrii.
Quod uoluntas que est potentia anime
est sicut instrumentum ergo anima non est sue
sue potentie ¶ Item philosophus dicit in libro de
memoria et reminiscentia quod memoria est passio
aut habitus sensitiui aut fantastice
passio autem et habitus est actus ergo me-
moria est actus et eadem ratione alie potentie
anime ¶ Respondeo dicendum quod quidam posuerunt
potentias anime non esse aliud quam ipsam
eius essentiam ita quod una et eadem essen-
tia anime secundum quod est principium sensitiue
operationis est sensus Secundum uero quod est
intellectualis operationis principium dicitur
intellectus et sic de aliis et ad hoc precipue
uidentur moti fuisse ut Augustinus dicit propter
simplicitatem quam non compatitur tantam
diuersitatem quanta apparet in potentiis
anime Sed hoc penitus est omnino impossibilis
¶ Primo quidem impossibile est quod alicuius
substantie create eius essentia sit sua potentia
operatiua Manifestum est enim quod diuisi
actus diuisorum sunt semper uero actus proportionatur
ei cuius est actus Sicut autem ipsum
esse est actualitas quedam essentie

Ita operari est actualitas operative po-
tentie seu virtutis secundum enim hoc utrumque
eorum est in actu. essentia quidem secundum esse
potentia vero secundum operari. Unde cum in
nulla creatura suum operari sit suum esse
sed hoc sit proprium solius dei sequitur quod
nullius creature operativa potentia sit eius
essentia sed solius dei proprium est ut sua
essentia sit sua potentia. Secundo idem potest
apparere hac speciali ratione in anima propter tria
primo quidem quia essentia una est. In po-
tentiis autem oportet ponere multitudi-
nem propter diversitatem actuum et obiectorum. Oportet
enim potentias secundum actus diversificari cum potentia
dicatur ad actum. Secundo idem apparet ex poten-
tiis quarum quedam sunt quarundam partium corporis
actus ut omnes potentie sensitive et nutritive partis.
Quedam vero potentie non sunt actus alicuius
partis corporis ut intellectus et voluntas
quod non posset esse si potentie anime non essent
aliud quam eius essentia. Non enim potest dici quod
unum et idem possit esse actus corporis et
separatum. Tertio apparet idem ex ordine
potentiarum anime et habitudine earum ad invicem. Invenitur
enim quod una aliam movet sicut [illegible]
irascibilem et concupiscibilem et intellectus
voluntatem quod esse non posset. Si omnes potentie
essent ipsa anime essentia quidem secundum idem
non movet seipsum ut philosophus probat. Philosophus re-
linquitur igitur quod potentie anime non sunt ipsa eius
essentia. Quod quidam concedentes dicunt quod non
essentia sunt anime actus sed sunt eius proprietates
essentiales seu naturales. Que quidem
opinio uno modo intellecta potest sustineri
alio vero modo est impossibilis. Ad cuius
evidentiam considerandum est quod accidens
a philosophis dupliciter accipitur. Uno modo secundum
quod condividitur substantie et continet sub se novem
genera. Sic autem accipiendo accidens potentia
est impossibilis. Non enim inter substantiam
et accidens potest esse aliud medium cum substantia et
accidens dividant ens per affirmationem
et negationem cum proprium substantie sit non esse in subiecto
accidentis vero sit in subiecto esse. Unde si potentie
anime non sunt ipsa essentia anime. Et manife-
stum est quod non sunt alie substantie sequitur quod sint
accidentia in aliquo ix generum contenta. Sunt
enim in secunda specie qualitatis que dicitur potentia vel
impotentia naturalis. Alio modo accipitur
accidens secundum quod ponitur ab Aristotele unum
de quatuor predicamentis in i. Topicorum. Et sic
quod a porphirio ponitur unum quinque universalium.
Sic enim accidens non signat idem quod est
commune ix generibus sed habitudinem accidenta-
lem predicati ad subiectum vel generis ad ea que sub
communi continentur. Si enim hoc esset eadem acce-
ptio cum prima cum accidens sic acceptum divi-
datur contra genus et speciem. Sequitur

quod nichil quod sit in ix generibus possit dici
vel genus vel species quod patet esse falsum. Cum
color sit genus albedinis et numerus bi-
narii. Sic igitur accipiendo accidens est
aliud medium inter substantiam et accidens id est inter
substantiale predicatum et accidentale et hoc est proprium
quod quidem convenit cum substantiali predicato in quantum
causatur ex principiis essentialibus
speciei. Et ideo per diffinitionem significantem essen-
tiam demonstratur proprietas de subiecto. Cum accidenti-
tali vero predicato convenit in hoc quod non est essentia
rei nec pars essentie sed aliquid preter ipsam. Differt
autem ab accidentali predicato quia accidentale predicatum
non causatur ex principiis essentialibus speciei
sed accidit individuo sicut proprium speciei
quandoque tamen separabiliter quandoque inseparabiliter. Sic
ergo potentie anime sunt medium inter essentiam anime
et accidens quasi proprietates naturales vel essentiales
id est essentiam anime naturaliter consequentes. Ad primum ergo dicendum
quod quicquid dicitur de potentiis anime in
nullius mihi opinatur nisi in sermonibus quod habitus
et actus anime sint ipsa eius essentia. Ma-
nifestum est autem quod notitia et amor de quibus
ibi Augustinus loquitur non nominant potentias
sed actus vel habitus. Unde non intendit Augustinus
dicere quod notitia et amor sint ipsa essentia
anime sed quod insunt ei substantialiter et essentialiter.
Ad cuius intellectum sciendum est quod Augustinus
ibi loquitur de mente secundum quod novit se
et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt
comparari ad mentem et ad se sicut ad aman-
tem vel cognoscentem aut sicut ad ama-
tam et cognitam. Et hoc sub modo loquitur
hic Augustinus. Ex eo enim ratione dicit notitiam
et amorem substantialiter vel essentialiter in mente
vel in anima existere quia mens suam essentiam
vel substantiam novit. Unde postea subdit
quomodo illa tria non sint eiusdem essentie
non video cum mens ipsa se amet atque
ipsa se novit. Ad secundum dicendum quod liber de spiritu
et anima est apocryphus. Cum enim auctor igno-
retur et sunt ibi multa vel false vel improprie
dicta. Et tamen ille qui librum composuit
non intellexit dicta sanctorum a quibus acci-
pere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat
considerandum est triplex esse totum. Unum universale
quod adest cuilibet parti secundum totam suam essen-
tiam et virtutem. Unde proprie predicatur de suis partibus
ut cum dicitur homo est animal. Aliud vero
est totum integrale quod non adest alicui
sue parti neque secundum totam essentiam neque secundum
totam suam virtutem. Et ideo nullo modo predi-
catur de parte ut dicatur paries est domus. Tertium
est totum potentiale quod est medium inter
hec duo. Adest enim sue parti secundum totam
suam essentiam sed non secundum totam suam virtu-
tem. Unde medio modo se habet in predicando. Predi-
catur enim quandoque de partibus sed non proprie

Et hoc mō quicq; dicat᷑ q̄ anima ē sue
potencie vel equiuo ¶ Ad .iij. d͛ q̄ q̄ for
me sb̄ales p̄se ip̄as sint incognite.
Sz innotescant nobis p accn̄cia p̄p̄a sicc
quit᷑ differre sb̄ales ab accidentib; su
munt᷑ loco formaz sb̄alium q̄ p huiōi
accidencia ignotescant sicut bipes et
gressibile z huiōi. z sic eciā sensibile
z r̄onale ponit᷑ dr̄e sb̄ales vel p̄t dici
q̄ sensibile z r̄onale put sūt d͛ffe hac
nō sumunt᷑ a r̄one z assensu s̄cdm̄ q̄d
nominant potencias. s; ab aīa r̄onali
z ab anima sensitiua ¶ Ad .iiij. d͛ q̄ r̄o
illa p̄cedit de actiūite s̄cdm̄ q̄ est cōmūe
ad .ix. gn̄ia. z sic nichil est mediū int᷑
sb̄am z actū. s; alio mō vt dc̄m est ¶ Ad
quintū d͛. q̄ potencie anime dicū p̄ũt p̄p̄e
tates essenciales. nō q̄ sint partes
essencie. s; q̄ causant᷑ ab essencia z sic
nō distinguit᷑ a ctiūite q̄ est accn̄tale
p̄dicatū q̄ nō causat᷑ a natura sp̄ei
vnde pz solucio ad sextū ¶ Ad .vij. d͛.
q̄ duplex est op̄acio intellc̄us sicut d͛
i .iij°. de anima. vna qua intelligit q̄
quid est. z tali op̄acōne intelligis p̄t
intelligi essencia rei z sine p̄p̄o z sine
actiūite tū neutrū eoz ingrediat᷑ rei
essenciam z sic p̄cedit r̄o. Alia est op̄a°
intellc̄us cōponētis z diuidentis z sic
p̄t intelligi sb̄a sine accn̄tali p̄dic̄to.
etiam si s̄cdm̄ rem sit inseparabile sicut
p̄t intelligi coruus esse albus non
enī est ibi repugnancia intellc̄uum
cū oppositū p̄dicat᷑ nō dependeat ex
p̄ncipijs sp̄ei. que signat᷑ nomine sb̄e
i sb̄o posito. Hac vō op̄acōne intellc̄us
nō p̄t intelligi sb̄a sine p̄p̄o nō enī p̄t
intelligi q̄ homo nō sit risibilis. vel
triangulus nō hēat tres angulos duo
bus rectis. hic enī est repugnancia intel
lectuū. q̄ oppositū p̄dicati dependet
ex natura sb̄i. Sic igit᷑ p̄t intelligi
p̄ma op̄acōne intellc̄us. essencia aīe
ut s. intelligat᷑ quid est. absq; poten
cijs. nō aūt s̄cda op̄acōne ita s. q̄ intel
ligat᷑ nō hr̄e potencias ¶ Ad .viij. d͛.
q̄ illa tria dicunt᷑ vna vita vna essencia
vel s̄cdm̄ q̄ comparant᷑ ad essenciam vt ad
ob̄m. vel eo mō quo totū p̄tēle p̄dicat᷑
de ptib; ¶ Ad .ix. d͛ q̄ tota anima est
forma sb̄alis corporis totius nō r̄one
totalitatis ~~p̄sonaz~~ p̄oz. s; p ip̄am
essenciam anime vt sup̄ dc̄m est. vn̄ nō
sequit᷑ q̄ ip̄a potencia visiua sit forma
sb̄alis oculi. Sz ip̄a essencia anime s̄cdm̄
q̄ est sb̄m vel p̄ncipiū talis potencie
¶ Ad .x. d͛. q̄ forma actiūitatis que est
p̄ncipiū actōnis rp̄anet est potencia
vel virtus sb̄e agentis. nō aūt p̄cedit᷑
in infinitū ut cuiuslib; virtutis sit alia
virtus ¶ Ad .xi. d͛. q̄ essencia est maior
domini quodammō q̄ p̄o sicut causa e
pocior effc̄u. potencie etiā s̄t quodammō
pociores inquantū s̄t p̄pinquiores acti
bus quib; aīa suo fini vnitur ¶ Ad
.xij. d͛. q̄ ex hoc cōtingit q̄ ab essencia
anime aliqua p̄o fluit q̄ nō est actus
corporis. q̄ essencia anime excedit corpus
p̄porcōem vt sup̄ dc̄m est. Vnde nō
sequit᷑ q̄ potencia est i materialior q̄
essencia. s; ex materialitate essencie
sequit᷑ immaterialitas potencie ¶ Ad
.xiij. d͛. q̄ accn̄cium vnum est alio sb̄o
sb̄o p̄pinquius. sicut quantitas est p̄pin
quior sb̄e q̄ qualitas. Et ita sb̄a reci
pit vnum accn̄s alio mediante. sicut colo
rem mediante sup̄ficie z sciam mediante p̄o
intellc̄iua. Sic igit᷑ mō potencia anime
est susceptiua cōtrarioz. sicut sup̄ficies
albi z nigri inquantū s. substancia susci
pit cōtraria s̄cdm̄ p̄dicā ¶ Ad .xiiij.
d͛. q̄ anima inquantū est forma cor
poris s̄cdm̄ suam essenciam dat esse cor
pus inquantū est forma sb̄alis z dat
sibi huiōi esse q̄ est viuere inquantum
est talis forma. s. anima. et dat ei huiōi
viuere. s. intellc̄uali nāli inquantum est
talis anima. s. intellc̄iua. Intelligere
aūt quicq; sumit᷑ p op̄acōne et sic
p̄ncipiū eius est potencia vel habit᷑
quicq; vō p ip̄o esse intellc̄ualis nature
et sic p̄ncipiū eius q̄ est intelligere
est ip̄a essencia anime intellc̄iue ¶ Ad
.xv. d͛. q̄ potencia materie nō est ad
op̄ari. s; ad esse sb̄ale. Et ido potencia
materie p̄t esse in genere sb̄e. nō aūt poten
cia anime que est ad op̄ari ¶ Ad .xvi.
d͛. q̄ sicut sup̄ dc̄m est Aug᷑ cōparat
noticiam z amorem ad mentem s̄cdm̄
q̄ cognoscit᷑ z amat᷑. et si s̄cdm̄ hanc
habitudinē noticia z amor essent i
mente vel in anima sicut i sb̄o. Sequet᷑
q̄ paritōne essent sicut i sb̄o i omnib;
cognitis z amatis z sic accn̄s transcen
deret suū sb̄m q̄ est impossibile. Alio
qui si Aug᷑ intenderet p̄bare q̄ essent
hec ip̄a essencia anime nulla esset eius
p̄bacio. Nō enī magis vnū est de essencia
rei q̄ nō est extra rem. q̄ de actiūite q̄
nō est extra sb̄m ¶ Ad .xvij. d͛. q̄ ex hoc
ip̄o q̄ anima est immunis a materia s̄cdm̄
suā sb̄am. Sequit᷑ q̄ hēat virtutem intel
lectiuam. Nō aūt ita q̄ eius virtus sit
sua sb̄a ¶ Ad .xviij. d͛. q̄ intellc̄us nō
solum est potencia intellc̄iua s; mlto
magis sb̄a p p̄oem .xiij. intelligit᷑ nō

solum potentia sed etiam substantia. ¶ Ad xix dicendum quod potentie anime dicuntur partes non essentie anime, sed totalis virtutis eius; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regie. ¶ Ad xx dicendum quod potentiarum anime pluralitas non est in anima sicut in subiecto, sed in composito; et hinc multiplicatarum potentiarum competit multiplicitas partium corporis. Potentie vero que sunt in sola substantia anime sicut in subiecto sunt intellectus agens et possibilis et voluntas. Et ad hanc multitudinem potentiarum sufficit quod in substantia anime est aliqua compositio actus et potentie, ut supra dictum est.

Expliciunt questiones de spiritualibus creaturis. Incipiunt questiones de anima. Utrum anima humana possit esse forma

Questio est de anima. Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid. Et videtur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens et habens per se esse completum. Quod autem advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini aut etiam vestimentum. Corpori igitur unita anima adveniret ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis. ¶ Preterea si anima est hoc aliquid, oportet quod sit aliquid individuatum; nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio aut ex se. Si ex alio, et est forma corporis, oportet quod individuetur ex corpore; nam forme individuantur ex propria materia; et sic sequetur quod remoto corpore tolletur individuatio anime. Et sic anima non poterit esse per se subsistens nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur, aut est forma simplex aut est aliquid compositum ex materia et forma. Si est forma simplex, sequitur quod una anima individuata ab alia differre non poterit nisi secundum formam. Differentia autem secundum formam facit diversitatem speciei. Sequitur igitur quod anime diversorum hominum sint specie differentes; unde et homines specie differrent, si anima est forma corporis, cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia et forma, impossibile est quod secundum se totum sit forma corporis; nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossibile sit animam simul esse hoc aliquid et formam. ¶ Preterea si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie et in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam speciem et proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem habens recipiat superadditionem alterius ad speciei eiusdem constitutionem. Quia ut philosophus dicit in viii metaphysice, species rerum sunt sicut numeri, quibus quicquid subtrahitur vel additur speciem variat. Materia autem et forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non unietur corpori ut forma materie. ¶ Preterea cum deus res propter suam bonitatem fecerit, que in diversis rerum gradibus manifestatur, totidem gradus entium instituit quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere, quod oportet dicere si est hoc aliquid, sequitur quod anime per se existentes sint unus gradus entium seorsum sine materialibus. Et igitur anima, si est hoc aliquid, non erit alicuius materie forma. ¶ Preterea si anima est hoc aliquid et per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis, cum neque contrarium habeat neque ex contrariis composita sit. Si autem est incorruptibilis, non potest esse proportionata corpori corruptibili quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata sue materie. Et igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma corporis humani. ¶ Preterea nihil subsistens est actus purus nisi deus. Si igitur anima est hoc aliquid ut potens per se subsistens, erit in ea aliqua compositio actus et potentie, et sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicuius actus. ¶ Preterea si anima sit hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale aut propter bonum accidentale. Propter bonum essentiale non, quia sine corpore potest subsistere; neque etiam propter bonum accidentale, quod precipue videtur esse cognitio veritatis, quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporeis esse non possunt; quia anime puerorum, qui etiam antequam nascantur moriuntur, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere, quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma. ¶ Preterea forma et hoc aliquid ex opposito dividuntur. Dicit enim philosophus in ii de anima quod substantia dividitur in tria, quorum unum est forma, aliud est materia, et tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma et hoc aliquid. ¶ Preterea id quod est hoc aliquid per se subsistit. Forme autem proprium est ut sit in aliquo, que videntur esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma. Sed dicebat quod corrupto corpore anima remaneat hoc aliquid et per se subsistens. Sed tunc perit in ea ratio forme. ¶ Sed

contrarium omne quod potest abscedere ab aliquo manente substantia eius non est ei accidentale. Si igitur anima remanente substantia eius non est ei accidentale. Si igitur anima remanente post corpus potest recedere ratio forme. Sed quod ratio forme conveniat ei accidentale sed non unitur corpori ad constitutionem hominis nisi prout est forma. ergo unitur corpori accidentaliter. et per consequens homo erit ens per accidens quod est inconveniens. ¶ Praeterea si anima humana est hoc aliquid et per se existens oportet quod per se habeat propriam operationem quia unumquodque eorum per se existentibus est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem quia ipsum intelligere quod maxime videtur esse eius proprium non est anime sed hominis per animam ut dicitur in primo de anima. ergo anima humana non est hoc aliquid. ¶ Praeterea si anima humana est forma corporis oportet quod habeat aliquam dependentiam ad formam. Corpus enim et materia a se invicem dependent sed quod dependet ex aliquo non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis non est hoc aliquid. ¶ Praeterea si anima est forma corporis oportet quod anime et corporis unum sit esse. Nam ex forma et materia fit unum secundum esse. Sed anime et corporis non potest esse unum esse cum sint diversorum generum. Anima enim est in genere substantie incorporee. corpus non in genere substantie corporee. anima igitur non potest esse forma corporis. ¶ Praeterea esse corporis est esse corruptibile et ex partibus quantitatis resultans. Esse autem anime est incorruptibile simpliciter. ergo corporis et anime non est unum esse. Sed dicebat quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam. ¶ Sed contra philosophus dicit in ii de anima quod anima est actus corporis phisici organici. hoc igitur quod operatur ad animam ut materia ad actum est iam corpus phisicum organicum quod non potest esse nisi per aliquam formam qua constituatur in genere corporis. habet igitur corpus humanum suum esse preter esse anime. ¶ Praeterea principia essentialia que sunt materia et forma ordinantur ad esse. Sed quod potest haberi in natura ab uno non requirunt duo. Si igitur anima cum sit hoc aliquid habet in se proprium esse non adiungetur ei secundum naturam corpus ut materia forme. ¶ Praeterea esse comparatur ad substantiam anime ut actus eius et sic oportet quod sit supremum in anima. Infimus autem non contingit id quod est supremum secundum supremum ideo sed magis secundum infimum. Ut enim dionysius vii capitulo de divinis nominibus quod divina sapientia coniungit finem priorum principiis secundorum. Corpus igitur quod est infimum anima non pertingit ad esse quod est supremum in ipsa. ¶ Praeterea quorum est unum esse et una

operatio. Si igitur esse anime humane est coniunctum corpori et operatio eius que est intelligere erit communis anime et corporis quod est impossibile ut probatur in iii de anima. Non ita est unum esse anime humane et corporis. unde sequitur quod anima non sit forma corporis et hoc aliquid. ¶ Sed contra unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed homo est homo inquantum est rationalis. ergo anima rationalis est propria forma hominis. est autem hoc aliquid et per se subsistens cum per se operetur. non enim est intelligere per organum corporeum ut probatur in iii de anima. anima igitur humana est hoc aliquid et forma. ¶ Praeterea ultima perfectio anime humane in cognitione veritatis consistit que est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis indiget uniri corpori quia intelligit per fantasmata que non sunt sine corpore. ergo necesse est quod anima uniatur corpori ut forma etiam si sit hoc aliquid. ¶ Respondeo dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantie. Dicit enim philosophus in predicamentis quod secunde prime substantie indubitanter hoc aliquid significant. Secunde vero substantie et si videantur hoc aliquid significare magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantie non solum est quod per se possit subsistere sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantie. Unde philosophus in predicamentis manum et pedem et huiusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas. quia licet non sint in alio sicut in subiecto quod proprie substantie est non tamen participant complete naturam alicuius speciei. unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere nisi per reductionem. Duobus igitur existentibus de ratione eius quod est hoc aliquid. quidam utrumque anime humane abstulerunt dicentes animam esse armoniam ut empedocles aut complexionem ut galienus aut aliquid huiusmodi. Sic enim anima neque per se subsistere poterit neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantie. Sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis. Sed hec positio stare non potest neque quantum ad animam vegetabilem cuius operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas et passivas que in nutriendo et augendo se habent instrumentaliter tantum ut probatur in ii de anima. Complexio autem et armonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter in recipiendo species sine materia ut probatur in ii de anima. Cum tamen qualitates active et passive ultra materiam se non extendant utpote materie dispositiones existentes

aliquo aut minus pt stare quantum
ad animam ronalem tunc operaciones
sunt abstrahendo spes no solu a ma
sz ab omnib condicoib materialibus
indiuidualib que requirit ad cognicom
vlis Sz adhuc aliquid amplius pre ia ia
ronali considerari oportet. quia no solu
absqz materia et condicoib materie spes
intelligibiles respicit sz etiam no in eius
ppa operacone possibile est comunicare
aliquod organum corpale. ut sic aliquid
corporeum sit organum intelligendi.
sicut oculus est organum videndi. ut
pbatur i iii de anima Et sic oportet
quod anima intellectiua per se agat. ut pote
ppam operacom hns absqz corporis co
municone Et quia unumquodqz agit scdm
quod est actu. oportet quod intellectiua ha
beat esse per se absolutum no dependens
a corpe. forme enim que hnt esse de
pendens a materia vel sbo. no hnt per se
operacom. no enim calor agit sz calidum.
Et ppter hoc posteriores phi iudicauint
ptem anime intellectiuam esse aliquid
per se subsistens. Dicit enim phus i iio de
anima. quod intellectus esset sba quedam
et no corrumpitur. Et idem redit dictum
platonis ponentis animam immortalem
et per se subsistentem ex hoc quod mouet se
ipam. large enim accepit motum pro omni
operacone ut sic intelligatur quod intel
lectus mouet se ipm quia se ipso operatur
Sz vltius ponit plato quod anima no so
lum per se psistet sz quod etiam hret i se
completam naturam spei. ponebat
enim totam naturam spei i anima ee diffi
niens hominem no aliquid compositum
ex anima et corpe sz animam corpe uten
tem ut sit comparaco aie ad corpus
sicut naute ad nauem vel sicut induti
ad vestem Sz hec opinio stare no pt
manifestum est enim id quo viuit cor
pus animam esse. viuere aut est esse
viuentium Anima aut est quo corpus
humanum hz esse actu. huiusmodi aut forma
est. Est ergo anima humana corporis for
ma Item si anima esset i corpe sicut nau
ta i nauem no daret spem corpi neqz
ptib eius cuius contrarium apparet ex hoc
quod recedente aia singule ptes no reti
nent pristinum nomen. nisi equiuoce dr
enim oculus mortui equiuoce oculus.
sicut pictus aut lapideus et simile est
de aliis partibus Et preterea si anima
esset i corpe sicut nauta est i naui.
Sequeretur quod unio anime et corporis esset
accidentalis Mors igitur que signabatur
separacom no esset corrupcio sbalis

quod patet esse falsum Relinquitur igitur quod anima
est hoc aliquid ut per se potens subsistere
no hns in se completam spem. sz quasi
pficiens spem humanam ut est forma
corporis Et sic simul est forma et hoc aliquid
quod quidem ex ordine formarum naturalium consi
derari pt. Inuenitur enim inter formas
inferiorum corporum tanto aliqua altior quan
to superioribus principiis magis assimilatur
et appropinquat quod quidem ex ppriis formarum
operacionib ppendi pt. Forme enim
elementorum que sunt infime et materie ppin
quissime no hnt aliquam operacom ex
cedentem qualitates actiuas et passiuas
ut rarum et densum et alie que videntur
esse materie dispones. Sup has aut st
forme mixtorum corporum que pter pdictas
operaciones hnt aliquam operacom consequen
tem spem quam sortiuntur ex corporib cele
stibus Sicut quod adamas attrahit
ferrum. no ppter calorem aut frigus aut
aliquid huiusmodi. sz ex quadam participacone
virtutis celestis Sup has aut formas
sunt iterum anime plantarum que hnt
similitudinem no solum ad ipa corpa sup
celestia. sz ad motores corporum celestium
inquantum sunt principia cuiusdam motus
quibus ipsa se ipa mouentibus Sup has at
vltius sunt anime brutorum que similitu
dinem iam hnt ad sbam mouentem cele
stia corpa no solum i operacone sua mouet
corpa. sz etiam in se ipis cognoscitiue sunt
licet brutorum cognicio sit materialium tm
et materialiter unde organis corporalibus
indiget Sup has aut vltimo st anime
humane que similitudinem no hnt ad su
periores sbas etiam inquantum cognicionis quia
in materialia cognoscere pnt i intelligen
do In hoc tamen ab eis differunt quod cogni
com i materialem intellectus ex cognicione
que est p sensum materialium aie humane
naturam acquirendi hnt Sic igitur ex opa
cone anime humane modus esse eius
cognosci pt In quantum enim operacom ma
terialia transcendentem esse quod suum est
sup corpus eleuatum no dependens
ex ipso In quantum vero i materialem cognicom
ex materiali est nata acquirere manifestum
est quod complementum sue spei esse no pt
absqz corporis unione No enim est aliquid
complementum in spe nisi habeat ea que
requiruntur ad ppam oponem eius spei
Igitur anima humana inquantum unitur corpi
ut forma hz esse eleuatum sup corpus
no dependens ab eo manifestum est
quod ipa est i confinio corpalium et separatarum
sbarum constituta Ad primum ergo dicendum quod licet
anima heat esse completum no tm sequitur

quod corpus ei acquiritur. unitur tamen ei utique quia illud idem esse quod est anime communicatur corpori ut sit unum esse totius compositi. Cum etiam quod licet possit per se subsistere non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei. ¶ Ad secundum dicendum quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sicut ergo esse anime est a deo sicut a principio activo, et est in corpore sicut in materia, nec tamen esse anime perit pereunte corpore, ita etiam individuatio anime, et si aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte. ¶ Ad tertium dicendum quod anima humana non est hoc aliquid sicut substantia completiva speciem habens, sed sicut pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur. ¶ Ad quartum dicendum quod licet anima per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam. Unde non posset esse quod anime separate constituerent unum gradum entium. ¶ Ad quintum dicendum quod corpus humanum est materia proportionata anime humane. comparatur enim ad eam ut potentia ad actum. Non tamen oportet quod ei adequetur in virtute essendi, quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa, quod patet ex hoc quod aliqua eius operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei quod corpus humanum aliquo modo a principio incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua ergo iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem anime non pertingit. ¶ Ad sextum dicendum quod anima humana cum sit subsistens composita cum sit subsistens composita est a potentia et actu. Nam ipsa substantia anime non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis, quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum est in potentia in comparatione ad aliud. Sicut diaphonum formaliter advenit aeri, quod tamen est in potentia respectu luminis. ¶ Ad septimum dicendum quod anime unitur corpus et propter bonum quod est perfectio substantialis ut compleatur species humana, et propter bonum quod est perfectio accidentalis. nam sic perficitur in cognitione intellectiva quam anima ex sensibus acquirit. hic enim modus intelligendi est naturalis homini. nec obstat si anime separate puerorum vel aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur quod magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humane. ¶ Ad octavum dicendum quod non est de ratione eius quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere. Unde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid esse aut in alio sicut partem. Quomodo anima est in homine non omnino excludit quin id quod est in alio possit hoc aliquid dici. ¶ Ad decimum dicendum quod intelligere est propria operatio anime si consideretur principium a quo egreditur operatio. Non enim egreditur ab anima mediante organo corporali sicut visio mediante oculo, communicat tamen in ea corpus ex parte obiecti. Nam fantasmata que sunt obiecta intellectus sine corporis organis esse non possunt. ¶ Ad undecimum dicendum quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma, licet non perficiat in materia actu ut sit forma. ¶ Ad duodecimum dicendum quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, in quantum sine corpore non pertingit ad complementum sue speciei. Non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit. ¶ Ad tertiumdecimum dicendum quod necesse est si anima est forma corporis quod anime et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sunt diversorum generum. Nam neque anima neque corpus sunt in specie vel in genere nisi per reductionem sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius. ¶ Ad quartumdecimum dicendum quod illud quod proprie corrumpitur non est forma neque materia neque ipsum esse sed compositum. dicitur autem esse corporis corruptibile in quantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et anime commune quod remanet in anima subsistente, et pro tanto enim dicitur ex partibus subsistens esse corporis quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere. ¶ Ad quintumdecimum dicendum quod in diffinitionibus formarum aliquando ponitur subiectum ut informe sicut cum dicitur motus est actus existentis in potentia. Aliquando autem ponitur subiectum formatum sicut cum dicitur motus est actus mobilis et lumen est actus lucidi. Et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici quia anima facit ipsum esse corpus organicum sicut lumen facit aliquid esse lucidum. ¶ Ad sextumdecimum dicendum quod principia essentialia alicuius speciei ordinantur non ad esse tantum sed ad esse huius speciei. licet igitur anima possit per se esse non tamen potest in complemento sue speciei esse sine corpore. ¶ Ad septimumdecimum dicendum quod licet sit esse formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile. licet non eodem modo ab inferioribus et superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse anime participat, sed non ita nobiliter sicut anima. ¶ Ad octavumdecimum dicendum quod quamvis esse anime sit quodammodo corporis

¶ Ad ix. dicendum quod in alio esse sicut actus in subiecto tollit rationem eius quod est hoc aliquid

nō tñ corpus attingit ad esse aīe
pticipandū sc̄dm totam suā nobi-
litatem ⁊ uirtutem Et ideo est aliq̄
opatio aīe in qua nō cōmicat corpꝰ

Vtrū anima huāna sit sepata sc̄dm esse a corpe

Secundo querit᷑
Vtrū anima huāna sit sepata
sc̄dm esse a corpe Et vr̄ q̄ sic· dr̄ eni
phūs i· iij· de anima· q̄ sensitiua non
sine corpe est Intellctus aūt est se
patus Intellctus aūt est anima hu
mana· g° anima huāna est sc̄dm esse
a corpe sepata ¶ Itē anima est actus cor
pis phīci organici· in q̄ntū corpus ē
organū eius Si igit᷑ intellctus vnit᷑
sc̄dm esse corpi ut forma· oportet q̄
corpus sit organū eius q̄d ē impole
vt pbat phūs in iij°· de anima ¶ Itē ma
ior est gr̄atio forme ad matiā q̄ vtu-
tis ad organū Sz intellctus ppt̄ sui
simplicitatem nō pt̄ esse gr̄ātus corpi
sicut vtus organo· g° multo minꝰ pt̄
ei vniri sicut forma ad matiā ¶ Sz
dicebat q̄ intellctus siue potentia
intellectiua nō hz organū· sz ipa eēn
anime intellctiue vnit᷑ corpi ut forma
¶ Sz g̃tra essētia nō est simplicior sua
causa· sz pō anime est essentia eius eē
q̄z oīs potentiae fluūt ab esse eius
nulla g° potētia anime est simplicior
esse anime· Si g° intellctus nō pt̄ esse
actus corpis vt pbat᷑ i iij°· de anima
neq3 anima intellctiua potit᷑ vniri corpi
ut forma ¶ Itē omīs forma vnita ma
terie indiuiduat᷑ ~~matie~~ p̄ materiā Si
igit᷑ anima intellctiua vnit᷑ corpi ut
forma· oportet q̄ sit indiuiduata·
g° forme recepte i ea sūt forme indi-
uiduate Non g° anima intellctiua
potit᷑ vlia cognoscere q̄ pz esse falm
¶ Itē vlis nō hz q̄ sit intellctiua are
que est extra animā· q̄z oēs forme
que sunt in reb3 extra animā sūt
indiuiduate Si igit᷑ forme intelle
ctus sint vlēs· oportet q̄ hoc heant
ab anima intellctiua Non igit᷑ anima
intellctiua est forma indiuiduata ⁊
ita nō vnit᷑ corpi sc̄dm se ¶ Sz dice
bat q̄ forme intelligibiles ex illa pte
qua inherent anime sunt indiuiduate
Sz ex illa pte qua sūt rerū similitudines
sūt vlēs repntantes res sc̄dm natā
cōmunē ⁊ nō sc̄dm pncipia indiuidua
¶ Sz g̃tra cū forma sit pncipiū opa
tionis· opacio egredit᷑ a forma sc̄dm
modū quo inheret sbō· calido eni aliq̄
est calidum· tm̄ calefacit Si igitur
spēs rerū que sunt i aīa intellctiua
sūt indiuiduate· extra pte qua inhē
rent anime· cognitio que sequit᷑ erit
indiuidualis tm̄ ⁊ nō vlis ¶ Itē phūs
dr̄ i ij° de anima· q̄ sicut trigonū est in
thetragono ⁊ thetragonū i pentha
gono ita nutritiuū est in sensitiuo et
sensitiuū i intellctiuo· sz trigonū nō est
in thetragono actu· sz potentia tm̄
neq3 etiā thetragonū i penthagono
g° nec nutritiuū nec sensitiuū sunt actu i
intellctiua pte anime· Cū g° ps intellcti
ua nō vniat᷑ corpi nisi mediante nutriti
uo ⁊ sensitiuo ex quo nutritiuū ⁊ sensitiuū
nō sūt actu i intellctiuo Intellctiua ps
anime nō erit corpi vnita ¶ Itē phūs dr̄
i xvj· de animalib3· q̄ nō est simul animal
⁊ homo· sz pmū animal ⁊ postea homo
Non igit᷑ idem est quo est animal ⁊ quo
est homo· sz animal est p sensitiuū· homo
p intellctiuū nō igit᷑ sensitiuū ¶ Itē forma
est i eadem g̃ne cū matia cui vnit᷑ Sz
intellctus nō est de g̃ne corpaliū Intel
lctus igit᷑ nō est forma vnita corpi sic
forma matie ¶ Itē de duab3 sbis exn̄ti
bus actu nō fit aliq̄ vnū· sz tam cor
pus q̄ intellctus est sbā exn̄s actu Non
intellctus pt̄ vniri corpi· ut ex eis fiat
aliq̄ vnū ¶ Itē omīs forma vnita ma
terie reducit᷑ i actū p motū ⁊ mutacōm
matie Sz anima intellctiua nō reducit᷑
i actū de potentia matie sz est ab ex
trinseco vt phūs dicit xvj· de aīalib3
g° nō est forma vnita matie ¶ Itē
vnūquodq3 sc̄dm q̄ est sic opatur sz aīa
intellctiua hz opacōm p se sine corpe
· s· intelligere· g° nō est vnita corpori
sc̄dm esse ¶ Itē vnira ī ēnibus est dr̄ i pole
Sz iēns est q̄ aīa i nocens corpori
includat᷑ q̄ est q̄i carcer Impossibile
est igit᷑ deo q̄ animā intellctiuam
vniuit corpi ¶ Itē nullus artifex sa
piens ponit impedimētū suo opatō
Sz anime intellctiue est maximū ipe
dimentū corpus ad vitatis cogni
tionē papiendā· i qua pfectō eius
consistit Sc̄dm illud Sap· ix· Corpꝰ
q̄ corrūpit᷑ aggrauat animā Non
igit᷑ deus animā intellctiuā corpori
vniuit ¶ Itē ea que sūt vnita ad iuicē
hnt inuicē affinitatē ad inuicē Sz
anima intellctiua ⁊ corpus hz g̃trarie
q̄z caro g̃cupiscit aduersus spm ⁊ sps
aduersus carnē Gal· v· Non igit᷑ anima
intellctiua vnita est corpi ¶ Itē intelle
ctus est i potentia ad oēs formas intel
ligibiles nullā eaꝝ hnꝰ i actu sicut
matia pma est i potentia ad oēs for
mas sensibiles ⁊ nullā eaꝝ hz i actu

Sz hac rone est matia pima vna om
go z intellcus est vnus om z sic no
est vnitus corpi q ipm monet ¶ P
phus pbat i iii° de anima q si intelle
ctus possibilis hret organu corpale
hret aliquā naturā determinatā de
naturis sensibilib z sic no esset rece
ptiuus z cognitiuus om formar
sensibiliu Sz magis forma vnitur
matie q ulti organo go si intellectus
vniatur corpi ut forma habebit ali
cam naturā sensibilem determinatam
z sic no erit receptiuus z cognoscitiuus
om formar sensibiliu q est i possile
¶ Pº omnis forma vnita matie est i
matia recepta · ome aut q recipitur
i aliquo est i eo p modu recipientis
go omnis forma vnita matie est i ea
p modu matie Sz modus matie sensi
bilis z corpalis no est q recipiat ali
q p modum intelligibiler Cu igitur
intellcus heat esse intelligibile no
est forma matie corpali vnita ¶ Pº
si anima vnitur materie corpali opz
q recipiat i ea Sz quicq recipit
ab eo q est a matia receptu est i ma
receptu · go si anima est vnita matie
quicq recipit i anima i matia recipit
Sz forme intellcus no pnt recipi a
matia pma · qn ymo p abstractonē
a matia intelligibiles fiut · go anima
que est vnita matie corpali no est
receptiua formar intelligibiliu et
ita intellcus qui est receptiuus for
mar intelligibiliu no erit vnitus
matie corpali ¶ Sz contra est · q phs
dicat i iii° de anima · q no oportet qrere
si anima z corpus sint vnu Sicut neqz
de cera z figura · sz figura nullo mo pt
esse separata a cera scdm esse · go nec aia
est separata a corpe Sz intellcus e ps
anime · vt phus dicit i iii° de anima · go
intellcus nec est separatus a corpe scdm
esse ¶ Pº nulla forma est separata a ma
scdm esse Sz anima intellectiua e forma
corpis · go no est separata a matia scdm
esse ¶ Rº ad euidenciam huius qonis co
siderandu est q ubicumqz aliq inueniunt
i potencia · quidoqz i actu oportet ee
aliq pricipiu p qd res illa sit in po
tencia sicut homo · quiqz est senciens
actu z qnqz i potencia · Et ppter hoc
i homine oportet pone pricipiu sensi
tiuu q sit i potencia ad sensibilia Si
igitur esset semp senciens actu forme
sensibiliu i esset actu pricipio senci
endi Similr cu homo inueniat qnqz
intelligens actu · qnqz intelligens

i potencia tm · oportet i homine co si
derare aliq intellm pricipiu qd
sit i potencia ad intelligibilia et hoc
pricipiu nominat phus i iii° de aia
intellm possibilem · nat est esse i
potencia ad omnia que sunt intelligibilia
p homine z receptiuu eor z p ons de
nudatu q ome qd est receptiuu ali
quor z i potencia ad ea qntum de
se est · est denudatu ab eis Sicut
pupilla que est receptiua om co
lor · caret omni colore · homo aut
natus est intellige formas om
sensibiliu rer · oportet igitur intel
lcm possibilem esse denudatum
qntu in se est ab omnib sensibilib
formis z naturis z ita oportet qd
no heat aliq organu corpeu Si igitur
hret aliq organu corpeum determi
naretur ad aliquam naturā sensibile
Sicut potencia visiua determinatur ad
naturam oculi · p hac aut phi de
minacōm excluditur posico antiquor
phor qui ponebant intellm non
differre a potenciis sensitiuis · Vel qui
cumqz alii posuerunt pricipiu quo intel
ligit homo esse aliam formam vel
virtutem p mixtam corpi Sicut alie
forme aut virtutes matiales Sed
hec quidem fugientes i contrariu di
labuntur errorem · Estimat enim sic
intellm possibilem esse denudatu
ab omni natura sensibili z i pmixtu
corpi q sit quedam sba scdm esse
a corpe separata · que sit i potencia
ad omnes formas intelligibiles Sz
posico ormo stare no pt Non enim
inquirimus de intellcu possibili nisi
scdm q p eum intelligit homo Sic
enim etiam Arles i eius noticiam de
uenit qd pz ex hoc q dicit i iii° de aia
Incipiens tractare de intellcu pos
sibili de parte aut anime qua cognos
cit anima z sapit · z considerandum
est · z iterum dico aut intellm possibi
lem quo intelligit anima Si aut
intellcus possibilis esset sba sepa
ta possibile esset q eo intelligeret
homo · Non enim est possibile qd si
aliqua substancia operatur aliquam
operacōm q illa opa sit actius sbe
ab ea diuise · licet duar substanciar
vna possit alteri esse causa operandi
ut pricipale agens instrumento
vni actio pricipalis agentis no e
actio instrumenti eadem scdm numerum
tamen actio pricipalis agentis ponitur
sicut i mouendo instrm actio vero

instrumenti in movendo et principali agente et movente aliquid aliud et moventi ab
eo divisum est. Sic igitur intellectus
possibilis si non sit huius hominis vel
illius, tunc operatio que intelligere non
attribuitur alicui principio in homine nisi intel-
lectui possibili. Sequitur quod nullus homo
aliquid intelligit. Unde idem modus
disputandi est contra hanc positionem
et contra negantes principium ut patet
per dispositionem Aristotelis contra eos in 4 me-
taphysice. Habet autem ingens evitare incon-
dens autor huius positionis sectator
posuit intellectum possibilem. Licet sit
secundum esse a corpore separatus, tamen continuari
cum homine mediis fantasmatibus.
Fantasmata enim ut dicit philosophus in 3°
de anima se habent ad intellectum possibilem
sicut sensibilia ad sensum ut colores
ad visum. Sic igitur species intelligibi-
lis habet duplex subiectum, unum in quo est
secundum esse intelligibile, et hoc est intel-
lectus possibilis. Aliud in quo est secundum
esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa fantasmata.
Est igitur quedam continuatio intellectus
possibilis cum fantasmatibus, in quantum
species intelligibilis est quodammodo
utrobique, et per hanc continuationem homo
intelligit per intellectum possibilem. Sed
ista continuatio ad hoc non sufficit.
Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc
quod ei adest species cognoscibilis, sed
ex hoc quod ei adest species cognosci-
tiva. Patet autem secundum predicta quod homini non
adest nisi sola species intelligibilis.
Potentia autem intelligendi que que
est intellectus possibilis omnino separata.
Homo igitur ex continuatione predicta
non habebit quod sit intelligens, sed
solum quod intelligatur illa species vel
eius quod per simile sit per inductum manife-
ste apparet. Si enim sic se habent fantha-
smata ad intellectum sicut colores ad
visum, non erit secundum predicta alia conti-
nuatio intellectus possibilis ad nos
per fanthasmata quam que est visus
ad parietem per colores. Paries autem non
habet per hoc quod colores sunt in eo quod
videat, sed quod videatur tantum. Unde et homo
non habebit per hoc quod fanthasmata
sunt in eo quod intelligat, sed solum quod
intelligatur. Preterea fanthasma non
est subiectum speciei intelligibilis quod est in-
tellecta in actu, sed magis per abstractionem
a fanthasmatibus fit intellectum in actu. In-
tellectus autem possibilis non est subiectum
speciei intelligibilis nisi secundum quod est in-
tellecta iam in actu et abstracta a fantha-

smatibus. Non autem igitur aliquid unum est quod sit
in intellectu possibili et fanthasmatibus, per
quod intellectus possibilis continuetur nobis-
cum. ¶ Et preterea si per species intelligibiles
non est aliquis intelligens nisi secundum quod
sunt intellecte in actu, sequitur quod nos nullo
modo simus intelligentes secundum predictam
positionem. Non enim adeunt nobis species
intelligibiles nisi secundum quod sunt in fan-
thasmatibus, prout sunt intellecte in po-
tentia. Sic igitur apparet ex parte ista predi-
ctam positionem esse impossibilem. Quod etiam
apparet ex natura substantiarum separatarum, que
tamen sunt perfectissime. Impossibile est quod in
propriis operationibus indigeant aliquibus
rebus materialibus aut operationibus earum
aut quod sint in potentia ad aliqua que sunt
huiusmodi. Quod hoc etiam manifestum est de cor-
poribus celestibus que sunt infra substantias sepa-
ratas. Unde cum intellectus possibilis sit in
potentia ad species rerum sensibilium. Et
si non compleatur eius operatio sine fan-
thasmatibus que ex operatione dependent,
impossibile et inopinabile est quod intelle-
ctus possibilis sit una de substantiis sepa-
ratis. ¶ Unde dicendum est quod est quedam
vis seu potentia anime humane. Licet igitur
anima humana sit quedam forma unita
corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter
comprehensa quasi ei immersa. Sicut alie
forme materiales, sed excedat capacitatem
totius materie corporalis. In quantum ad hoc
quod excedit materiam corporalem, inest ei
esse in potentia ad intelligibilia, quod per-
tinet ad intellectum possibilem. Secundum vero
quod unitur corpori, habet operationes et vires
in quibus communicat ei corpus, sicut sunt
vires partis nutritive et sensitive. Et sic
salvatur natura intellectus possibilis
quam Aristoteles demonstrat, dum intellectus possi-
bilis non est potentia fundata in aliquo
organo corporali, et tamen eo intelligit ho-
mo in quantum fundatur in essentia anime huma-
ne que est hominis forma. ¶ Ad primum
ergo dicendum quod intellectus dicitur separatus, non
sensus, quia intellectus remanet corru-
pto corpore in anima separata, non autem potentie
sensitive. Vel melius dicendum quod intellectus
non utitur organo corporali in operatione sua
sicut sensus. ¶ Ad secundum dicendum quod anima huma-
na est actus corporis organici, eo quod cor-
pus est organum eius, non tamen quantum ad quam-
libet eius potentiam et virtutem, cum anima humana
excedat proportionem corporis ut dictum est.
¶ Ad tertium dicendum quod organum alicuius po-
tentie est principium operationis illius
potentie. Unde si intellectus possibilis
uniretur alicui organo, operatio eius esset

circa operacionem illius organi. Et sic non est possibile quod principium quo intelligimus, quod est possibilis intellectus, sit simul cum suo organo, sicut principium quo videmus est visus cum pupilla. Et si anima humana est forma corporis et intellectus possibilis est quedam virtus eius, non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilem, quia anima humana excedit corporis proporcionem, ut dictum est. ¶ Ad quartum dicendum quod intellectus possibilis consequitur animam humanam in quantum supra materiam corporalem elevatur. Unde per hoc quod non est actus alicuius organi, non excedit totaliter essenciam anime, sed est supremum in anima. ¶ Ad quintum dicendum quod anima humana est quedam forma individuata, et similiter potencia eius que dicitur intellectus possibilis, et forme intelligibiles in eo recepte. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu. Non enim aliquid est intellectum in actu ex hoc quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individualibus. Manifestum est autem substancias separatas esse intelligibiles actu, et tamen individua quedam sunt. Sicut Aristoteles dicit in VII methaphisice quod forme separate quas Plato ponebat individua quedam erant. Unde manifestum est quod si individuacio repugnaret intelligibilitati, quod eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substanciam separatam. Sic enim et intellectus possibilis individuus esset, individuans species in se receptas. ¶ Sciendum igitur quod quamvis species recepte in intellectu possibili sint individuate ex illa parte qua inherent intellectui possibili, tamen in quantum sunt immateriales cognoscitur universale quod concipitur per abstraccionem a principiis individuantibus. Universalia enim de quibus sunt sciencie sunt que cognoscuntur per species intelligibiles, non ipse species intelligibiles, de quibus planum est quod non sunt sciencie omnes, sed sola phisica et methaphisica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit, nisi per reflexionem in quantum intelligit se intelligere et id quo intelligit. ¶ Ad sextum dicendum quod intellectus dat formis intellectis universalitatem in quantum abstrahit eas a principiis materialibus individuantibus. Unde non oportet quod intellectus sit universalis, sed quod sit immaterialis. ¶ Ad septimum dicendum quod species operacionis consequitur speciem forme que est operacionis principium, licet in efficacia operacionis sequitur formam secundum quod inheret subiecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit, sed secundum modum quo perficiat subiectum magis vel minus efficaciter calefacit. Intelligere autem universale pertinet ad speciem intellectualis operacionis. Unde hoc consequitur speciem intellectualem secundum propriam operacionem; sed ex eo quod inheret intelligenti perfectius vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat. ¶ Ad octavum dicendum quod similitudo Philosophi de figuris ad partes anime attenditur quantum ad hoc quod sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum et adhuc amplius, et penthagonum quicquid habet tetragonum, ita sensitiva anima habet quicquid habet nutritiva, et intellectiva quicquid sensitiva. Non autem per hoc ostenditur quod nutritivum et sensitivum essencialiter distant ab intellectivo, sed magis quod unum illorum includat alterum. ¶ Ad nonum dicendum quod sicut non simul est quod concipitur animal et homo, ita non simul animal et equus, ut Philosophus dicit. Non igitur est hec racio dicti quod aliud principium sit in homine substancialiter anima sensitiva qua est animal, et aliud anima intellectiva qua est homo; cum non possit dici quod in equo sint principia diversa quorum uno sit animal et alio sit equus. Sed hec est racio dicti, quia in animali concepto primum apparent operaciones imperfecte et postea apparent magis perfecte, sicut omnis generacio est transmutacio de imperfecto ad perfectum. ¶ Ad decimum dicendum quod forma non est in aliquo genere, ut dictum est. Unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus, sed utrumque est in genere animalis et specie hominis per reduccionem. ¶ Ad undecimum dicendum quod ex duobus actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum sint partes humane nature. Unde ex eis nichil prohibet fieri unum. ¶ Ad duodecimum dicendum quod anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proporcionem tocius materie corporalis, et ideo non potest educi in actum de potencia materie secundum aliquem motum vel mutacionem sicut alie forme que sunt immerse. ¶ Ad tredecimum dicendum quod anima habet operacionem in qua non communicat corpus ex ea parte qua superat omnem corporis proporcionem. Ex hoc autem non removetur quin sit aliquo modo corpori unita. ¶ Ad quartumdecimum dicendum quod obiectio illa procedit secundum posicionem Origenis qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substancias spirituales et postea eas unitas corporibus esse quasi carceribus inclusas. Et hoc dicebat eas passas non immerentes, sed merito precedentis peccati. Estimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam secundum opinionem Platonis, et quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum

vt supª ostensum est ĩ determinatiõe aĩe
q corpi vniat̃ · sʒ hoc est ad pfectõm
sue nature · sʒ q corpus sit ei carcer
etiã eam inficiat hᵒ est ex vitio puari
cationis pme ¶ Ad xv · dd: q iste mo
dus cognoscendi est naẗlis aĩe ut pa
piat intelligibilem vitatem iuxta mo
dum quo pcipiunt spũales sbe supio
res accipiendo ꝑ eam ex sensibilib
Sʒ i hoc etiã mõ patit̃ ĩpedimentũ ex
corruptione corpis que puenit ex pctõ
pmi pentis ¶ Ad xvi · dd: q hᵉ ipm
q caro concupiscat aduẽsus spm ondit
affinitatem aĩe ad corpus Spus enĩ
dicit̃ ps aĩe supior · qua homo exce
dit alia aĩalia vt Aug̃ dᵗ sup Gẽ
ñ tra manicheos Caro aũt concupiscẽ
dicit̃ qr ptes aĩe carni affixe · ea que
sunt delectabilia carni concupiscunt que
concupiscẽ spũi medium repugnat ¶ Ad
xvii · dd: q hᵉ qd intellectus possibilis
nõ hʒ aliquã formam intelligibilem
ĩ actu sʒ ĩ potentia tm̃ Sicut materia
pma nõ hʒ aliquã formã sensibilem
actu nõ ondit q intellectus possibilis
sit vnus ĩ omnibus · sʒ q sit vnus re
spectu om̃ formarũ intelligibiliũ Sic
materia pma est vna respectu om̃ for
marũ sensibiliũ ¶ Ad xviii · dd: q si in
tellectus possibilis hẽret aliqđ organũ
corporale · oporteret q illud organũ
esset pricipiũ simul cũ intellectu possi
bili quo intelligimus sicut pupilla
cũ potentia visiua est pricipiũ quo
videmus et ita pricipiũ quo intelligi
mus hẽret aliam naturã determinatam
sensibilem · q pʒ esse falsm ex sola mon
stratione Aristotilis sup inducta hᵉ aũt
nõ sequit̃ ex hoc · q aĩa est forma
humani corpis · quia intellectus possibi
lis est quedã potentia eius ĩquantũ
excedit corpis pportionem ¶ Ad xix · dd
q aĩa licet vniat̃ corpi scdm mo
dum corpis · tñ extra parte qua ex
cedit aliquã capacitatẽ naẗlem intel
lectualem hʒ Et sic forme recepte ĩ
ea sunt intelligibiles et nõ materiales
vnde pʒ solutio ad vicesimũ Vtrũ
intellectus possibilis siue aĩa intel
lectiua sit vna ĩ omnibus et cetera

Tertio querit̃ vtrũ intellectus
possibilis siue aĩa intellecti
ua sit vna ĩ omnib Et vr̃ q sic pfec
tio enĩ pportionata pfectibili est veri
tas Sʒ veritas est pfectio intellectus
nam verũ est bonũ intellectus Sicut
phus dicit ĩ vi · Eth · cũ igit̃ veritas
sit vna quã omnes intelligunt vr̃ q
intellectus sit vnus ĩ omnib ¶ Pr Aug
dicit ĩ lĩo de quantitate aĩe de numero aĩarũ
nescio q tibi respondeam Si enĩ dixero vnã
esse aĩmã conturbabis q ĩ alio bona est
ĩ alio misera esse nec vna res simul
bona et misera esse pt Si vna simul
etiã multas dicam videbis nec facile
incedi · vñ tuũ risum comprimas subpetit
sʒ multas tñ dixero esse · ipe me vide
bo minus qr me in displicentẽ quã t
pferam · videt̃ g° de sensibile ĩ pluribus
hominib esse plures aĩas ¶ Pr esse
q distinguit̃ ab alio distinguit̃ per
aliqđ naturã determinatã quã hʒ Sed
intellectus possibilis est ĩ potentia
ad omnes formas nullarũ hñs actu · g°
intellectus possibilis nõ pt distingui
g° nec multiplicari · ut sint multi
ĩ diuisis ¶ Pr intellectus possibilis de
nudat̃ ab omni q intellectus qr nichil est
eorũ que sunt aũt intelligẽ vt dᵗ ĩ iii°
de aĩa Sʒ ut in eodem dᵗ ipe est in
telligibilis sicut et alia · g° ipe est de
nudatus a se ipo et ita nõ hʒ vñ possit
multiplicari ĩ diuisis ¶ Pr ĩ omnib di
stinctis et multiplicatis oportet aliqđ
esse cõe ꝑ pluribus enĩ hominib cõe
est homo · pluribus aĩalib aĩal Sʒ
intellectus possibilis nulli aliud hʒ
cõe · vt dᵗ ĩ iii · de aĩa · g° intelle
ctus possibilis nõ pt distingui et multi
plicari ĩ diuisis ¶ Pr illis que sunt
separata a materia · vt dᵗ Rabi moyses
nõ multiplicat̃ nisi scdm causam et
causatũ Sʒ intellectus hominis vnus
ut aĩa nõ est causa intellectus alt aĩe
alterius Cũ igit̃ intellectus possibilis
sit separatus vt dᵗ ĩ iii° de aĩa nõ erit
intellectus possibilis multiplex ĩ diuisis
¶ Pr phus dᵗ ĩ iii° de aĩa · q idem est
qđ est et q intelligit̃ · sʒ id q intelligit̃
idem est apud omnes · g° intellectus pos
sibilis est vnus ĩ omnib hominib ¶ Pr
id intelligit̃ est vle q est vnũ ĩ multis
Sʒ forma intellectũ nõ hʒ hanc vnitatem
ex pte rei · nõ enĩ est forma hominis ĩ re
bus nisi indiuiduata et multiplicata
ĩ diuisis · g° hoc hʒ ex pte intellectus In
tellectus igit̃ est vnus ĩ omnibus ¶ Pr
phus ĩ iii° de aĩa dᵗ q aĩa est locus
specierũ · sʒ locus est cõis diuisis que ĩ lo
co sunt Nõ g° aĩa multiplicat̃ scdm
diuisos homines Sʒ dicebat q aĩa dᵗ
locus specierũ qr est specierũ contentiua Sed
contentiua sicut intellectus est contentiuus
specierũ intelligibiliũ · ita sensus est conten
tiuus specierũ sensibiliũ Si igit̃ intellectus
est locus specierũ qr est contentiuus earũ

pari rone z sensus erit localis spez q
est contra phm dicente i iijo de aia
q aia est locus spez . pter q no tota
s3 intellectiua tm ¶ p nichil opatur
nisi ubi est . s3 intellectus possibilis
opatur ubiq3 . Intelligit enim que sunt
in celo . z que sunt in terra . z que sunt ubi
q3 . go intellectus possibilis est i omnib3
vnus ¶ p q est diffinitu ad aliquid
vnu ptculare h3 natura detiatam
q2 pncipiu indiuiduacois materia
est . S3 intellectus possibilis no tminat
ad mat'ia3 . vt pbatur i iij de anima .
go no diffinitur ad aliq ptculare
z ita est vnus i omnib3 . S3 dicebat q
intellectus possibilis h3 mat'ia3 i qua
est ad qua3 tminatur s3 corpus huanu
¶ S3 cta pncipia indiuiduantia de
bent esse de essencia indiuiduati . S3
corpus no est de essencia intellectus
possibilis . go no pt indiuiduari p corpo
z p qns nec multiplicari ¶ p phus dt
in pmo de celo . q si essent plures mudi
essent plures celi . pmi . S3 si essent
plures pmi celi . essent plures pmi
motores . Et sic pmi motores mat'iales
essent . pari igit' rone si sunt plures
intellectus possibiles i plurib3 homib3
intellectus possibilis esset mat'ialis q
est impossibile ¶ p si intellectus possi
biles sunt plures i homib3 oportet
q remaneat multi corpib3 corruptis
S3 cu tunc no possit eis ee dua nisi sedm
forma3 oportebit q diffrant sedm spe3
Cu igit' corrupto corpe spem aliam no
obtineant q2 nichil mutat' de specie
i spem nisi corrupat' z ante corrupcom
corpm sedm spem no diffrant . S3 homo
h3 spem ab aia intellectiua . go diuisi
homines no sunt eiusdem spei q pre
stm ¶ p illud q est sepatum a corpe
no pt multiplicari sedm corpa s3 intel
lectus possibilis est sepatus a corpe . vt
pbat phus i iijo de aia . go no pt
multiplicari vel distingui sedm corpa
no go in plurib3 homib3 sunt plures
¶ p si intellectus possibilis multipli
catur i diuisis . oportet q spes intelli
gibiles multiplicent' i diuisis . et ita
sequit' q sint forme indiuiduales . S3
forme indiuiduales no st' intellecte nisi
i potencia oportet eni q abstrahat'
ab eis vle s3 ppe intelligunt' forme
igit' que sunt intellectui possibili erunt
intelligibiles i potencia tm z ita intel
lectus possibilis no poterit intelligi i
actu q est inconueniens ¶ p agens
z paciens z mouens z motu h3nt ad

comune aut compat' ad intellectu pos
sibilem qui est i nobis sicut agens
ad paciens z mouens ad motu . go
intellectus qui est i nobis h3 aliq que
ad fantasmatib3 . S3 intellectus possibi
lis nulli h3 comune vt dr i iijo de aia . go
intellectus possibilis est i alius ab in
tellectu qui est i nobis . et ita intellectus
possibilis no multiplicat' i diuisis
homib3 ¶ p vnumqdq3 inquantu est vnu
est . aug igit' esse no dependz ab alio
nec vnitas eius dependet ab alio . S3
esse intellectus possibilis no dependet
a corpe . alias corrupetur corrupto
corpe . go nec vnitas intellectus possi
bilis dependet a corpe z p qns nec
eius multitudo . no igit' intellectus pos
sibilis multiplicat' i diuisis corpibus
¶ p phus dt i vijo meth . q i illis que sunt
forme tm idem est res z q erat esse
natura spei . S3 intellectus possibilis
vel aia intellectiua est forma tm . Si
eni componet' ex mat'ia z forma no
est forma alicuius aia igit' intellectiua
est ipa natura sue spei . Si igit' natura
spei est vna i omib3 aiab3 intelle
ctiuis . no pt esse q aia intellectiua
multiplicet' i diuisis ¶ p aia non
multiplicat' sedm corpa nisi ex eo qd
vnit' corpi . S3 intellectus possibilis ex
ea pte consequit' aia3 qua corpus
excendit vnione . Intellectus igit' possi
bilis no multiplicat' i homib3 ¶ p aia
huana multiplicat' sedm diuisionem
corpm z intellectus possibilis p multitu
dine aiaz . cu constet q oporteat spes
intelligibiles multiplicari . Si intelle
ctus possibilis multiplicet' Relinquit'
q pmu multiplicacois pncipiu erit
mat'ia corpalis . S3 q multiplicat'
sedm materiam est indiuiduale z non
intelligibile i actu . Spes igit' que sunt
intellectui possibili no erunt intelligibi
les actu q est icueniens . no eni aia
huana z intellectus possibilis multipli
cat' i diuisis ¶ S3 contra p intellectu
possibilem intelligit . dicit' eni i iijo
de aia . q intellectus possibilis est quo
intelligit aia . Si go vnus sit intelle
ctus possibilis i omnibus . sequit' q illud
q vnus intelligit alius intelligit q
pz esse fłm ¶ p aia intellectiua copat'
ad corpus ut forma ad mat'iam z ut
motor ad instrm . S3 omis forma re
quit detiatam mat'iam z omis mo
tor detiata instra . impossibile est igit'
q sit vna aia intellectiua i diuisis
homib3 ¶ Rndo dr q ista qo aliqualit'

dependet a superiori. Dicemus igitur intelle-
ctus possibilis est substantia separata secundum
esse a corpore nec tamen est eius esse vnum tamen.
Que enim secundum esse sunt a corpore separata
nullo modo per multitudinem corporum multi-
plicari possunt. Sed tamen vnitas intellectus
specialem requirit consideracionem quia
specialem habet difficultatem. Videtur enim in
primo aspectu hoc esse impossibile
quod vnus intellectus sit omnium hominum.
Manifestum est enim quod intellectus possi-
bilis comparatur ad perfectiones animarum
scienciarum sicut perfectio prima ad secundam et
per intellectum possibilem sumus inpo-
scientes et hoc contingit ad ponendum
intellectum possibilem. Manifestum autem
est quod perfectiones scienciarum non sunt eedem in
omnibus cum quidam inueniantur habere
sciencias quibus alii carent. Hoc autem videtur
inconueniens et impossibile quod perfectio
secunda non sit vna in omnibus perfectione prima
existente vna in eis. Sicut est impossibile
quod vnum subiectum primum sit in actu et in potencia
respectu eiusdem forme. Sicut quod super-
ficies sit in potencia et actu similis alba.
Hoc autem inconueniens euadere intendunt quidam
ponentes intellectum possibilem vnum
in omnibus per hoc quod species intelligibiles
in quibus consistit perfectio sciencie habent du-
plex subiectum. Vt etiam supra dictum est vel
ipsa fantasmata et intellectum possibi-
lem et quia fantasmata non sunt eadem
in omnibus ab illa parte non species intelligi-
bilium sunt eedem omnibus. Ex illa vero
parte qua sunt in intellectu possibili non
multiplicantur et inde est quod propter diuersi-
tatem fantasmatum vnus habet scienciam
qua alius caret. Sed hoc patet friuolum
esse ex hiis que superius dicta sunt. Species
enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc
quod a fantasmatibus abstrahuntur et
sunt in intellectu possibili. Diuersitas igitur
fantasmatum non potest esse causa vnitatis
vel multitudinis perfectionis que est secundum
scienciam intelligibilem. Nec habitus sciencie
sunt sicut in subiecto in aliqua parte pertinente ad
animam sensitiuam vt dictum est. Sed ad hoc
aliquid difficilius sequitur ponentibus in-
tellectum possibilem esse in omnibus vnum. Ma-
nifestum est enim quod hec operacio que est in-
telligere egreditur ab intellectu possibili
sicut a primo principio per quod intelligimus.
Sicut hec operacio sentire egreditur a po-
tencia sensitiua. Et licet supra ostensum sit
quod si intellectus possibilis sit operacio huius
vel illius hominis tamen hoc in quinsitionis
dicto sequitur quod hic homo et ille intelli-
gant per ipsum intelligere intellectus pos-
sibilis. Nulla autem operacio potest multi-
plicari nisi dupliciter vel ex parte obiectorum
vel ex parte principiorum operantis potest tamen addi
et tercium ex parte temporis. Sicut cum alia operacio
recipit interposicionem temporis. Ipsum quoque intelligere
quod est operacio intellectus possibilis potest
quidem multiplicari secundum obiecta vt
aliud sit intelligere hominem et aliud
intelligere equum. Et etiam secundum tempus
vt aliud sit numero intelligere quod fuit
heri et quod est hodie. Si tamen discontinuetur
operacio non autem potest multiplicari ex parte
principiorum operantis. Si intellectus possibilis
est vnus tantum. Si igitur ipsum intelligere
intellectus possibilis est intelligere huius
hominis et illius poterit quidem aliquis in-
telligere esse huius hominis et ad intel-
ligere illius. Si diuersa intelligant
cum alia res esse potest diuersitas fan-
tasmatum vt ipsi dicunt. Et similiter
poterit multiplicari ipsum intelligere
secundum tempus quod vnus hodie intelligat et
alius cras. Quod etiam potest referri ad di-
uersum vsum fantasmatum. Sed duorum
hominum simul et idem intelligencium
necesse est quod sit vnum et idem numero ipsum
intelligere. Quod manifeste est impossibile.
Impossibile est igitur quod intellectus
possibilis quo intelligimus forma-
liter sit vnus in omnibus. Si autem per intel-
lectum possibilem intelligeremus
sicut per principium actiuum quod faceret nos
intelligentes per aliquod principium intel-
ligendi in nobis esset posicio magis
racionabilis. Nam vnum mouens mo-
uet diuersa ad operandum. Sed quod diuersa
per aliquod vnum formaliter operentur hoc
omnino impossibile. Item forme et species
rerum naturalium per proprias operaciones cog-
noscuntur. Propria autem operacio hominis
in eo quod est homo est intelligere et racione
vti. Vnde oportet quod principium huius
operacionis scilicet intellectus sit illud quo
homo speciem sortitur et non per animam
sensitiuam aut per aliam virtutem eius. Si
igitur intellectus possibilis est vnus
in omnibus velud quedam substantia separata
sequeretur quod omnes homines sortiantur
speciem per vnam substanciam separatam quod est simile
posicioni ydearum et eandem difficul-
tatem habens. Vnde similiter dicendum est
quod intellectus possibilis non est vnus
in hominibus sed multiplicatur in diuisis et
cum sit quedam vis vel potencia anime
humane multiplicatur secundum multitu-
dinem simpliciter ipsius anime. Cuius multipli-
catio sic considerari potest. Si enim ad
consideracionem alicuius formis materialem

multitudinem recipiat. Necesse est quod id quod multiplicetur secundum numerum eadem specie remanente. Sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa. Unde distinctio animalium que est secundum has vel illas carnes facit diversitatem in numero vel in specie. Manifestum est autem ex hiis que supra dicta sunt quod de ratione anime humane est quod corpori humano sit unibilis. Cum non habeat in se speciem completam sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori multiplicat animam secundum numerum non autem secundum speciem. Sicut et hec albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse eius vel illi subiecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis quod esse suum non dependet a corpore. Unde nec esse individuatum eius a corpore dependet. Unumquodque enim inquantum est unum est in se indivisum et ab aliis distinctum. ¶ Ad primum ergo dicendum quod veritas est adequatio intellectus ad rem. Sic igitur est una veritas quam diversi intelligunt ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adequantur. ¶ Ad secundum dicendum quod Augustinus se derisibilem profitetur non si dicat multas animas sed si dicat multas tamen ita scilicet quod sint multe et secundum numerum et secundum speciem. ¶ Ad tertium dicendum quod intellectus possibilis non multiplicatur in diversis secundum diversitatem alicuius forme sed secundum multitudinem substantie anime cuius potentia est. ¶ Ad quartum dicendum quod non est necessarium omnem intellectum denudari ab eo quod intelligit sed solum intellectum in potentia. Sicut et omne recipiens denudatur recepti a natura. Unde si aliquis intellectus est quod sit actus tantum sicut intellectus divinus se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur sicut et alia intelligibilia quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex obiecto enim cognoscit suam operationem per quam devenit ad cognitionem sui ipsius. ¶ Ad quintum dicendum quod intellectus possibilis et intelligendus non habet quod cum aliquo aliorum sensibilium a quibus sua intelligibilia accipit conveniat. Unus intellectus possibilis cum alio in specie. ¶ Ad sextum dicendum quod in hiis que sunt secundum esse a materia separata non potest esse distinctio nisi secundum speciem diversi aut species in diversis gradibus constitute sunt. Unde et assimilantur numeris quorum species diversificantur secundum additionem et subtractionem unitatis. Et ideo secundum positionem quorundam dicentium quod ea que sunt inferiora in entibus causantur a superioribus sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam et causatum. Sed hec positio secundum fidem non sustinet. Intellectus autem possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. Unde ratio non est ad propositum. ¶ Ad septimum dicendum quod licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit sit in intellectu possibili istius et illius hominis ex quo intellectus possibiles sunt plures, id tamen quod intelligitur per species huiusmodi species est. Unde si consideretur habito respectu ad rem intellectam quia universale quod intelligitur ab utroque est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis id unum in omnibus possit intelligi contingit ex immaterialitate specierum que representant rem absque materialibus conditionibus individualibus ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis. ¶ Ad octavum dicendum quod secundum platonicos causa huius quod intelligitur unum de multis non est ex parte intellectus sed ex parte rei. Cum enim intellectus intelligat aliquid unum in multis nisi aliqua res esset una participata a multis videbatur quod intellectus esset vanus non habens aliquid sibi respondens in re. Unde coacti sunt ponere ideas per quarum participationem et res naturales speciem sortiuntur et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individualibus nec tamen intellectus est vanus aut falsus licet non sit aliquid abstractum in rerum natura quia eorum que sunt simul unum potest vere intelligi aut nominari absque hoc quod intelligatur aut nominetur alterum licet non possint vere intelligi vel dici quod eorum que sunt simul unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici id quod est in aliquo individuo de natura speciei in quo simile est aliis absque eo quod considerentur principia individualia secundum que distinguitur ab omnibus aliis. Sic igitur abstractione intellectus facit istam unitatem universalis non eo quod sit unus in omnibus sed in quantum est immaterialis. ¶ Ad nonum dicendum quod intellectus est locus specierum eo quod continet species. Unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum sed unus et communis omnibus hominibus. ¶ Ad decimum dicendum quod sensus non recipit species absque organo. Et ideo non dicitur locus specierum sicut intellectus. ¶ Ad undecimum dicendum quod intellectus possibilis potest dici ubique operari non quia operatio eius sit ubique sed quia operatio eius est circa ea que sunt ubique. ¶ Ad duodecimum dicendum quod licet intellectus materiam determinatam non habeat cum substantia anime cuius est potentia habet materiam determinatam non ex qua sit sed in qua sit. ¶ Ad tertiumdecimum dicendum quod principia individualia omnium formarum non sunt de esse earum. Sed hoc solum verum est in compositis. ¶ Ad

xiiii. dr. q primus motor celi est omo separatus a materia etia scdm esse Unde nullo mo pt nuo multiplicari Non est aut simile de aia humana ¶ Ad quidecimu dr. q aie separate no differunt spe s3 nuo ex eo q sunt tali z tali corpi unibiles ¶ Ad xvi dr. q licet intellectus possibilis sit separatus a corpe quantum ad opatoem est tn po aie que est actus corpis ¶ Ad xvii dr. q aliqd est intellectu in potentia no ex eo q est individuale s3 ex eo q e materiale Un spes intelligibiles que i materialib recipiunt i intellectu etia si sint individuate sunt intellecte i actu Et ptea idem sequit ap ut ponentes intellectu possibilem esse unu q si intellectus possibilis est unus sicut queda sba separata oportet q sit aliq individuu sicut z cetere sbe separate Un s3 les arguitur z eadem rone spes intelligibiles i ipo essent individuate z essent etia diuse indiuisis intellectibus separatis Cu omnis intelligentia sit plena formis intelligibilib ¶ Ad xviii dr. q fantasma monet intellectu put est factu intelligibile actu uitute intellectus agentis ad que compat intellectus possibilis Sicut potentia ad agentes z tactu eog uicat ¶ Ad xix dr. q licz esse aie intellectiue no dependeat a corpe cu h3 habitudinem ad corpus nale pp pfectoem sue spei ¶ Ad xx dr. q licz aia humana no habeat materiam ptem sui est tn forma corpis Et ideo q eius esse sui includit habitudinem ad corpus ¶ Ad xxi dr. q licz intellectus possibilis eleuetur sup corpg no tn eleuatur sup totam sbam aie que multiplicat scdm habitudine ad diusa corpa ¶ Ad xxii dr. q ro illa procedet si corpus sic uniretur aie quasi totam essentia z uirtutem comphendes Sic em oporteret q uirtus est i aia esse materiale Sz hic no est ita ut iam manifestatu est unde ro no se

Utz nece sit pone intellectu agente

Quarto quirit. Utru nece sit pone intellectu agentem Et vr q no Qz em pt p unu fieri i natura non fit p plura Sz homo pt sufficient intelligere p unu intellectu s. possibilem ro qo nccarium est pone intellectu agentem pbato medie potentie que radicant i una essentia aie compatiunt sibi inuice Unde ex motu facto i potentia sensitiua relinquit aliq i ymagine Nam fanthasia est motus a sensu factus scdm actu ut dr i iii de aia Si qo intellectus possibilis est i aia nra z no est sba separata sicut supius dcm e oportet q sit i eadem esse aie cum ymaginacone qo motus ymaginacoinis redundat i intellectu possibile z et ita no est nccarium pone intellectum agentem q faciat intelligibilia a fanthasmatib abstracta ¶ Pr. tactus z uisus sut diuse potentie. q aut est tacto q est ex motu relicto i ymaginacone a sensu tactus q monet ymaginatio ad ymagina du aliq q ptinet ad sensus uisus z hoc ideo q uisus z tactus radicant i una essentia aie Si igit intellectus possibilis est queda potentia aie pari rone ex motu ymaginacionis resultabit aliq i intellectu possibilem Et ita no est nccariu pone intellectu agente ¶ Pr. intellectus agens ad hoc ponit q intelligibilia i potentia faciat intelligibilia in actu. fiut aut alia intelligibilia actu p hoc q abstrahunt a materia z a materialib condicionib ad h qo ponit intellectus agens ut spes intelligibiles a materia abstrahant Sz h pt fieri sine intellectu agente Nam intellectus possibilis cu sit i materialis i materiali nccre est q recipiat cu ome receptu sit i recipiente p modu recipientis Nulla igit nccitas est ponendi intellectum agentem ¶ Ptea Arz les i iii de aia assimulat intellectu agente lumi Sz lume no est nccarium ad uidendu nisi inqntu facit dyafanu ee actu lucidu Est em color scdm esse se uisibilis z motiuus lucidi scdm actu no ut dr i iii de aia Sz intellectus agens no est nccarius ad hoc q faciat intellectu possibilem actu ad recipiendu q scdm id q est est i potentia ad intelligibilia qo no est nccariu pone intellectu agentem ¶ Pr si se h3 intellectus ad intelligibilia ita sensus ad sensibilia. s3 sensibilia ad hoc qd moueat sensu no indigent alio agente licz scdm esse spuale sint i sensu qui est susceptiuus rez sensibiliu sine materia ut dr i iii de aia z i ii de aia z i ine dicitur q recipit spualit spes sensibilia q p z ex hoc q i eadem parte medij recipit spes qtrarior ut albi z nigri qo no intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente ¶ Pr ad hoc q aliq q e i potentia reducat i actum i rebus nalibus sufficit id q est i actu eiusdem generis Sicut ex materia que est potentia ignis sit actu ignis p ignem que est actu ad hoc igit q est intellectus qui i nobis est ~~est~~ i potentia fiat i actu no

requiritur nisi intellectus in actu ipsiusmet intelligentis. Sicut qui ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum vel altius. sicut cum aliquis addiscat a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem ut videtur. ¶ Praeterea intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra fantasmata. sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit divina lux que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ut dicitur Joh. 1. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem. ¶ Praeterea actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus scilicet agens et possibilis erit unius hominis duplex intelligere quod videtur inconveniens. ¶ Praeterea species intelligibilis videtur esse perfectio ad intellectus. Si ergo est duplex intellectus scilicet possibilis et agens est duplex intelligere quod videtur superfluum. ¶ Sed contra est quod Aristoteles in 3o de anima. quod cum in omni natura sit agens et id quod est in potentia oportet hoc et in anima esse. quorum alterum est intellectus agens. et id quod est in potentia alterum intellectus possibilis. ¶ Respondeo dicendum quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia. necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens ut intelligibile est. Intelligit enim intellectus possibilis velud aliquid unum in multis et de multis. tale autem esse non invenitur in rerum natura subsistens ut Aristoteles probat in 7 metaphysice. Oportet igitur si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est in potentia ad aliquid factum ipsius oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem. qui faciat intelligibilia in actu que moveant intellectum possibilem. Facit autem per abstractionem a materia et a materialibus condicionibus que sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei quantum ad id quod per se ad speciem pertinet non habeat unde multiplicetur in diversis. Sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes. et sic accipietur ut aliquid unum. et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis ut unum in multis et de multis speciebus. Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura sicut Platonici posuerunt

necessitas nulla esset ponere intellectum agentem quia ipse res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristoteles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem quia non consensit opinioni Platonis de positione ydearum. Sunt tamen et alia per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura sicut sunt substantie immateriales. Sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest. Sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea que abstrahit a rebus materialibus et sensibilibus. ¶ Ad primum ergo dicendum quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis intelligere potest nisi moveatur ab intelligibili quod cum non preexistat in rerum natura oportet quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod due potentie que sunt in una substantia anime radicate compatiuntur sibi ad invicem. Sed ista compassio contingit ad duo. potest intelligi. scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur vel totaliter abstrahitur a suo actu cum alia potentia intense operatur. Sed hoc non est ad propositum. vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur. Sicut ymaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est quia forma ymaginationis et sensus eiusdem generis sunt. utreque enim sunt individuales. Et ideo forme que sunt in sensu possunt imprimere formas que sunt in ymaginatione movendo ymaginationem quasi sibi similes. Forme autem ymaginationis inquantum sunt individuales non possunt creare formas intelligibiles cum sint universales. ¶ Ad secundum dicendum quod ex speciebus receptis in ymaginatione a sensu tactus ymaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes nisi preexistentes forme per visum recepte in thesauro memorie vel ymaginationis reservarentur. Non enim cecus natus colorem ymaginari potest per quascumque alias species sensibiles. ¶ Ad tertium dicendum quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud. potest tamen eodem genere manente variare speciem receptam scilicet aliquem modum essendi. et inde est quod cum species universalis et particularis differant secundum genus. Sola conditio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species que sunt in ymaginatione particulares in eo fiant universales. Sed requiritur intellectus agens qui hoc faciat. ¶ Ad quartum dicendum quod quidam de lumine ut Commentator dicit in 3o de anima est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus ut possint

inmovere visum. quod color non est ex se ipso sit
visibilis sed per lumen Ergo hoc videtur Aristoteles
removere cum dicit in 2° de anima quod colorem
per se visibilis quod non esset si solum ex
lumine haberet visibilitatem Et ideo alii
dicunt et melius quod lumen necessarium est
ad videndum inquantum perficit dyafonum
faciens illud esse lucidum actu unde
Philosophus dicit in 2° de anima quod colorem
motivum lucidi secundum actum. Non obstat
quod ab eo qui est in tenebris videntur
ea que sunt in luce et non econverso hoc
enim accidit ex eo quod oportet illuminari
dyaphonum quod circumstat rem visibilem
ut recipiat visibilis speciem que usque
ad hoc visibilis est quousque porrigit
actus luminis illuminantis dyaphonum
licet de proximo perfectius illuminet et
a longo magis debiliter Comparatio quoque
luminis ad intellectum agentem non est
quantum ad omnia cum intellectus agens
ad hoc sit necessarius ut faciat intelli-
gibilia in potentia esse intelligibilia
actu et hoc significavit Aristoteles cum dixit quod
intellectus agens est sicut lumen quo-
quo modo ¶ Ad 5m dicendum quod sensibile cum
sit quoddam particulare non imprimit nec
in sensum nec in medium speciem altioris generis
cum species in medio et in sensu non sit nisi
particularis Intellectus autem possibi-
lis recipit species altioris generis quam sint
in ymaginatione est intellectus possi-
bilis recipiat species universales et ymagi-
natio non contineat nisi particulares et
ideo in intellectibus indigemus intellectu
agente. non autem in sensibus alia poten-
cia activa sed omnes potencie sensitive
sunt potencie passive ¶ Ad 6m dicendum quod
intellectus possibilis factus in actu non
sufficit ad causandam scientiam in nobis nisi
presupposito intellectu agente Si enim
loquamur de intellectu in actu qui est
in ipso addiscente contingit quod intellectus
possibilis aliquis sit in potencia et
quantum ad aliquid in actu et per illud quod est in
actu potest reduci etiam quantum ad id quod
est in potencia in actum. sicut aliquis per id quod est
actu cognoscens principia fit in actu
cognoscens conclusiones. quas prius cogno-
scebat in potencia Ergo tamen actualem
cognitionem principiorum habere non potest intel-
lectus possibilis nisi per intellectum agen-
tem Cognitio enim principalis a sensibus
accipitur. ut dicitur in fine libri posteriorum
a sensibus autem intelligibilia non possunt
accipi nisi per abstractionem intellectus
agentis. et ita patet quod intellectus in actu
principiorum non sufficit ad reducendum

intellectum possibilem de potencia in actum
sine intellectu agente Ergo in hac reduc-
tione intellectus agens se habet sicut ar-
tifex et principia demonstrationis sicut
instrumenta Si autem loquamur de intellectu
in actu docentis manifestum est quod docens
non causat scientiam in addiscente tamquam
intrinsecus agens sed ut extrinsecus annitulans
Ratio autem tamquam intrinsecus agens ¶ Ad
septimum dicendum quod duorum intellectuum. scilicet
possibilis et agentis sunt due actiones
Nam actus intellectus possibilis est
recipere intelligibilia. actio autem intellectus
agentis est abstrahere intelligibilia
nec tamen sequitur quod sit duplex intellige-
re in homine. quia ad unum intelligere oportet
quod utraque istarum actionum concurrat
¶ Ad 8m dicendum quod species intelligibilis ea
comparatur ad intellectum agentem et
possibilem Ergo ad intellectum possibilem
sicut ad recipientem. ad intellectum autem
agentem sicut ad facientem huiusmodi speciem
per abstractionem ¶ Ad 9m dicendum quod sicut in
rebus naturalibus sunt propria principia activa
in uno quoque genere. licet deus sit causa
agens prima et communis Ita etiam requiritur
proprium lumen intelligibile in homine quamvis
deus sit prima lux omnes communiter illuminans

Utrum intellectus agens sit unus et separatus

Quinto queritur utrum intellectus agens sit unus et
separatus Et videtur quod sic Dicit enim Philosophus
in 3° de anima quod intellectus agens
non quandoque intelligit et quandoque non intelligit
autem est tale in nobis. quoniam intellectus a-
gens est separatus et per consequens in omnibus
unus Preterea impossibile est quod aliquid
sit simul in potencia et in actu respectu
eiusdem Ergo intellectus possibilis est
in potencia ad omnia intelligibilia In-
tellectus autem est agens in actu respe-
ctu eorum cum sint intelligibilia species
actus Impossibile igitur videtur quod in ea-
dem substantia anime radicetur intellectus possi-
bilis et agens et ita cum intellectus
possibilis sit in essencia anime ut ex
predictis patet intellectus agens erit separatus
Ergo dicebat quod intellectus possibilis est
in potencia ad intelligibilia et intel-
lectus agens actu respectu eorum secundum
aliud et aliud esse Ergo contra intelle-
ctus possibilis non est in potencia ad
intelligibilia secundum quod habet ea. quia secundum
hoc iam est actu per ea Est igitur in potencia ad
species intelligibiles secundum quod sunt ~~fantha~~
in fanthasmatibus Ergo respectu specierum
secundum quod sunt in fanthasmatibus intelle-
ctus autem agens est actus qui facit ea

intelligibilia i actu p abstractionem go intellectus agens est i potentia ad intelligibilia sedm illud esse sedm q comparatur intellectus agens ad ipa ut faciens ¶ Item phus i iii° de anima attribuit quedam intellectui agenti que nõ videntur nisi sbe separate quenire dicens q hoc solum est ppetuum & incorruptibile & separatur est igitur intellectus sba separata vt vr ¶ Item intellectus nõ dependet ex cõplone corporali cum sit absolutus ab organo corporali Sz facultas intelligendi i nobis variatur sedm cõplones diuersas Non igitur ista facultas nobis competit p istum intellectum q sint i nobis. Sz vr q intellectus agens sit separatus ¶ Item ad actõm aliq non requiritur nisi agens & patiens Si igitur intellectus possibilis qui se hz ut patiens in intelligendo est aliud aie nre vr q i nobis sufficienter habemus vnde intelligere possumus nichil igitur aliud est nobis necessarium ad intelligendum q tantum pz esse ffm. Indigemus enim etiã sensibus ex quibus experimenta accipimus ad sciendum Vnde qui caret vno sensu .s. visu caret vna .s. colorum Indigemus etiã ad intelligendum doctrina que fit p magistrum & vltimus illuminatione que fit p deum Sz q dr Joh. i. Erat lux vera &c ¶ Item intellectus agens compatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia vt pz i iii de anima Sz vna lux separata .s. solis sufficit ad faciendum oia visibilia actu go ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit vna lux separata & sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem i nobis ¶ Item intellectus agens assimilatur arti vt pz i iii° de aia Sz ars est principium separatum ab artificiatis go & intellectus agens est principium separatum ¶ Item pfectio cuiuslz nature est ut silcetur suo agenti Tunc enim generatum pfectum est qñ ad similitudinem generantis ptingit & artificiatum qñ consequitur similitudinem forme que est i artifice Si igitur intellectus agens est aliq anime nre vltima pfectio & btitudo anime nre erit i aliquo q est i ipa. q pz ee ffm Sic enim anima se ipa sufficiens esset ad sciendum. Non go intellectus agens est aliud i nobis ¶ Item agens est honorabilius patiente. vt dr i iii de aia. Si go intellectus possibilis est aliquo mõ separatus intellectus agens erit magis separatus q nõ pt esse ut vr nisi omo extra sbam anime ponatur ¶ Sz q tantum est q dr i iii°

de anima. q sicut i omni natura e aliqd sedm quod ut materia. aliud aut q e factiuum. vtiqz necesse est i anima ee has dras. Ad quorum vnum ptinet intellectus possibilis. ad altrm intellectus agens. vtrqz igitur intellectus possibilis & agens est aliq i anima ¶ Item opatio intellectus agentis est abstrahere spes intelligibiles a fantasmata. q quidem fit i nobis accidit. Non aut esset cõ quare hec abstractio quãqz fiet & quãqz nõ fiet. vt vr si intellectus agens esset sba separata nõ est go intellectus agens sba separata ¶ Non dr q intellectum agentem ee vnum & separatum q si hec de intellectu possibili ponatur Est enim intellectus possibilis sedm quẽ sumus intelligentes quãqz quidem i potentia quãqz quidem i actu intellectus aut agens est qui facit nos intelligentes actu. agens aut inuenitur separatum ab hiis que reducit i actum Sz illud p q aliud est i potentia. omo vr esse intrinsecum rei Et ideo plures posuerunt intellectum agentem ee sbam separatam intellectum aut possibilem esse aliq aie nre & hunc intellectum agentem posuerunt esse quadam sbam separatam q intelligentiam nominat que ita se hz ad animam nram & ad totam speciem actiuorum et passiuorum. sicut hnt se sbe separate superiores quas intellectus dicunt ad animas celestium corporum que animata ponunt & ad ipa celestia corpora. ut sic celestia corpora a predictis sbis separatis recipiunt motum anime vero celestium corporum intelligibilem pfectionem Ita omnia hec inferiora corpa ab intellectu agente separato recipiunt ab eo intelligibiles formas & ppos motus Anime vero nre recipiunt ab eo intelligibiles pfectiones Sz q fides catholica deum & nõ aliq aliam sbam separatam i nra i animabus nris opantem ponit Ideo quidam catholici posuerunt q intellectus sit ipe deus q est lux vera que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum Sz huiusmodi positio si quis diligenter considerat nõ vr ee conueniens Comparantur enim sbe superiores ad animas nras sicut corpa celestia ad inferiora corpa Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quedam principia actiua vlia respectu inferiorum corporum. ita virtus diuina et virtutes aliarum sbarum separatarum Si qua sunt eciã exteris fiat comparantur ad animas nras sicut principia actiua vlia Videmus aut q principia actiua vlia que sunt virtutes celestium corporum oportet esse principia actiua particularia que sic

virtutes inveniuntur, aut quedam animalia in ipsis ad quorum productionem sufficit virtus celestis corporis, sicut patet de animalibus ex putrefactione generatis. Sed ad generationem animalium perfectorum preter virtutem celestem requiritur etiam virtus particularis que est in semine. Cum igitur id quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus sit intellectualis operatio, preter principia activa universalia que sunt virtus dei vel cuiuscumque alterius substantie separate requiritur in nobis principium activum proprium per quod efficiamur intelligibiles in actu; et hoc est intellectus agens. Considerandum etiam est quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata post deum, sequitur aliquid fidei nostre repugnans, ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in coniunctione alicuius anime nostre non ad deum, ut doctrina evangelica tradit dicens: Hec est vita eterna ut cognoscant te deum verum. Sed in coniunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione que est intelligere, cuius ultimam perfectionem oportet per hoc esse quod intellectus noster suo activo principio coniungatur. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum quod est causa perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse quandam substantiam separatam dicunt quod ultima felicitas hominis est in hoc quod possit intelligere intelligentiam agentem. Ulterius autem si diligenter consideremus inveniemus eadem ratione intellectum agentem impossibile substantiam separatam esse qua ratione et de intellectu possibili hoc visum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere. Sic enim facit ea intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium quo formaliter operetur. Non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso. Sed etiam si id quod est separatum est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod principium intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma sive qualiscumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia et aliud quo abstrahamus ea. Et huiusmodi principia nominantur intellectus possibilis

et agens. Utrumque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc quod actio intellectus agentis que est abstrahere intelligibilia conveniat nobis per ipsa fantasmata que sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente. Nunquam enim artificiatum consequitur actionem artificis. Cum tamen intellectus agens comparetur ad fantasmata illustrata sicut ad artificiata. Non est autem difficile considerare quare in eadem substantia anime utrumque possit inveniri, scilicet intellectus possibilis qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens qui facit ea. Non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicuius et in actu respectu eiusdem secundum diversa. Si igitur consideremus ipsa fantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, scilicet inquantum non sunt ab individualibus conditionibus abstracta, tamen quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu anime intellective, scilicet sub similitudines determinatarum rerum. Est igitur in anima invenire potentialitatem respectu fantasmatum, secundum quod sunt representativa determinatarum rerum. Et hoc pertinet ad intellectum possibilem qui quantum est de se est in potentia ad omnia intelligibilia. Sed determinatur ad hoc vel ad aliud per species a fantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quandam virtutem activam immaterialitatis que ipsa fantasmata a materialibus conditionibus abstrahit. Et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet deo. Unde philosophus dicit quod intellectus agens est ut quidam habitus sicut lumen. Et in psalmo dicitur: Signatum est super nos lumen vultus tui domine. Et huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupille sunt in potentia ad omnes colores inquantum nullum colorem habent determinatum vel innatum actu. Sed per quandam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc non potest esse, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet philosophus in fine posteriorum. Unde oportet preexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius. Ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut quedam instrumenta eius, quia per ea facit alia intelligibilia actu.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud philosophi aliquando vero intelligit aliquando non intelligit

no intelligit de intellctu agente . s; de intellectu i actu Nam postq̄ Aristoteles determinauit de intellctu possibili z agenti . i . naturam sunt ut determinaret de intellectu i actu cuius primo dictum ondit ad intellctum possibilem Nam intellctus possibilis z res que intelligitur no sunt idem Sz intellctus sive scia i actu est idem rei scite i actu . sicut z de sensu idem dixit q̄ sensus z sensibile i po differunt Sz sensus z sensibile in actu sunt vnu z idem . i tm ondit ordine intellctus possibilis ad intellctum i actu q̄ i vno z eodem tempe prius est intellctus i potentia q̄ i actu . no tn simplr sicut z in locutionibus osueuit hoc dice de hijs que exeunt de potentia i actum Et postea subdit u̇bum inductiu . i q̄ ondit dictum int intellctum possibile z int intellctum i actu . q̄ intellectus possibilis q̄nq; intelligit z q̄nq; no q̄ no pt dici de intellctu in actu . Et similem dictum ondit prius int cas i potentia z causas i actu ¶ Ad scd̄m dr̄ q̄ scia anime est i potentia z i actu respectu eorundez fanthasmatum . s; no scd̄m idem ut sup expositum est ¶ Ad tertium dr̄ q̄ intellctus possibilis est i potentia respectu intelligibilium scd̄m esse q̄ hnt in fanthasmatibus Et scd̄m illud idem intellctus agens est i actu respectu eoz . tn alia z alia rone ut ostensum est ¶ Ad quartum dr̄ q̄ u̇ba illa phi . q̄ hoc solum est sepatum z i mortale z ppetuum no pnt intelligi de intellctu agente Nam z sup dixit q̄ intellctus possibilis est sepatus oportet aut q̄ intelligatur de intellctu i actu scd̄m contextum supioz u̇boz ut sup dictum est Intellctus em compbendit z intellctum possibilem z intellctum agentem z hoc solum anime est sepatum z ppetuum z i mortale q̄ otinet intellctum agentem z possibilem Nam cete ptes anime no sunt sine corpore ¶ Ad quintum dr̄ q̄ diusitas oplonis tue facultatem intelligendi ul meliore ul minus bonam de rone por a quibus abstrahit intellctus . que sut potentie vtentis organis corpalibus . sicut imaginacio memoria z huiusmodi ¶ Ad sextum dr̄ q̄ licz i anima nra sit intellctus agens z possibilis cu requiritur aliqd extrinsecum ad hoc q̄ intelligere possimus Et primo quidem requirunt fanthasmata a sensibus p que representent intellctui rez intellctaz similitudines Nam intellctus agens no est talis actus i quo om

rez spes determinate accipi pnt ad cognoscendum . sicut nec lumine determinate pt visum ad spes determinatas coloz nisi assint colores determinantes visum vltius aut cu posuimus intellctum agentem esse q̄dam virtutem participatam i animabus nris velud lumen q̄dam necce est ponere aliq̄ causam extriorem a qua illud lumen participet z hanc dicimus deum . qui intus docet inquantum huiusmodi lumen aie infundit z sup huiusmodi lumen naturale addit p suo bnplacito copiosius lumen ad cognoscendum ea ad que scialis ro attingere no pt . sicut est lumen fidei z lumen pphie ¶ Ad vii . dr̄ q̄ colores visum mouentes sunt extra animaz Sz fanthasmata que mouent intellctum possibilem sunt nobis intrinseca Et ido lux solis extior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu ad faciendum tamen fanthasmata intelligibilia ee actu requiritur lux intior que est lux intellectus agentis . Et prima ps intellctiua anime est pfectior q̄ sensitiua Unde necessarium est q̄ magis ei assint sufficientia pricipia ad ppriam opationem ppt qd etiam scd̄m intellctiuam inuenimus z recipe intelligibilia z abstrahere ea q̄ i nobis existente scd̄m intellctum virtute actiua z passiua . q̄ circa sensum no accidit ¶ Ad viii . dr̄ q̄ licz sit similitudo quedam intelligentis ad artem . no tn oportet huiusmodi similitudinem q̄ntum ad omnia extendi ¶ Ad ix . dr̄ q̄ intellctus agens non sufficit p se ad reducendum intellctum possibile pfecte i actum cu no sint i eo determinate rones om rez ut dictum est Et ideo requiritur ad ultimam pfectionem intellctus possibilis q̄ vniatur aliqualiter illi agenti i quo sunt rones om rez . s . deo ¶ Ad x . dr̄ q̄ intellctus agens nobilior est possibili . sicut virtus actiua est nobilior q̄ passiua z magis sepatus scd̄m q̄ magis a similitudine matie recedit no tamen ita q̄ sit scia sepata

Utrum anima sit composita ex matia z forma

Sexto quiritur vtrum anima sit composita ex matia z forma Et vr̄ q̄ sic . Dicit em Boecius i libro de trinitate . forma simplex scd̄m esse no pt Sz anima e scd̄m substantiam . s . subiectum . g° no est forma simplex g° est composita ex matia z forma ¶ Pr̄ Boecius dicit i libro de ebdomadibus id q̄ est participare aliquid pt ipm no esse nichil participat et pari rone subiecta participant no aut forme . Sicut album pt aliqd participare pt albedine no aut albedo . Sz anima aliqd participat ea . s . quibus informatur

anima igitur nō est forma tm̄· est ergo compo
sita ex materia ꝛ forma ¶ Pr̄ si aīa ē for
ma tm̄· ꝛ est ī potentia ad aliqͣ materie
vr̄ q ipm̄ esse sit actus eius Nō em̄
ipā est suū esse ꝫ vniꝰ potencie est
simplicissimꝰ actus Non igitur potīt
esse sc̄dm̄ altius nisi ipius esse ꝙam
festū est· aūt q est aliorꝫ ēē ꝛ sc̄dm̄ Nō
est· ergo sc̄dā simplex ꝫ composita ex mā
et forma ¶ Pr̄ actiua forme sunt ꝙua
totam speciē· actiua vō mālia sunt ꝙua
indiuiduū sicut illud· Nam forma ē
principiū spēi· materia est pncipiū indiuidu
acionis Si igitur aīa sit forma oīa eiꝰ
actiua erunt ꝙua tota spēm sicut aūt
pꝫ esse fl̄m Nam musicale ꝛ grāmaticale
ꝛ huiōi nō sequunt totam spēm· aīa
igitur nō est forma tm̄· ꝫ composita ex
materia ꝛ forma ¶ Pr̄ forma est pncipiū
actionis· mā vō principiū patiendi In
quocumqꝫ igitur est actō ꝛ passio ibi est
compositō forme ꝛ matie Sꝫ ī anima est
actō ꝛ passio· Nāꝫ operatō intellectus
possibilis est patiendo· Jpē q dicit phūs
Qꝫ intelligere est quedaꝫ pati· operatio
aūt intellectus agentis est ī agendo
facit em̄ intelligia ī potēcia intelligia ī actu
vt dicit· ī iijͦ· de aīa· ergo ī aīa est compositō
forme ꝛ matie ¶ Pr̄ in quocumqꝫ īueni
unt ꝓprietates matie illud oportet
esse ex materia compositū Sꝫ ī anima īue
niunt ꝓprietates matie· s· ēē ī potēcia incipe
sibi ꝛ alia huiōi· ergo aīa est composita
ex materia ꝛ forma ¶ Pr̄ agentiū ꝛ pati
enciū oportet esse materiaꝫ comunem
vt pꝫ ī pͦ de gnācōe Cuiuslibet igitur
pati potest ab aliquo māli hꝫ ī se materiaꝫ
Sꝫ aīa anima hꝫ pati ab aliquo māli· s·
ab igne inferni qui est ignis corpeus
vt Augꝰ pbat· xxi· de ci· di· ergo anima
ī se materiam hꝫ ¶ Pr̄ actō agentis nō
terminatur ad formaꝫ tm̄· ꝫ ad compositum
ex materia ꝛ forma· vt pbatur ī vij· meth.
Sꝫ actō agentis· s· dei terminatur ad aīaꝫ
ergo aīa est composita ex materia ꝛ forma
¶ Pr̄ id q est forma tm̄· est ens ꝛ vnū
ꝛ indiget aliquo q faciat ipm̄ ens ꝛ
vnū· vt dicit phūs· ī viijͦ· meth. q aīa
indiget aliquo q faciat ipm̄ entem
ꝛ vnū· s· deo creante· ergo anima nō est
forma tm̄ ¶ Pr̄ agens ad hoc naturale
est ut reducat aliqͣ de potentia ī actu
Sꝫ reductio de potentia ī actū competit
solū illis ī quibꝫ est materia ꝛ forma
Si igitur anima nō est composita ex mā
ꝛ forma nō indiget coagente q pꝫ
esse fl̄m ¶ Pr̄ Allex· dicit ī liͦ· de intellectu
q anima hꝫ intellectū ylealem yle aūt

dicitur pͥma materia· ergo ī anima est aliqͥd
de pͥma materia ¶ Pr̄ omē q est· vel est
actus purꝰ vel potencia pura· vel com
positū ex potēcia ꝛ actu Sꝫ anima nō est
actus purꝰ q hoc solius dei est· nō ē
potencia pura· q sic nō differret a ma
tia pͥma· ergo est composita ex potēcia et
actu· nō igitur est forma tm̄ tm̄ forma
sit actus ¶ Pr̄ omē q indiuiduatur
indiuiduatur ex materia· ꝫ anima non
indiuiduatur ex materia ī qua tm̄ est in
corpe q perempto corpe cessaret eius
indiuiduatō· ergo indiuiduatur ex materia
ex qua igitur hꝫ materiaꝫ ꝓpriam suā ¶ Pr̄
agentis ꝛ patientis oportet esse opor
tet esse aliqͣ comunē· vt pꝫ ī pͦ de gnācōe
Sꝫ anima patitur a sensibilibꝫ que sunt ma
tialia· nō est dubiū q ī homine sit alia
sbā anime sensibilis ꝛ intellectualis· ergo
aīa hꝫ aliqͣ comunē materialibꝫ Et ita
vr̄ q ī se materiam habeat ¶ Pr̄ tm̄ aīa
nō sit simplicior q angelus· oportet
q sit ī genere· cū species· Hoc em̄ angelo con
uenit· ꝫ omē q est ī genere sicut species
vr̄ esse compositū ex materia ꝛ forma
Nam genus se hꝫ ut materia· dr̄a aūt
ut forma· ergo aīa est composita ex mā
et forma ¶ Pr̄ forma comunis diuersificatur
ī multas per diuisionē matie Sꝫ intelle
ctualitas est quedaꝫ forma comunis
nō solum hominibꝫ ꝫ angelis· ergo oportet
q ī angelis ꝛ ī aīabꝫ sit aliqua ma
tia per cuiꝰ diuisionē huiōi forma distribu
atur ī multas ¶ Pr̄ omē q mouetur hꝫ
materiaꝫ· ꝫ em̄ mouetur ꝓpter hoc em̄ ondit
Augꝰ q aīa nō est diuine nature q est
mutacōni subiecta· aīa igitur est compo
sita ex materia ꝛ forma ¶ Sꝫ contra omē
compositū ex materia ꝛ forma hꝫ formā
Si igitur est anima composita ex materia
ꝛ forma hꝫ formaꝫ· Sꝫ aīa est forma·
ergo forma hꝫ formaꝫ· q vr̄ impossibile
q sic esset ire ī infinitū· q circa hanc q̄·
diuersimode aliqui opinantur Quidam
dicunt q anima ꝛ omīs sbā preter deū· est
composita ex materia ꝛ forma Cuius
quidē posicōnis pͥmo auctor inuenitur
Auicebron auctor liber fontis vite· huiꝰ
aūt cā est que eadē in obiciendo tacta
q oportet ī quo cumqꝫ inueniuntur ꝓprietates
matie inueniri materiaꝫ Vn̄ tm̄ ī anima
īueniantur ꝓprietates matie que sunt re
cipe subiā esse ī potencia ꝛ alia huiōi
arbitrantur esse ~~materiaꝫ~~ necessariū· q ī anima
sit materia· ꝛ hec cā friuola est ꝛ posicō
impossibilis· debilitas aūt huiꝰ cōis
apparet ex hoc· q recipe ꝛ subiā ꝛ alia
huiōi nō sc̄dm̄ eandem cōm conueniunt

anime et materie prime. Nam materia prima
recipit aliquid cum transmutatione et motu.
Et quia omnis transmutatio et motus loca-
lis reducitur ad motum localem sicut ad
primum et communiorem, ut probatur in VIII Physic.,
relinquitur quod materia illis tantum inveniatur
in quibus est potencia ad ubi. Huiusmodi autem
sunt corporalia que loco circumscribuntur. Unde
materia non invenitur nisi in rebus corporalibus
secundum quod philosophi de materia sunt locuti, nisi ali-
quis materiam sumat equivoce. Anima
autem non recipit cum motu et transmutatione,
ymmo per separationem a motu et a rebus mobili-
bus, secundum quod dicitur in VII Physic., quod in quie-
scendo fit anima sciens et prudens. Unde
etiam philosophus dicit in III De anima quod intelligere
dicitur pati alio modo quam sit in rebus cor-
poralibus passio. Ex quibus igitur concludere ve-
lit animam esse ex materia compositam, pro eo
quod recipit vel patitur, manifeste ex equi-
vocatione decipitur. Sic igitur manifestum
est dictam positionem esse frivolam. Quod etiam
positio sit impossibilis multipliciter mani-
festum esse potest. Primo quidem quia forma materie
adveniens constituit speciem. Si igitur sit
anima ex materia et forma composita, ex ipsa
unione forme ad materiam anime constituetur
quedam species in rerum natura. Quod autem per se
habet speciem non unitur alteri ad speciei constitutionem,
nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo,
sicut elementa uniuntur ad componendam
speciem mixti. Non igitur anima unitur cor-
pori ad constituendam humanam speciem. Sed
tota species humana consistit in anima quantum ad
esse formale, quia si corpus non pertinet ad speciem,
homini accidentaliter anime adveniret. Non
autem potest dici quod secundum hoc nec manus est
composita ex materia et forma quia non habet
completam speciem, sed est pars speciei. Mani-
festum est enim quod materia manus non seor-
sum sua forma perficitur. Sed una forma est
que simul perficit materiam totius corporis
et omnium partium eius. Quod non posset dici de
anima si esset ex materia et forma compo-
sita. Nam prius oporteret materiam anime
ordine nature perfici per suam formam et
postmodum corpus perfici per suam animam,
nisi forte quis diceret quod materia anime esset
aliqua pars materie corporalis, quod est omnino
absurdum. Tamen positio prima ostenditur impos-
sibilis ex hoc quod in omni composito ex ma-
teria et forma materia se habet ut recipiens
esse, non autem ut quo aliquid est; hoc enim
proprium est forme. Si igitur anima sit com-
posita ex materia et forma, impossibile
est quod anima se tota sit principium forma-
le essendi corpori. Non igitur anima erit for-
ma corporis sed aliquid anime. [illegible] autem

est illud quod est forma huius corporis et
anima. Non igitur illud quod ponebatur com-
positum ex forma et materia est anima, sed
sola forma eius. Apparet etiam hoc esse
impossibile alia ratione. Si enim anima est
composita ex materia et forma, et iterum cor-
pus, utrumque eorum habebit per se suam
unitatem, et ita necessarium est ponere aliquid
tertium quo uniatur anima corpori. Et hoc
sequentes predictam positionem concedunt.
Dicunt enim animam uniri corpori mediante lu-
ce: vegetabilem quidem mediante luce celi
syderei, sensibilem vero mediante luce celi cri-
stallini, rationalem vero mediante luce celi em-
pirei. Que omnia fabulosa sunt. Oportet
enim animatum immediate uniri corpori, sicut
actum potentie, sicut patet in VIII Metaph.
Unde manifestum fit quod anima non potest esse
composita ex materia et forma. Non tamen
excluditur quin in anima sit actus et potentia.
Nam potentia et actus non solum in rebus
mobilibus sed etiam et in immutabilibus inveniuntur,
et sunt communiora, sicut dicit philosophus in IX
Metaph. Cum tamen materia non sit in rebus im-
mobilibus, quomodo autem in anima actus et potentia
inveniatur sic considerandum est ex materialibus
ad immaterialia procedendo. In substantiis
enim ex materia et forma compositis tria
invenimus, scilicet materiam et formam et tertium
esse, cuius quidem principium est forma.
Nam materia ex hoc quod recipit formam
participat esse. Sic igitur esse consequitur
ipsam formam. Nec tamen forma est
suum esse cum sit eius principium. Et licet
materia non pertingat ad esse nisi per formam,
forma tamen in quantum est forma non indiget
materia ad suum esse, cum ipsam formam con-
sequatur esse. Sed indiget materia cum sit
talis forma que per se non subsistit. Nichil
igitur prohibet esse aliquam formam a materia
separatam que habeat esse, et huiusmodi formam
ipsa essencia forme comparatur ad esse
sicut ad proprium actum. Et ita in formis per se
subsistentibus invenitur et potentia et actus in
quantum ipsum esse actus forme subsisten-
tis que non est suum esse. Si autem aliqua res
sit que sit suum esse, quod proprium dei est, non est
ibi potencia et actus, sed actus purus.
Et hoc est quod Boecius dicit in libro De ebdomadibus, quod in
aliis que sunt post primum differt esse et quod
est. Vel sicut quidam dicunt ex quo est et quod est.
Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut
cursus est quo aliquis currit. Cum igitur
anima sit quedam forma per se subsistens, po-
tens est in ea compositio actus et poten-
tie, scilicet esse et quod est, non autem compositio ma-
terie et forme. Et ad primum ergo dicendum quod Boecius
loquitur ibi de forma que est omnino simplex.

-f- de diuina essentia in qua tamen nichil sit
de potentia. Sed sic actus purus omnino sibi
esse non potest. Alie autem forme simplices
sistunt subsistentes ut angeli et anima
possunt esse subiecta secundum quod habent aliquid de po
tentia ex qua competit eis ut aliquid
recipere possint. ¶ Ad secundum dicendum quod ipsum
esse est actus ultimus qui participabilis
est ab omnibus, ipsum autem non participat.
Unde si sit aliquid quod sit ipsum esse sub
sistens sicut de deo dicimus, nichil
participare dicimus. Non est autem similis
ratio de aliis formis subsistentibus
quas nate est participare ipsum esse et
comparari ad ipsum ut potentia ad actum.
Et ita cum sit quodammodo in potentia
possunt aliquid aliud participare. ¶ Ad tertium
dicendum quod forma aliqua non solum comparatur
ad ipsum ut potentia ad actum. Sed etiam
nichil prohibet unam formam comparari
ad aliam ut potentia ad actum. Sicut
dyafonum ad lumen et humorem ad calo
rem. Unde si dyafonitas esset forma se
parata per se subsistens non solum esset
susceptiua ipsius esse sed etiam luminis et
similium. Nichil prohibet formas subsisten
tes que sunt angeli et anime non solum
susceptiuos esse ipsius sed etiam aliarum
perfectionum. Sed tamen quanto huiusmodi forme sub
sistentes perfectiores sunt tanto pau
cioribus participant ad suarum perfectionem
ut pote in esse sue nature plures perfectio
nes habentes. ¶ Ad quartum dicendum quod licet humane
anime sint forme tamen sunt tamen forme
indiuiduate in corporibus et multiplicate
numero secundum multitudinem corporum. Unde
nichil prohibet quin aliqua accidentia con
sequantur eas secundum quod sunt indiuiduate
que non consequuntur totam speciem. ¶ Ad
quintum dicendum quod passio que est in anima que
attribuitur intellectui possibili non est
de genere passionum que attribuuntur materie.
Sed equiuoce dicitur passio utrobique ut
patet per philosophum in iii° de anima. Cum passio intelle
ctus possibilis consistat in receptione
secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et simili
actio intellectus agentis non est eiusdem
modi cum actione formarum materialium. Pa
actio intellectus agentis consistit abstra
hendo a materia. Actio vero agentium naturalium
imprimendo formas in materia. Unde ex
huiusmodi actione et passione que inueniuntur
in anima non sequitur quod anima sit composita
ex materia et forma. ¶ Ad vi. dicendum quod recipe
re, subici et alia huiusmodi alio modo anime conueniunt
quam materie prime. Unde non sequitur quod proprietates
materie in anima inueniantur. ¶ Ad vii. dicendum
quod licet ignis inferni aliquo modo anima patiatur
sit materialis et corporalis non tamen anima
patitur a corpore materiali per modum
corporum materialium. Sed patitur ab eo
afflictionem spiritualem secundum quod est instrumentum
diuine iustitie iudicantis. ¶ Ad viii. dicendum
quod actio generantis terminatur ad compositum
ex materia et forma quia generans naturale non
agit nisi ex materia creando. Actio vero
creantis non est ex materia. Unde non opor
tet quod actio creantis terminetur ad compositum
ex materia et forma. ¶ Ad ix. dicendum quod ea
que sunt forme subsistentes ad hoc
quod sit unum et ens non requirunt causam
formalem quia ipse sunt forme. Habent tamen
causam exteriorem agentem que dat eis
esse. ¶ Ad x. dicendum quod agens per motum redu
cit aliquid de potentia in actum. Agens autem
sine motu non reducit de potentia in actum. Sed
facit esse actu quod secundum naturam est potentia
ad esse. Et huiusmodi agens est creans. ¶ Ad
xi. dicendum quod intellectus uniuersalis naturalis non differt
a quibusdam intellectibus possibilibus non
quia sit forma materialis sed quia habet similitu
dinem cum materia quia est in potentia ad formas
intelligibiles sicut materia ad formas
sensibiles. ¶ Ad xii. dicendum quod licet anima non
sit actus purus nec potentia pura non
tamen sequitur quod sit composita ex materia
et forma ut ex dictis manifestum est. ¶ Ad
xiii. dicendum quod anima non indiuiduatur per materiam
ex qua sit sed secundum similitudinem ad materiam
in qua est quod qualiter possit esse in quibusdam
precedentibus in animatum est. ¶ Ad xiiii.
dicendum quod anima sensitiua non patitur a sen
sibilibus sed coniunctum. Sentire enim quod est
pati quoddam non est anime tamen sed organi
animati. ¶ Ad xv. dicendum quod anima non est
in genere per se quasi species sed quasi pars speciei
humane. Unde non sequitur quod sit ex materia
et forma composita. ¶ Ad xvi. dicendum quod
intellectualitas non contingit multis
sicut una forma speciei distributa in
multas secundum diuisionem materie cum
sit forma immaterialis. Sed magis diuer
sitatem per diuersitatem formarum siue
forme sint differentes specie sicut homo
et angelus, siue sint differentes numero
solo sicut anime diuersorum hominum. ¶ Ad
xvii. dicendum quod angeli et anima dicuntur
spiritus mutabiles prout possunt mutari
secundum intellectum que quidem mutatio est
de operatione in operationem ad quam mutationem
non requiritur materia sed ad mutationes
naturales que sunt de forma ad formam
uel de loco ad locum.

Utrum angelus et anima differant specie

Septimo queritur utrum ange
lus et anima differant specie

Et videtur quod non. Et ratio, cuius eadem est operatio propria et naturalis sunt eadem secundum speciem, quia per operationem natura rei cognoscitur. Sed anime et angeli eadem est operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et angelus sunt eiusdem speciei. Sed dicebat quod intelligere anime est cum discursu, intelligere vero angeli sine discursu, et sic non est eadem operatio secundum speciem anime et angeli. Sed contra: diversitas operationum secundum speciem non est eadem probo. Sed nos per eandem potentiam scilicet per intellectum possibilem intelligimus quedam sine discursu, scilicet principia prima, quedam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu et sine discursu non diversificant speciem.

¶ Item intelligere cum discursu et sine discursu videntur differre secundum esse in motu et esse in quiete, nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu et in quiete non diversificant speciem, nam motus reducitur ad illud genus in quo est terminus motus, ut dicitur commento in 5° physicorum. Unde et philosophus idem dicit quod tot sunt species motus quot et species entis, scilicet terminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu et sine discursu differunt secundum speciem.

¶ Item sicut angeli intelligunt res in verbo ita et anime bonorum. Sed cognitio que est in verbo est sine discursu, ut vult Augustinus libro 15 de trinitate: Et ibi non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab angelo per intelligere cum discursu et sine discursu faciat diversitatem speciei in substantiis intellectualibus. Sed dicebat quod angelorum etiam alii perfectius aliis intelligunt. Sed contra magis et minus non diversificant speciem. Sed intelligere perfectius et minus perfecte non differunt nisi per magis et minus. Ergo angeli non differunt secundum speciem per hoc quod perfecte vel minus perfecte intelligunt.

¶ Item omnes anime humane sunt eiusdem speciei, non tamen omnes equaliter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius vel minus perfecte intelligere.

¶ Item anima humana dicitur intelligere discursive eo per hoc quod intelligit causam per effectum et econverso. Sed hoc etiam contingit angelis. Dicitur enim libro de causis: Et intelligentia intelligit quod est supra se quia est causata ab ea, et intelligit quod est sub se quia est causa ei. Ergo non differt angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu et sine discursu.

¶ Item quecumque perficiuntur eisdem perfectionibus videntur esse eandem speciem, nam proprius actus in propria potentia est. Sed angelus et anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia vel caritate. Ergo sunt eiusdem speciei.

¶ Item quorum est idem finis videntur esse eadem species, nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam que est principium speciei. Sed angeli et anime est idem finis, scilicet beatitudo eterna, ut patet per illud quod dicitur Matthei 22: Filii resurrectionis erunt sicut angeli in celo. Et Gregorius dicit quod anime assumuntur ad ordines angelorum. Ergo angelus et anima sunt eiusdem speciei.

¶ Item si angelus et anima specie differunt, oportet quod angelus sit superior anima in ordine nature et sic erit medius inter deum et animam. Sed inter mentem nostram et deum non est medium, sicut Augustinus dicit. Ergo angelus et anima non differunt specie.

¶ Item impressio eiusdem ymaginationis in diversis non diversificat speciem. Ymago enim Herculis in auro et argento est eiusdem speciei. Sed tam in anima quam in angelo est ymago dei. Ergo angelus et anima non differunt specie.

¶ Item quorum est eadem diffinitio est eadem species. Sed diffinitio angeli contingit anime. Dicit enim Damascenus quod angelus est substantia incorporea semper mobilis, arbitrio suo libera, deo ministrans, gratia non natura immortalitatem suscipiens. Hec autem omnia anime conveniunt. Ergo anima et angelus sunt eiusdem speciei.

¶ Item quecumque conveniunt in ultima differentia sunt eadem specie, quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed angelus et anima conveniunt in ultima differentia, in hoc scilicet quod est intellectuale esse, quod oportet esse ultimam differentiam cum nichil sit nobilius in natura anime vel angeli, quia semper ultima differentia est completissima. Ergo angelus et anima non differunt specie.

¶ Item que sunt in specie non possunt specie differre. Sed anima non est in specie sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differre ab angelo.

¶ Item diffinitio proprie competit speciei. Ergo que non sunt diffinibilia non videntur esse in specie. Sed angelus et anima non sunt diffinibilia cum non sint compositi ex materia et forma, ut supra ostensum est. In omni enim diffinitione aliquid est ut materia et aliquid ut forma, ut patet per philosophum in 7° methaphysice. Ubi etiam dicit: Et si species rerum essent sine materiis ut Plato posuit non essent diffinibiles. Ergo angelus et anima non proprie possunt differentia specie differre.

¶ Item omnis species constat ex genere et differentiis. Genus autem et differentia in diversis fundantur, sicut genus ~~et anima~~ hominis quod est animal in natura sensitiva, differentia eius que est rationale in natura intellectiva. In angelo autem et anima non est aliqua diversitas super quam genus et differentia possint fundari, essentia enim eorum est simplex forma; esse autem eorum nec genus nec differentia esse potest, ut philosophus enim probat in 3° methaphysice quod ens non est genus.

nec dr̄a · g° angelus ⁊ aīa nō hñt
genus ⁊ dr̄iam et ita nō pñt spē diffe͛
¶ Pr̄ quecūq3 dr̄nt spē · differunt per
differencias ɔ̄rarias ſ3 in ſbīs īmatiali
bus nō est aliqua ɔ̄rarietas cū ɔ̄ra
rietas est pn̄cipiū corrupcōis · ergo
angelus ⁊ aīa p̄prie differre videt͛
p hoc q͛ angelus nō vnitur corpi aīa
vō vnit͛ ⁊ hoc nō pt̄ facere aīaȝ diffe͛re
spē ab angelo · corpus eīn cōparatur
ad aīaȝ ut matia q̄ vō nō dat spēȝ
ſ3 materis ead missō ɪ nullo igit͛ nō an
gelus ⁊ aīa differunt specie ¶ Sed
ɔ̄tra ea que nō differunt spē ⁊ nūo ſ3
nō dr̄nt nisi p matiam ſ3 angelus
⁊ aīa nō hñt matia ut ex supiori q̄one
manifestat͛ · g° si angelus ⁊ aīa non
differunt specie ⁊ nūo nō dr̄nt q͛ p3
esse ffm̄ · Relinquit͛ igit͛ q͛ dr̄nt spē
¶ Rn̄ dr̄. q͛ quidā dixit aīaȝ hūanaȝ
et angelos esse eiusdem spēi Et hoc
videtur pmo posuisse Orig͛ Volens
eīn vitare antiquoȝ hereticoȝ erro
res qui diuersitatē reȝ diuersis attribue
bant principiis diuersitatē boni ⁊ mali
introducentes posuit oīm reȝ diuersi
tatem ex libero arbitrio pcessisse
dixit q͛ deus fecit oēs creaturas
a principio equales quoȝ quedā dō
adherentes ī melius pfecerunt sc̄dm
modū adhesionis ad dm̄ Quedā vō
adeo p liberū arbitriū recedentes ī
deterius ceciderunt sc̄dm ɔ̄titatē reces
sus adeo Et sic quedam eoȝ sunt ī cor
pate corpibꝫ celestibꝫ · quedaȝ vō cor
poribus hūanis Quedaȝ vō usq3 ad
malignitatē demonū pcesserunt Cū tn̄
ex sue creacōis principio essent oēs
vniformes ſ3 ɔ̄tra eius posicōe
videri pt̄ Aug͛ · attendit ad singlaȝ
creaturaȝ bonū p̄ se ipsa considerare
totius Sapiens tamē artifex ī dispo
sicōne ptiū nō considerat solū bonū
huius ptis aut illius ſ3 multo ma
gis bonū totius vnde edificator non
facit oēs ptes domus eque preciosas
ſ3 magis ⁊ minus sc̄dm q͛ congruit ad
bonam disposicōm domus Et simil͛
ī corpe aīalis nō oēs ptes hñt
oculi claritatē q͛ esset aīal ipfcm
Sed est diuersitas ī ptibꝫ aīalis ut aīal
possit esse pfcm̄ Ita etiā deus sc̄dm
suaȝ sapiēciam nō oīa pduxit equalia
Qr eīn ipfcm̄ esset vniuersū cū in suis
gradibus entiū deessent Simile igit͛
ī opacōne dei querit͛ quare vna creatura
fecit alia meliore Sicut querit͛ quare
artifex ī suo artificio partiū diuersitatē
instituit · Hac igit͛ Orig͛ rōne remota
sunt aliqui eius posicōm imitantes
dicentes oēs intellectuales sbās ee
vnius spēi · ppt͛ aliquas tamē rōnes
que in obiciendo sunt tacte · ſ3 ipa posi
cō vr̄ esse īpossibilis Si eīm angelus
⁊ aīa ex matia ⁊ forma nō cōponunt͛
ſ3 sūt forme tm̄ · ut in p̄cedenti q̄one
dcm̄ est · oportet q͛ dr̄a qua angeli
ab inuicē distinguunt͛ vl̄ etiā ab aīa
sit differencia formalis nisi forte ponet͛
q͛ angeli etiā vniti essent corpibꝫ sicut
⁊ aīe ut ex habitudine ad corpa differencia
materialis ī esset posset Sicut et de aīabꝫ
supra dcm̄ est ſ3 hoc nō ponit͛ comuniter
et si hoc poneretur nō pficeret ad hanc
posicōm · qr manifestū est q͛ illa corpa
spē differunt ab hūanis corpibꝫ quibꝫ
aīe vniunt͛ Et diuersoȝ corpm̄ sc̄dm spēȝ
diuersas pporcōnes sc̄dm spēm diuersas p
feccōnes oportet esse hoc igit͛ remoto
q͛ angeli nō sunt forme corpm̄ si nō sint
compositi ex matia ⁊ forma nō rema
net angeloȝ ad inuicē vl̄ ad aīam
dr̄a nisi formalis · formalis aūt dr̄a
spēm variat Nam forma est que dat
spēm reȝ vl̄ etiā rei Et sic relinquit͛
q͛ nō solum angeli ab aīa ſ3 ipi etiā
ab inuicē differūt Si quis aūt ponat
q͛ angeli ⁊ aīa sint ex matia ⁊ forma
composita adhuc hec opinio stare non
pt̄ Si eīn tam ī angelis q͛ ī aīa sit
matia de se vna · sicut oīm corpm̄ est ma
tia vna diuersificata tm̄ sc̄dm formas opor
tet etiā q͛ diuisio illius matie vnius et
cōis sit principiū angeloȝ ab inuicem
⁊ ab aīa Cū aūt de rōne matie sit q͛
de se careat oī forma nō potit͛ intel
ligi diuisio matie ante recepcōm forme
que sc̄dm matie disposicōm multiplicat͛
nisi p dimensiones · Vn̄ phus dicit ī 1°
phic͛ · q͛ subtracta ɔ̄titate sbā rema
net indiuisibilis Tunc aūt cōponit͛
ex matia dimensioni subiecta sit corpa
⁊ nō solum corpi vnita Sic igit͛ ange
lus ⁊ aīa sunt corpa q͛ nullus sane
mentis dixit pptm̄ cōpbatū sit q͛
intelligere nō possit esse actus ⁊ corporis
vllius Si vō matia angeloȝ ⁊ aīe
nō sit vna ⁊ cōis ſ3 diuersoȝ ordinū hc͛
nō pt̄ esse nisi sc̄dm ordinē ad formas
diuersas sicut ponit͛ q͛ corpm̄ celestium
⁊ inferioȝ nō sit vna matia cōis ſ3 sic
talis matie differencia spēm faciet diuersā
vnde impossibile vr̄ q͛ angeli ⁊ aīe
sint eiusdem spēi Sc̄dm aūt q͛ differant
considerandū est Oportet aūt nos in co
gnicōm sbāȝ matialiū puenire In

substantiis autem immaterialibus diversus
gradus naturae diversitatem speciei consti-
tuit. Et hoc quidem satis patet ex his si quis
ipsa genera materialium substantiarum consideret.
Manifestum est enim quod corpora mixta sup-
ergrediuntur ordine perfectionis elementa, plantae
autem corpora inanimata, et animalia plantas;
et in singulis generibus secundum gradum per-
fectionis naturalis diversitas speciei
invenitur. Nam in elementis terra est infima,
ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mi-
neralibus secundum gradum perfectionis naturalis di-
versitas specierum invenitur; gradatim naturae
invenitur per diversas species perfectae, usque
ad speciem auri; in plantis autem usque ad
speciem arborum perfectarum; et in animalibus usque
ad speciem hominis; cum tamen quaedam anima-
lia sint plantis propinquissima, ut immo-
bilia quae habent solum tactum; et similiter
quaedam sunt inanimatis propinqua, ut patet per
Philosophum in libro De vegetabilibus. Et propter hoc
Philosophus dicit in VIII Metaphysicae quod species rerum natura-
lium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas
addita vel subtracta variat speciem. Ita
igitur et in substantiis immaterialibus diver-
sus gradus perfectionis naturae facit diversitatem
speciei. Sed quantum ad aliquid differenter se habet
in substantiis immaterialibus et materialibus. Ubicum-
que enim est diversitas graduum, oportet quod
gradus considerentur per ordinem ad aliquod
principium unum. In substantiis igitur materialibus
attenduntur diversi gradus speciem diversifi-
cantes in ordine ad primum principium quod
est materia. Et inde est quod primae species sunt
imperfectiores, posteriores vero perfectiores et per
additionem se habentes ad primas. Sicut
mixta corpora habent speciem perfectiorem quam
sint species elementorum, utpote habentia
in se quicquid habent elementa et adhuc amplius.
Unde similis est comparatio plantarum
ad corpora inanimata, et animalium ad plantas.
In substantiis vero immaterialibus, ordo graduum di-
versorum attenditur non quidem secundum comparationem
ad materiam, quam non habent, sed secundum compara-
tionem ad primum agens quod oportet esse perfectis-
simum. Et ideo prima species in eis est perfectior
secunda, utpote similior primo agenti; et secunda
diminuitur a perfectione primae; et sic deinceps
usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio
primi agentis in hoc consistit quod in uno sim-
plici habet omnimodam ~~[illegible]~~ bonitatem et
perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit
primo agenti propinquior, tanto in sua natura
simplici perfectiorem habet bonitatem suam, et minus
indiget inhaerentibus formis ad suam comple-
tionem. Et hoc quidem gradatim producitur
usque ad animam humanam quae in eis tenet
ultimum gradum, sicut materia prima in genere

rerum sensibilium. Unde in sua natura non habet
perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad
intelligibilia, sicut materia prima ad for-
mas sensibiles. Unde ad propriam operationem
indiget ut in actu fiat formarum intelli-
gibilium, acquirendo eas per sensitivas
potentias a rebus exterioribus. Et cum operatio
sensus fiat per organum corporale, ex ipsa con-
dicione suae naturae competit ei quod corpori
uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens
in se speciem completam. ¶ Ad primum ergo dicendum
quod intelligere angeli et animae non est eiusdem
speciei. Manifestum est enim quod si formae quae
sunt principia operationum differunt specie, necesse est
et operationes ipsas specie differre; sicut ca-
lefacere et infrigidare differunt secundum differentiam
caloris et frigoris. Species autem quibus animae
intelligunt sunt a phantasmatibus abstra-
ctae; et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus
intelligibilibus quibus angeli intelligunt,
quae sunt eis innatae. Secundum quod dicitur in libro
De causis quod omnis intelligentia est plena formis.
Unde et intelligere hominis et angeli non
est eiusdem speciei. Ex hac etiam differentia provenit quod
angelus intelligit sine discursu, anima
autem cum discursu, quia indiget ex sensibilibus
effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab
accidentibus sensibilibus in essentias rerum quae
subiacent sensui. ¶ Ad secundum dicendum quod anima
intellectualis principia et conclusiones in-
telligit per species a phantasmatibus ab-
stractas. Et ideo non est diversum intel-
ligere per speciem. ¶ Ad tertium dicendum quod motus re-
ducitur ad genus et speciem eius ad quod
terminatur. Motus in quantum eadem forma
est quae ad motum tamen est in potentia in
principio motus, in medio motus inter actum et
potentiam, et in termino motus in actu comple-
to. Sed intelligere angeli sine discursu
et intelligere animae cum discursu non est secundum
formam eandem specie. Unde non oportet quod sit
unitas speciei. ¶ Ad quartum dicendum quod species rei
iudicatur secundum operationem competentem
ei secundum propriam naturam, non autem secundum
operationem quae competit ei secundum partici-
pationem alterius naturae. Sicut non indi-
catur species ferri secundum adustionem quae com-
petit ei prout est ignitum. Sic enim eadem
iudicaretur species ferri et ligni quod etiam
ignitum adurit. Dico autem quod videre in verbo
est operatio supra naturam animae et angeli,
utrique conveniens secundum participationem superio-
ris naturae, scilicet divinae, per illustrationem gloriae.
Unde non potest concludi quod angelus et anima
sint eiusdem speciei. ¶ Ad quintum dicendum quod etiam
in diversis angelis non sunt species intelligi-
biles eiusdem rationis. Nam quanto substantia intel-
lectualis est superior et deo propinquior, qu-

omnia p vnū qd est sua essentia intelli
tanto forme intelligibiles i ipa sūt
magis eleuatiores ꝛ virtuosiores ad plu
ra cognoscenda. vnde dr in lib. de causis
qd superiores intelligentie intelligunt
p formas magis vniuersales Et dyo
.iiij. c. ce. ier. d. qd superiores angeli ha
beant sciam magis vlem. Et ideo
intelligibilior diuersorum angelorum non
est eiusdem spēi. licet vtrumque sit sine di
scursu qr intelligunt p spēs innatas
nō aliunde acceptas ¶ ad vj. dm̄. qd ma
gis ꝛ minus est dupl. vno modo sedm
qd materia eandē formā participat ut
lignum albedinē ꝛ sedm hoc magis ꝛ
minus nō diuersificat spēm Alio mō sm
gradum pfectionis formarum ꝛ hr diuersificat
spēm Diuersi enim colores spē sūt sedm qd
magis ꝛ minus appropinquant se hñt ad lucē
ꝛ sic magis ꝛ minus in diuersis angelis
inueniuntur ¶ ad vij. dm̄. qd licet omēs aīe
nō equaliter intelligant tn̄ omnes intel
ligunt p spēs eiusdem rōnis .s. a fan
thasmatibus acceptas vnde ꝛ hoc qd inequaliter
intelligunt contingit ex diuersitate uir
tutum sensitiuarum a quibus spēs abstra
hunt que etiā pueniunt sedm diuersam
dispositōm corpm. Et sic pz qd magis
ꝛ minus nō diuersificant spēm. cū inequa
liter intelligere in angelis vel in animabus
sit ppter diuersitatē complexionis corpm
quā nō est reperire i angelis sequatur ma
terialem diuersitatē ¶ ad viij. dm̄. qd cogno
scere aliqd particulariter contingit dupl. vno mō
sicut cognoscere vnum cognitum p aliud
cognitum. ita qd sit cognitio distincta vtri
usque. sicut homo p principium cognoscit
conclusionē seorsum considerando vtrumque
Alio mō sicut cognoscitur aliqd cognitum
p spēm. qua cognoscitur ut videmus la
pidem p spēm que est i oculo. primo igr
modo cognoscere vnū particulariter cognoscere
discursum nō aut scdo mō Sz hoc mō
angeli cognoscunt causam p effectum ꝛ effe
ctum p causam in quantum ipa essentia aīe
est similitudo quedam sue cause ꝛ assi
milatur sibi sicut effectum ¶ ad ix. dm̄. qd
pfectiones gratuite cōmunes aīe ꝛ angelis
p participatōm diuine nature. vnde dr
.ij. pet. j. p que maxima ꝛ preciosa nobis
dona donauit. ut diuine nature consortes
fcī. vnde p cōuenientiā i istis pfectionibus nō pt
concludi vnitas spēi ¶ ad x. dm̄. qd ea
quorum est vnus finis pximus ꝛ naturalis sūt
vnū sedm spēm. Beatitudo autē eterna est
finis vltimus ꝛ supernaturalis. vnde ro nō sequitur
¶ ad xj. dm̄. qd augustinus nō intelligit nil
esse medium inter mentem humanam ꝛ deum

sedm gradum dignitatis ꝛ nature qr eciā
vna aīa est alia nobilior Sz qr mens
nrā immediate a deo iustificatur ꝛ i eo bti
ficatur. sicut si dicatur qd aliquis miles
simplex i [illegible] est sub rege nō qn alij
superiores eo sint sub rege Sz qr nullus
hz dominum sup eū nisi rex ¶ ad xij. dm̄. qd
neque anima neque angelus est pfcā yma
go dei. sz solus filius. ꝛ ideo nō oz qd
sint eiusdem spēi ¶ ad xiij. dm̄. qd ppria
diffinitio nō conuenit anime eodem mō
sicut angelo Angelus enim substantia incorporea
ꝛ qr nō est corpus ꝛ qr nō est corpori vnita
qd de anima dici nō pt ¶ ad xiiij. dm̄. qd po
nentes animam ꝛ angelum ꝛ vnius spēi esse
in hac rōne maxime vim constituunt sz
nō necessario concludit. qr vltima drīa
debet esse nobilior. nō solum quantum ad
nature nobilitatē sz eciā quantum ad determina
tōm qr vltima drīa est actus respectu
omnium precedencium Sic igitur intellectuale nō
est nobilissimum i angelo vel i anima sz
intellectuale sic vel illo mō. sicut ꝛ de sen
sibili pz. alias enim oīa bruta animalia essent
eiusdem spēi ¶ ad quindecimum dm̄. qd aīa est
p se spēs ꝛ tamē est principium dans spēm
ꝛ sedm hoc queritur de spē aīe causa ¶ ad
xvj. dm̄. qd licz sola spēs diffiniatur ppe
nō tn̄ oportet qd omēs spēs sint diffinibi
les Spēs enim i materia sue rei nō cogno
scuntur p diffinitōm vel demonstratōm sicut
cognoscitur aliquid in scientiis speculatiuis
Sz quedam cognoscuntur p simplicem intui
tum ipsarum vnde nec angelus ppe pt
diffiniri nō enim scimus de eo qd est sed
pt notificari p quasdam negationes aut
eciam diffinitur ut est corpus forma ¶ ad
xvij. dm̄. qd genus ꝛ drīa pnt accipi du
pliciter. vno mō sedm consideratōm realem
put considerantur a methaphisico ꝛ naturali ꝛ sic oportet
qd genus ꝛ drīa sup diuersis naturis fun
dentur ꝛ hoc mō nichil phibz dicere qd in
substantiis spiritualibus nō sit genus et
drīa sz sint forme tm̄ ꝛ spēs simplices
Alio mō sedm consideratōm logicam ꝛ sic
genus ꝛ drīa nō oportet qd fundentur
sup diuersas naturas sz sup vna natura
i qua considerat aliquid pprium ꝛ aliqd commune
ꝛ sic nichil phibet genus et drias po
ne i substantiis spiritualibus ¶ ad xviij. dm̄. qd
naturaliter loquendo de genere ꝛ drīa oportet drias
esse contrarias nam materia sup quā fun
datur natura generis est. est susceptiua contrariarum
formarum Sed in eius consideratōm logicam
sufficit qualiscumque oppositio in differentiis
sicut pz i differentiis numerorum i quibus nō est
contrarietas ꝛ silr est i spiritualibus substantiis ¶ ad
xix. dm̄. qd licz materia nō det spēm tū exsi-

tudine materie ad formam attenditur
natura forme. Utrum anima rationalis
possit uniri corpori humano et cetera

Octavo queritur utrum anima rationalis
tali corpori debeat uniri quale est
corpus humanum. Et videtur quod non. Anima rationa-
lis est sublimissima formarum corpori uni-
tarum. Terra autem est infimum corporum. Non ergo
fuit conveniens quod corpori terreno uniretur. Sed
dicebat quod hoc corpus terrenum ex hoc quod
reductum est ad equalitatem complexionis simili-
tudinem habet cum celo quod omnino caret contrariis
et sic nobilitatur ut ei anima rationalis con-
venienter possit uniri. Sed contra si nobi-
litas corporis humani in hoc consistat quod
corpori celesti assimiletur et uniatur sequitur
quod corpus celeste nobilius sit. Sed anima ra-
tionalis quolibet corpore nobilior est cum capa-
citate sui intellectus omnia corpora transcendat.
ergo anima rationalis magis debet corpori uniri
celesti. Sed dicebat quod corpus celeste nobi-
liori perfectione perficitur quam sit anima rationalis.
Sed contra si perfectio celestis corporis nobili-
or est anima rationali oportet quod sit intel-
lectualis quia quodcumque intellectus quolibet non
intelligente est nobilius. Si igitur cor-
pus celeste aliqua substantia spirituali perficitur
aut erit motor eius tantum aut etiam forma.
Si autem motor adhuc remanet quod corpus
humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus
celeste. forma enim dat speciem ei cuius est
forma non autem motor. Unde etiam intel-
lectualibus aliqua que secundum suam naturam igno-
bilia sunt esse instrumenta nobilissimi agentis.
Sicut autem substantia intellectualis est forma cor-
poris celestis aut huiusmodi substantia habet intellectum
tantum aut cum intellectu sensum et alias potentias.
Ab cum huiusmodi potentias necesse sit esse actus
organorum quibus indigent ad operandum
sequitur quod corpus celeste sit corpus or-
ganicum quod ipsius simplicitati et unitati
repugnat. Si vero habet intellectum tantum absensu
intellectu accipiente huiusmodi substantia nullo indi-
gebit in unione corporis cum operatio intelle-
ctus non sit per organum corporale. Cum igitur
unio corporis et anime non sit propter corpus
sed propter animam quia materie sunt propter formas
et non econverso sequitur quod intellectualis substantia
non uniatur corpori celesti ut forma. Preterea omnis
substantia intellectualis creata habet ex sua natura
possibilitatem ad peccatum quia potest averti a summo
bono quod deus est. Si igitur alique substantie intelle-
ctuales uniantur corporibus ut forme sequitur
quod peccare potuerunt. pena autem peccati mors
est i. separatio anime a corpore et cruciatus per-
petuus in inferno. potuit ergo fieri quod corpora
celestia morerentur per separationem animarum
et quod anime in inferno retruderentur. Preterea omnis
intellectualis substantia capax est beatitudinis.
Si igitur corpora celestia sunt animata ani-
mabus intellectualibus huiusmodi anime sunt capa-
ces beatitudinis et sic in ecclesia beatitudinis
non solum sunt angeli et homines sed etiam
quedam nature medie. cum tamen sancti do-
ctores tradant societatem sanctorum ex hominibus
constare et angelis. Preterea corpus debet
proportionatum esse anime rationali. Sed cor-
pus nostrum dissimile est illi corpori. Illud Ade
corpus ante peccatum fuit immortale et im-
passibile quod nostra corpora non habent. ergo huiusmodi
corpora qualia habemus nos non sunt proportionata
anime rationali. Preterea nobilissimo motori
debentur instrumenta optime disposita et obedi-
entia ad operationem. anima vero rationalis est
nobilior inter motores inferiores. ergo debetur
sibi corpus maxime obediens ad suas
operationes. Huiusmodi autem corpus non est quale
nos habemus quia caro resistit spiritui et carna-
lis propter pugnam et concupiscentiam distrahitur hac
atque illac. Non igitur anima rationalis tali
corpori debuit uniri. Preterea anime rationali con-
tingit habundantia spirituum in corpore perfecti.
Unde cor hominis est calidissimum inter
cetera animalia vel membra quantum ad vir-
tutem generandi spiritus quod signat ipsa cor-
poris humani latitudo existente caloris et
spiritum convenientis. convenientissimum igitur fuisset
quod anima rationalis corporibus spiritualibus potius
fuisset unita. Preterea anima est substantia incorru-
ptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibi-
lia. non ergo convenienter talibus corporibus anima
rationalis unitur. Preterea anima rationalis unitur
corpori ad speciem humanam constituendam. Sed
melius conservaretur humana species si corpus
cui anima unitur esset incorruptibile.
non enim esset necessarium quod per generationem conser-
varetur. Sed eisdem secundum numerum conservari posset.
ergo anima humana incorruptibilibus corporibus
uniri debuit. Preterea corpus humanum cum sit
nobilissimum inter inferiora corpora debet esse
simillimum corpori celesti quod est nobilissimum
corporum. Sed corpus celeste omnino caret
contrarietate. ergo corpus humanum minimum debet
habere de contrarietate. Alia autem corpora ut lapi-
des arbores sunt durabiliora. cum tamen contrarietas
sit principium dissolutionis. Non igitur anima
rationalis debuit talibus corporibus uniri qua-
lia nos habemus. Preterea anima est forma simplex.
forme autem simplici competit materia simplex.
debuit igitur anima rationalis alicui simplici
corpori uniri ut puta igni vel aeri vel alicui
huiusmodi. Preterea anima humana videtur cum princi-
piis communionem habere. Unde antiqui philosophi
posuerunt animam esse de natura principiorum
ut patet in primo de anima. principia autem corporum
sunt elementa. igitur si anima non sit elementum.

neque ex elementis saltem alicui corpori
elementari debuit uniri ut igni vel
aeri vel alicui aliorum. ¶ Praeterea corpora similium
partium minus recedunt a simplicitate
quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima
sit forma simplex magis debuit uniri
corpori similium partium quam corpori dissimilium.
¶ Praeterea anima unitur corpori ut forma et ut
motor. debuit igitur anima rationalis que
est nobilissima forma uniri corpori agil-
limo ad motum aug gtitatum videmus. nam
corpora avium sunt agiliora ad motum. Et similiter
corpora multorum animalium quam corpora hominum.
¶ Praeterea plato dicit quod forme dantur a motore
secundum meritum materie quod dicitur modo dispositiones.
Sed corpus humanum non habet dispositionem videtur tam
nobilis forme ut videtur cum sit grossum et cor-
ruptibile. non igitur anima debuit tali corpori uniri.
¶ Praeterea in anima humana sunt forme intelligibiles
materie private secundum comparationem ad substantias in-
telligibiles superiores. Sed tales forme com-
petent operationi corporis celestis quod est tam
generationis et corruptionis hoc particularium.
ergo anima humana debuit uniri corporibus
celestibus. ¶ Praeterea nihil movetur naturaliter dum
est in suo ubi sed solum quando est extra proprium ubi.
Celum autem movetur in suo ubi existens. ergo non
movetur naturaliter. movetur ergo ad ubi anima et ita
habet animam sibi unitam. ¶ Praeterea enarrare est
actibus substantie intelligentis. Sed celi enarrant
gloriam dei. ut in psalmo dicitur. ergo celi sunt
intelligentes ergo habent animam intelle-
ctivam. ¶ Praeterea anima est perfectissima formarum.
Debuit igitur uniri perfecto corpori. Corpus
autem humanum videtur esse imperfectissimum. non
enim habet arma ad defendendum vel impug-
nandum neque operimenta neque aliqua huiusmodi
que natura corporibus aliorum animalium
tribuit. non igitur talis anima tali corpori
debuit uniri. ¶ Sed contra est quod dicitur Ecc. xvii.
Deus creavit de terra hominem et secundum ymagi-
nem suam fecit illum. Sed opera dei sunt convenientia
dicitur enim Gen. i°. vidit deus cuncta que fecerat
et erant valde bona. ergo conveniens fuit
ut anima rationalis que est dei ymago corpori
terreno uniretur. ¶ Respondeo dicendum quod materia cum sit
propter formam et non e converso ex parte anime o-
portet accipere rationem quale debeat esse
corpus cui unitur. unde in ii° de anima dicitur
quod anima non solum est corporis forma et
motor sed etiam finis. Est autem ex superius
disputatis quaestionibus manifestum quod omnino
connaturale est anime humano corpori uniri.
quia cum sit infima in ordine intelligibilium
substantiarum sicut materia prima est infima in or-
dine rerum sensibilium non habet anima humana
intelligibiles species sibi naturaliter inditas
quibus in operationem propriam exire possit que est
sicut habent superiores substantie intellectuales.
Sed est in potentia ad eas cum sit sicut tha-
bula in qua nihil est scriptum ut dicitur
in iii de anima. unde oportet quod species in-
telligibiles a rebus exterioribus accipi-
at mediantibus potentiis sensitivis
que sine corporeis organis operationes
proprias habere non possunt. unde et animam humanam
necesse est corpori uniri. Si igitur propter hoc
anima humana unibilis est corpori quia
indiget accipere species intelligibiles a re-
bus mediante sensu necessarium est quod corpus
cui anima rationalis unitur tale sit ut possit
esse aptissimum ad repraesentandum species sensi-
biles ex quibus in intellectu species intelligibi-
les resultent. Sic ergo igitur oportet corpus
cui anima rationalis unitur esse optime dis-
positum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus
unus tamen est qui fundamentum est aliorum
scilicet tactus in quo principaliter tota natura sensi-
tiva consistit. unde etiam in ii° de anima dicitur
quod propter hunc sensum primo animal dicitur. Et inde
est quod in immobilitate huius sensus que in sompno accidit
omnes alii sensus immobilitantur. et iterum
omnes alii sensus non solum solvuntur ab ex-
cellentia propriorum sensibilium sicut visus
a rebus multum fulgidis et auditus a maxi-
mis sonis sed etiam ab excellentia sensi-
bilium secundum tactum ut a forti calore vel fri-
gore. Cum igitur corpus cui anima rationalis
unitur debeat esse optime dispositum ad
naturam sensitivam necessarium est ut
sit convenientissimum sensui tactus. propter quod
dicitur in ii° de anima quod habet sensum certius
certiorem inter omnia animalia. et quod propter boni-
tatem huius sensus unus homo alio est
~~habilior~~ habilior ad intellectuales operatio-
nes. molles enim carne quos scimus bonos tactu
aptos mente videmus. Cum autem organum
cuiuslibet sensus non debeat habere in actu contra-
ria quorum sensus est perceptivus sed esse in
potentia ad ea ut possit ea recipere quia
recipiens debet esse denudatum a recep-
to aliter necesse est hoc esse in organo tactus
et in organis aliorum sensuum. organum enim
visus scilicet pupilla caret omnino albo et
nigro et universaliter omni genere coloris. Et similiter
est in auditu et olfactu. hoc autem in tactu
accidere non potuit. Nam tactus est cogno-
scens eorum ex quibus est necesse componi
corpus animalis scilicet caloris et frigoris
humidi et sicci. Unde impossibile est quod
organum tactus omnino sit denudatum a genere
suo sensibilis sed oportet quod sit reductum
ad medium. Sic enim est in potentia ad contraria.
Corpus igitur cui anima rationalis unitur
cum debeat esse convenientissimum ad sensum
tactus oportet quod sit reductum maxime

ad medium per aequalitatem complexionis in quo apparet quod tota operatio inferioris naturae terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum qui est in corpore humano. Hanc igitur in communi oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones ad hoc inveniet ordinatas ut homo sit optimi sensus. Unde quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum puta ut imaginationis et memoriae et cogitativae virtutis necessaria est bona dispositio cerebri, factus est enim homo habens maius cerebrum inter omnia animalia secundum proportionem suae quantitatis, et ut liberior sit eius operatio habet caput sursum positum quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt. Et ad habendum rectitudinem huiusmodi et conservandam necessaria fuit habundantia caloris in corde per quam multi spiritus generentur, ut per calorem habundantem spirituum corpus possit in directum sustineri. Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quae sunt hominis propria. Sed tamen considerandum est quod in his quae sunt ex materia sunt quaedam dispositiones in ipsa materia propter quas talis materia eligitur ad hanc formam. Et similiter sunt aliae quae consequuntur ex necessitate materiae et non ex electione agentis. Sicut ad faciendum serram artifex eligit duritiam in ferro ut sit serra valida ad secandum, sed quod dentes serrae hebetari possint et fieri rubiginosi hoc accidit ex parte materiae. Magis enim artifex eligeret materiam ad quam hoc non consequeretur si posset inveniri. Sed quia inveniri non potest, ideo non propter huiusmodi defectus consequentes non praetermittit ex materia convenienti facere opus. Sic igitur et in corpore humano contingit quod enim taliter sit commixtum et secundum partes dispositum ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas est electum in hac materia a factore hominis. Sed quod hoc corpus sit corruptibile fatigabile et huiusmodi defectus habeat consequitur ex necessitate materiae. Necesse est enim corpus sic commixtum ex contrariis talibus subiacere defectibus. Nec potest obviari per hoc quod deus potuit aliter facere, quia in institutione naturae non quaeritur quid deus facere possit, sed quid rerum natura possit pati ut fiat, sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram. Sciendum tamen est quod in remedium horum defectuum deus in sua institutione

contulit auxilium iustitiae originalis per quam corpus esset omnino subditum animae quamdiu anima deo subderetur. Ita quod nec mors nec aliqua passio vel defectus homini accideret nisi prius anima separaretur a deo. Sed privatus est hoc beneficio et subiacet defectibus secundum quod materiae natura requirit.

¶ Ad primum ergo dicendum quod licet anima sit sublimissima formarum inquantum est intellectiva, quia tamen sit infima in genere formarum intelligibilium indiget corpori uniri quod sit medie complexionis, ut per sensus species intelligibiles possit acquirere. Necessarium fuit quod corpus cui unitur haberet in quantitate de quibusdam elementis scilicet terra et aqua. Cum enim ignis sit efficacioris virtutis in agendo, nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent non posset fieri commixtio et maxime reducta ad medium. Ignis enim alia elementa consumeret. Unde .2. de generatione philosophus dicit quod in corporalibus mixtis habundat plus terra et aqua.

¶ Ad secundum dicendum quod anima rationalis unitur corpori tali non quia est simile caelo sed quia est aequalis commixtionis. Sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad caelum per elongationem a contrariis. Sed tamen secundum opinionem Avicennae unitur tali corpori propter similitudinem caeli. Ipse enim voluit inferiora a superioribus causari, ut scilicet corpora inferiora convenientia a corporibus caelestibus et cum pervenirent ad similitudinem corporum caelestium per aequalitatem sortirentur formam similem corpori caelesti quod dicit esse animatum.

¶ Ad tertium dicendum quod de animatione corporum caelestium est diversa opinio et apud philosophos et apud fidei doctores. Nam apud philosophos Anaxagoras posuit intellectum regentem omnia esse omnino immixtum et separatum et corpora caelestia esse inanimata. Unde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit solem esse quasi lapidem ignitum, ut Augustinus narrat in libro de civitate dei. Alii vero philosophi posuerunt corpora caelestia esse animata. Quorum quidam dixerunt deum esse animam caeli, quod fuit causa idolatriae, ut scilicet caelo et corporibus caelestibus cultus divinus attribueretur. Alii vero ut Plato et Aristoteles licet ponerent corpora caelestia esse animata, ponebant tamen deum esse aliquid superius anima caeli omnino separatum. Apud doctores etiam fidei Origenes et sequaces ipsius posuerunt corpora caelestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea inanimata ut Damascenus, quae etiam apud modernos theologos est communior. Augustinus reliquit sub dubio enim super Genesim ad litteram et in Enchiridion. Hii igitur ponentes, pro firmo tenentes quod corpora caelestia ab aliquo intellectu mo-

uenit saltem separato propter actum utriusque potentie sustinentes dicamus aliquam substantiam intellectualem esse perfectionem corporis celestis ut forma que quidem habet solam potentiam intellectiuam non autem sensitiuam ut ex dictis aristotelis accipi potest in ii de anima et in xi metaphysice. Quamuis autem ponat quod anima celi tantum intellectum habeat non ymaginationem. Si autem habet intellectum tantum tamen unitur corpori ut forma non propter operationem intellectualem sed propter executionem uirtutis actiue secundum quam potest ad ipsius diuinam similitudinem in causando per motum celi ¶ Ad sextum dicendum quod licet secundum naturam suam omnes substantie intellectuales create possint peccare tamen ex electione diuina et predestinatione per auxilium gratie plures conseruate sunt ne peccarent inter quas posset aliquis ponere animas corporum celestium et precipue si demones qui peccauerunt sunt inferioris ordinis secundum damascenum. ¶ Ad quintum dicendum quod si corpora celestia sunt animata anime eorum pertinent ad societatem angelorum. Dicit enim augustinus in enchiridion. nec illud quidem certum habeo utrum ad eandem societatem scilicet angelorum pertineat sol et luna et cuncta sidera. quamuis non nullis lucida esse corpora non tamen sensu uel intelligentia uideantur ¶ Ad vi. dicendum quod corpora que sunt proportionata anime humane ut dictum est non tamen quod solum secundum quod requirit natura sed secundum quod contulit gratia quidem gratia priuata natura eadem manente ¶ Ad vii. dicendum quod pugna que est in homine ex contrariis complexionibus uel ex necessitate materie prouenit. Necesse enim fuit si homo haberet sensum quod sentiret delectabilia et quod eum consequeretur delectabilium concupiscentia que plerumque repugnat rationi ¶ Sed contra hoc etiam homini fuit datum remedium per gratiam in statu innocentie ut scilicet inferiores uires in nullo contra rationem mouerentur sed hoc homo perdidit per peccatum ¶ Ad viii. dicendum quod spiritus licet sint uehicula uirtutum non tamen possent esse organa sensuum. Et ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare ¶ Ad ix. dicendum quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materie et maxime post peccatum quod subtraxit auxilium gratie ¶ Ad x. dicendum quod quod melius est requirendum est in hiis que sunt propter finem aut in hiis que ex necessitate materie proueniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile Sed hoc secundum naturam patitur talis materia qualem forma animalis requirit ¶ Ad xi. dicendum quod ea que sunt maxime propinqua elementis et plus habent de contrarietate ut lapides et metalla magis durabilia sunt quia minor est in eis armonia. unde non ita de facili soluuntur

Eorum enim que subtiliter proportionantur facile soluitur armonia. Secundo tamen in animalibus causa longitudinis uite est ut humidum non sit facile desiccabile uel congelabile et calidum non sit facile extinguibile. quia uita in calido et humido consistit. hec autem in homine inueniuntur secundum aliquam mensuram quam requirit complexio reducta ad medium. Unde quedam sunt homine durabiliora et quedam minus durabilia ¶ Ad xii. dicendum quod corpus hominis non potuit esse corpus simplex nec corpus celeste quod non potuit esse propter impassibilitatem organum sensus et precipue tactus neque corpus simplex elementare quia in elementis sunt contraria in actu. Corpus autem humanum oportet esse reductum ad medium ¶ Ad xiii. quod antiqui naturales existimauerunt quod oportet animam que cognoscit omnia similem esse actu omnibus. Et ideo ponebant eam de natura eius quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant et sic anima esset similis omnibus. Et ideo ponebant eam de natura et quod omnia cognosceret. Aristoteles autem post medium concludit quod anima cognoscat omnia in quantum est similis omnibus in potentia non actu. Unde oportet corpus cui unitur non esse in extremo sed in medio ut sic sit in potentia ad contraria ¶ Ad xiiii. dicendum quod quamuis anima sit simplex in essentia est tamen in uirtute multiplex et tanto magis quanto sunt perfectiora. Et ideo requirit corpus organicum quod sit dissimilium partium ¶ Ad xv. dicendum quod anima non unitur corpori propter motum localem sed magis motus localis hominis sicut aliorum animalium ordinatur ad sensationem uel conseruationem corporis uniti anime. Sed anima unitur corpori propter intelligere quod est propria et principalis operatio eius. Et ideo requiritur quod corpus unitum anime rationali sit optime dispositum ad seruiendum anime in hiis que sunt necessaria ad intelligendum et quod de agilitate et aliis huiusmodi habeat quantum talis dispositio patitur ¶ Ad xvi. dicendum quod plato ponebat formas rerum per se subsistentes et quod participatio formarum a materiis est propter materias ut perficiantur. non autem propter formas que per se subsistunt et ideo consequebatur quod forme darentur secundum merita earum Sed secundum sententiam aristotelis forme naturales non per se subsistunt unde unio forme ad materiam non est propter materiam sed propter formam. non igitur quia materia est sic disposita talis forma sibi datur sed ut forma sit talis oportuit oportet materiam sic disponi. Et sic sicut dictum est quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali forme ¶ Ad xvii. dicendum quod corpus celeste licet sit causa particularium que generantur et

corrumpuntur est tamen coniunctio causa ut agens commune propter quod sub eo requiruntur determinata agentia ad determinatas species. Unde motor corporis celestis non oportet quod habeat formas particulares sed universales sive sit anima sive motor separatus. Avicenna enim posuit quod oportebat animam celi habere ymaginationem per quam particularia apprehenderet. Cum enim sit causa motus celi secundum quem revolvatur celum, sed in hoc ii et in illo oportet animam celi que est causa motus cognoscere hic et nunc et ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitivam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidem quia motus celestis est semper uniformis et non recipit impedimentum. Et ideo universalis conceptio sufficit ad causandum talem motum. Particularis enim conceptio requiritur in motibus animalium propter irregularitatem motus et impedimenta que possunt pervenire. Deinde quia etiam substantie intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiva sicut alibi ostensum est. ¶ Ad xviii dicendum quod motus celi est naturalis propter principium passivum sive receptivum motus quod tali corpori competit naturaliter talis motus. Sed principium activum huius motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur quod nullum corpus in suo ubi existens movetur naturaliter intelligitur de corpore mobili motu recto quod mutat locum secundum totum non solum ratione sed etiam subiecto. Corpus autem circulariter motum totum quidem non mutat locum subiecto sed ratione tantum. Unde numquam est extra suum ubi. ¶ Ad xix dicendum quod probatio illa frivola est licet rabi moyses eam ponat. Quod si enarrare proprie accipitur cum dicitur celi enarrant gloriam dei sequitur quod celum non solum habeat intellectum sed etiam linguam. Dicuntur enim celi enarrare gloriam dei si ad litteram exponatur inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria dei per quem modum etiam creature insensibiles deum laudare dicuntur. ¶ Ad xx dicendum quod alia animalia habent extimativam naturalem determinatam ad aliqua certa. Et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura certis auxiliis. Non autem homini qui propter rationem est infinitarum conceptionum. Et ideo loco omnium auxiliorum que alia animalia naturaliter habent homo habet intellectum qui est species specierum et manus que est organum organorum per quam potest preparare omnia necessaria.

Utrum anima uniatur materie corporali per medium

Nono queritur utrum anima uniatur materie corporali per medium. Et videtur quod sic. In libro de spiritu et anima dicitur quod anima habet vires quibus inseritur corpori. Sed vires anime sunt aliud quam eius esse. Ergo anima unitur corpori per aliud medium. Sed dicebat quod anima unitur corpori mediantibus potentiis inquantum est motor sed non inquantum est forma. Sed contra anima est forma corporis inquantum est actus. Motor autem est inquantum est principium operationis. Principium vero operationis est inquantum est actus, quia unumquodque agit secundum quod actu est. Ergo secundum idem anima est forma corporis et motor. Non ergo distinguendum est de anima secundum quod est motor corporis vel forma. ¶ Preterea anima aut est motor corporis non unitur corpori per accidens quia sic ex anima et corpore non fieret unum per se. Ergo unitur ei per se. Sed quod unitur alicui per se ipsum unitur ei sine medio. Non ergo anima inquantum est motor unitur corpori per medium. ¶ Preterea anima unitur corpori ut motor inquantum est principium operationis. Sed operationes anime non sunt anime tantum sed compositi ut dicitur in primo de anima. Et sic inter animam et corpus non cadit aliquod medium quantum ad operationes. Non ergo anima unitur corpori per medium inquantum est motor. ¶ Preterea videtur quod etiam uniatur ei per medium inquantum est forma. Forma enim non unitur cuilibet materie sed proprie. Sit autem materia propria huius forme vel illius per dispositiones proprias que sunt propria activa rei sicut calidum et siccum sunt propria activa ignis. Ergo forma unitur materie mediantibus propriis activis. Sed propria activa animatorum sunt potentie anime. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus potentiis. ¶ Preterea animal est movens seipsum. Movens autem seipsum dividitur in duas partes quarum una est movens et alia mota ut probatur in viii physicorum. Pars autem movens est anima. Sed pars mota non potest esse materia sola quia quod est in potentia tantum non movetur ut dicitur in v physicorum. Et ideo corpora gravia et levia licet habeant in seipsis principium motus non tamen movent seipsa quia dividuntur solum in materiam et formam que non potest esse mota. Relinquitur igitur quod animal dividatur in animam et aliquam aliam partem que sit composita ex materia et forma. Et sic sequitur quod anima uniatur materie corporali mediante aliqua forma. ¶ Preterea in diffinitione cuiuslibet forme ponitur propria materia eius. Sed in diffinitione anime inquantum est forma ponitur corpus physicum organicum potentia vitam habens ut dicitur in ii de anima. Ergo anima unitur materie mediante aliqua forma primo materiam perficiente. ¶ Preterea Genesis ii dicitur Formavit deus hominem de limo terre et inspiravit in faciem eius spiraculum vite. Spiraculum autem vite est anima. Ergo aliqua formatio precedit in materia unionem anime et sic anima mediante alia forma

vnit' matie corpali ¶ Pº scdm hoc
forme vnit' matie q' matia est in
potencia ad eas Sz matia p p'us est
disposita i potentia ad formas elem
q' ad alias formas · gº anima z alie
forme natura vnit' matie nisi me
diantib' formis elementoꝝ ¶ Pº corpus
huanu z cuiuslibet animalis e corpus
mixtu Sz i mixto oportet q' rema
neant forme elementoꝝ scdm essenciam
aliis esset corrupcio elementoꝝ z non
mixtio · gº anima vnit' matie mediis
aliis formis ¶ Pº anima intellectualis
est forma inquantu est intellectualis
Sz intellige a mediantib' aliis poten
ciis · gº anima vnit' corpi ut forma
mediantib' aliis potenciis ¶ Pº aia
no vnit' cuilibet corpi · sz corpi sibi pporcio
nato · gº igit' oportet esse pporcionem
int' animaz z corpus z sic medic'te ppor
cione anima vnitur corpi ¶ Pº vnio
cuiuslibet opatur intermotu pud q' est maxie
proximu · sz vires anime differunt' i totu
corpus p cor · gº cor est vicinius anime
q' cetere partes corpis et ita mediante
corde vnit' corpi ¶ Pº i partib' corpis e
inuenire diuisitates z ordine ad inuice
Sz anima est simplex · scdm suaz essenciam
Cu igit' forma sit pporcionata suo pfe
ctibili · vi' q' anima vniat' pmo vni pti
corpis z ea me'te aliis ¶ Pº anima est
supior corpe · sz inferiores vires anime
ligant supiores vires corpis · no gº
intellectus indiget corpe nisi ppe yma
ginacionem z sensu a quib' accipit · gº e
contrario corpus vnit' anime p ea que
sut supma z simplicióra sicut p spm
z humore ¶ Pº illud quo subtracto
solvit' vnio aliquoꝝ vnitoꝝ vi' esse
mediu z inter ea Sz subtracto spu z cali
do nali extincto z humido nali exsicca
to solvit' vnio anime z corpis · gº pdi
cta sut mediu int' animaz ~~sunt medium~~
~~inter animam~~ z corpus ¶ Pº sicut aia nalr
vnit' corpi ita h' anima vnit' huic corpi
Sz hoc corpus est p hoc q' est sub aliqb'
dimensionib' · gº anima vnit' corpori
mediantib' dimensionib' t'minatis ¶ Pº
distincta no coniugunt' nisi p mediu
Sz anima z corpus huanu vi' ee maxime
distincta · cu vnu eoꝝ sit incorpeu et
simplex · aliud corpeum z maxime com
positu · gº anima non vnit' corpi nisi p
mediu ¶ Pº anima huana est similis i
i matia intellectuali sbis sepatis que
mouent celestia corpa Sz eadem videt'
esse hitudo motoꝝ z mobiliu · gº vi'
q' corpus huanu q' est motu ab aia

hēat aliq' in se de natura celestis cor
poris quo mediante aia sibi vniatur
¶ Sz 9tra est q' d' ph'us i viij · meth ·
q' forma matie vnitur i me'te · anima
aut vnit' corpi ut forma · gº vnit'
sibi i me'te ¶ Rº d' · q' int' omnia esse
est illud q' i mediatius z intimius e reb'
vt d' i sc'o de causis · Unde oportet q'
cu matia hēat se actu p formaz q' for
ma dans esse matie ante oia in telli
gatur advenire matie z i mediatius
ceteris sibi i esse Est aut hoc ppriu forme
sbalis q' det matie esse simplr' ppa
eni est p qua res est hoc ipm q' est
no aut p formas accntales hz esse
simplr' · sz ee scdm quid puta ee magnu
ul coloratu ul aliq' tale Si qua igit'
forma est que no det matie ee simplr'
Sz adveniat iam matie existenti i actu
p aliquam forma no erit forma sbalis Ex
quo pz q' int' forma z sbalem z matiaz
no pt cadere aliqua sub forma sbalis
media Sicut quidaz voluerunt ponen
tes q' scdm ordine gnm quoꝝ vnu
sub alto ordinat' est ordo diuisaz for
maꝝ i matia · Ut puta si dicamus qd'
matia scdm vna formaz hz q' sit sba
i actu · z scdm aliam q' sit corpus · et
iteru scdm aliam q' sit animatu corpus
z sic deinceps Sz hac posicone facta
sola pma forma actu esset sbalis · alie
vo omnes accntales qz forma sbalis
est que facit hoc aliq' · Ut iam dcm
est Oportet gº dice q' eadem nº
forma sit p qua res hz q' sit sba z q'
sit i vltima spe spalissima z i omnibus
int' mediis gnibus Relinquit' igit'
d' · q' cu forme reꝝ naliuum sint sicut
nu'i in quibus est diuisitas spei addita
ul subtracta vnitate Ut d' i viij · meth ·
oportet intellige diuisitate formaꝝ
naliu scdm quas constituit' matia in
diuisis spebus · ex hoc q' vna addit
pfectionem sup aliam ut puta q' vna
forma constituit in se i esse corpali tm
hic eni oportet q' esse infimu gradu
formaꝝ matialiu eo q' inde no est i
potencia nisi ad formas corpales Ea
eni incorpea sunt i matialia sic ut i
pcedentib' ostensum est Alia aut pfectior
forma constituit matiaz i esse corpali
z vltimus dat ei esse vitale · z ultiq alia
forma dat ei z esse z corpale · z esse vi
tale · z sup hoc addit esse sensitivu
z sic est i aliis · Oportet igit' intellige
q' forma pfectior scdm q' constituit
matiam i pfectione inferioris gradus sil
cu matia compositu intelligat' ut

materiale respectu ulterioris perfectionis et
sic ulterius procedendo. ut prout materia sub
forma secundum quod iam constituta est in esse
corporeo respectu ulterioris perfectionis que
est vita. Et inde est quod genus corpus est
genus corporis viventis et animatum sive
vivens est differentia. Nam genus sumitur
a materia et differentia a forma. Et sic quodammodo
una et eadem forma secundum quod constituit
materiam in actu inferioris gradus est media
inter materiam et se ipsam secundum quod constituit
eam in actu superioris gradus. Materia autem
prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum
perfectionem inferioris gradus per consequens in-
telligi potest ut accidentibus subiecta. Nam
substantia secundum illum inferiorem gradum perfectionis
necesse est quod habeat quedam accidentia propria que
necesse est ei inesse. sicut ex materia constituitur
in esse corporeo per formam statim consequitur
ut sint in ea dimensiones per quas intel-
ligitur materia divisibilis per diversas partes.
ut sic secundum diversas suas partes possit esse
susceptiva diversarum formarum. et ulterius ex quo
materia iam intelligitur constituta in esse quodam-
modo substantiali intelligi potest ut susceptiva
accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfec-
tionem suscipiendam. Huiusmodi autem dispositiones
prius intelliguntur forme ut inducte ab agen-
te in materiam licet quedam sint accidentia
ita propria forme quod non nisi ex ipsa forma
causentur in materia. Unde non prius intelliguntur
in materia forme quam dispositiones sed magis
forma prius intelligitur eis sicut causa effec-
tui. Sic igitur cum anima sit forma substantialis quia
constituit hominem in determinata specie substantie non
est aliqua alia forma substantialis media inter
animam et materiam primam. Sed homo ab ipsa
perficitur secundum diversos gradus perfectionis ut
sit scilicet corpus et animatum corpus et animal
rationale. sicut oportet quod materia secundum quod
intelligitur ut recipiens ab ipsa anima
rationali perfectiones inferioris gradus puta
quod sit corpus et animatum corpus et animal
et intelligitur simul cum dispositionibus convenientibus
quod sit materia propria ad animam rationalem secundum
quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima
secundum quod est forma dans esse non habet aliquod
aliud medium inter se et materiam primam. Sed
quia eadem forma que dat esse materie est
etiam operationis principium eo quod unumquodque
agit secundum quod est actu necesse est quod anima
sicut et quelibet alia forma sit etiam operatio-
nis principium. Sed considerandum est quod
secundum gradum formarum in perfectione essendi
est etiam gradus earum in virtute operandi
cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto
aliqua forma est maioris perfectionis in
dando esse tanto est maioris virtutis in
operando. Unde forme perfectiores habent plu-
res operationes et magis diversas quam for-
me minus perfecte. Et inde est quod ad diversitatem
operationum in rebus minus perfectis sufficit
diversitas accidentium. In rebus autem magis
perfectis requiritur ulterius diversitas partium et
tanto magis quanto forma fuerit perfectior.
Videmus enim quod igni conveniunt diverse opera-
tiones secundum diversa accidentia sicut ferri sursum
secundum levitatem et calefacere secundum calorem
et sic de aliis. Sed tamen quelibet harum operationum
competit igni secundum quamlibet partem eius. In cor-
poribus vero animatis que habent nobiliores
formas diversis operationibus deputantur
diverse partes sicut in plantis. Alia est
operatio radicis et stipitis et ramorum. Et quanto
corpora animata fuerint perfectiora tanto propter
maiorem perfectionem necesse est invenire maio-
rem diversitatem in partibus. Unde cum
anima rationalis sit perfectissima formarum ma-
terialium in homine invenitur maxima di-
stinctio partium propter diversas operationes et anima
singulis earum dat esse substantiale secundum istum
modum qui competit operationi ipsarum. Cuius
est signum quod remota anima non remanet
neque caro neque oculus nisi equivoce. Sed
cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum or-
dinem operationum diversarum que sunt ab anima una
naturaliter procedit alteram. necesse est quod una pars cor-
poris moveatur per aliam ad suam operationem. Sic
igitur inter animam secundum quod est motor et principium
operationum et totum corpus cadit aliquod me-
dium. Unde aliqua prima parte movet alias
partes ad suas operationes sicut mediante cor-
de alia membra movet ad vitales opera-
tiones. Sed secundum quod dat esse corpori immediate
dat esse substantiale et specificum omnibus partibus
corporis. Et hoc est quod a multis dicitur quod anima
unitur corpori ut forma sine medio ut mo-
tor autem per medium. Et hec opinio procedit
secundum sententiam Aristotelis qui posuit animam esse
formam substantialem corporis. Sed quidam ponen-
tes secundum opinionem Platonis animam uniri
corpori sicut unam substantiam alii necesse habuerunt
ponere media quibus anima uniretur corpori
quia diverse substantie distantes non colligantur
nisi sit aliquid quod uniat eas. Sicut posue-
runt quidam spiritum et humorem esse medium
inter animam et corpus et quidam lucem et
potentias anime vel aliquid aliud huiusmodi. Sed
nullum istorum est necessarium si anima est forma
corporis quia unumquodque secundum quod est ens est
unum. Unde cum forma secundum se ipsam det
esse materie secundum se unitur materie prime
et non per aliquod aliud ligamentum. Ad primum ergo
dicendum quod vires anime sunt qualitates eius
quibus operatur. et ideo cadunt media inter
animam et corpus secundum quod anima movet

corpus · non autem secundum quod dat ei esse Tamen sciendum quod liber qui inscribitur de spiritu et anima non est Augustini et quia auctor illius opinatus est quod anima sit sue potencie vnde totaliter cessat obiectio ·

¶ Ad secundum dicendum quod licet anima sit forma inquantum est actus et similiter inquantum est motor Et ista secundum idem sit forma et motor tamen aliud est effectus eius secundum quod est forma et alius secundum quod est motor et propter hoc locum habet distinctio ¶ Ad tertium dicendum quod ex motore et mobili non fit vnum per se in quantum huiusmodi Sed ex hoc motore qui est anima · et huiusmodi mobili quod est corpus fit vnum per se in quantum anima est forma corporis

¶ Ad iiij dicendum quod quantum ad illam operacionem anime que est composita non cadit aliquod medium inter animam et qualibet partem corporis Sed est vna pars corporis per quam primo exercet anima illam operacionem que cadit media inter animam secundum quod est principium illius operacionis et omnibus alias partes corporis que participant illam operacionem ¶ Ad v dicendum quod disposiciones accidentales que faciunt materiam propriam ad aliquam formam non sunt media totaliter inter formam et materiam Sed inter formam secundum quam dat vltimam perfectionem et materiam secundum quod iam est perfecta perfectione inferioris gradus Materia enim secundum se ipsam est propria respectu infimi gradus perfectionis · quia materia secundum se ipsam est in potencia ad esse substanciale corporeum nec ad hoc requirit aliquam disposicionem Sed hac perfectione presupposita in materia requiruntur disposiciones ad vlteriorem perfectionem Item sciendum est quod potencie anime sunt accidencia proprie anime que non sunt sine ea vnde non habent racionem disposicionis ad animam secundum quod sunt eius potencie nisi potencie inferioris partis anime dicantur disposiciones ad superiorem partem · sic potencie anime vegetabilis ad animam sensibilem secundum quod exprimi potest intelligi potest ¶ Ad vj dicendum quod racio illa concludit quod anima vel animal diuidatur in duas partes · Earum vna sit corpus mobile et alia sit motor quod quidem verum est Sed oportet intelligere quod anima mouet corpus secundum apprehensionem et appetitum Apprehensio autem et appetitus in homine duplex est · Vna quidem que est anime tantum · non per organum corporale que est partis intellectiue · Alia que est coniuncti et est partis sensitiue · illa autem que est partis intellectiue non mouet corpus nisi mediante ea que est partis sensitiue · quia tamen motus sit circa aliquod singulare Apprehensio vero vniuersalis que est intellectus non mouet nisi mediante particulari que est sensus Sic igitur homo vel animal cum diuiditur in partem mouentem et partem motam non est hec diuisio in solam animam et solum corpus

Sed in vnam partem corporis animati et animam Nam illa pars animati corporis cuius operacio est apprehendere et appetere mouet totum corpus Sed si supponatur quod pars intellectiua immediate moueat · ita quod pars mouens in homine sit anima tantum · adhuc remanebit vnio secundum predicta Nam anima humana erit mouens secundum id quod est supremum in ipsa · scilicet propter partem intellectiuam a co[illegible] erit non materia prima tantum sed tamen prima secundum quod est constituta in esse corporali et vitali non per aliam formam nisi per eandem animam vnde non erit necessarium ponere formam substancialem mediam inter animam et materiam primam Sed quia in animali est quidam motus qui non est per apprehensionem et appetitum Scilicet motus cordis et etiam motus augmenti et motus alimenti diffusi per totum corpus quod etiam est commune plantis quantum ad hos hominis motus dicendum est quod tamen anima animali non solum dat id quod est proprium sibi sed etiam id quod est inferiorum formarum vt dictum est patet sicut inferiores forme sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus · ita etiam anima in corpore animalis vnde philosophus dicit in ij de anima · quod anima est natura talis corporis · et propter hoc operaciones anime distinguuntur in animales et naturales · vt ille dicantur animales que sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi naturales autem que sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium Secundum hoc dicendum quod sicut ignis per formam suam naturalem habet motum naturalem quo tendit sursum · Ita aliqua pars corporis animati in qua primo inuenitur motus qui non est per apprehensionem habet huiusmodi motum naturaliter per animam Sicut enim ignis naturaliter mouetur sursum · ita sanguis naturaliter mouetur ad loca propria et determinata Et similiter cor naturaliter mouetur motu suo proprio · licet ad hoc etiam cooperetur competens resolucio spirituum factorum ex sanguine quibus cor dilatatur et constringitur vt Aristoteles dicit ubi agit de respiracione et expiracione Sic igitur prima pars in qua talis motus inuenitur non est mouens seipsam sed mouetur naturaliter sicut ignis · sed ista pars mouet animal et sic totum animal est mouens seipsum tamen vna pars eius sit mouens et alia sit mota

¶ Ad vij dicendum quod corpus physicum organicum comparatur ad animam sicut materia ad formam non quod sit tale per aliquam aliam formam Sed quia habet hoc per animam vt dictum est Et similiter dicendum ad viij · Nam quod in Genesi dicitur formauit deus hominem de limo terre non precedit tempore hoc quod sequitur et inspirauit in faciem eius spiraculum vite sed ordine nature tantum

¶ Ad ix dicendum quod materia secundum ordinem est [illegible] ad formas non quod recipiat diuersas formas substanciales ordinatim Sed quia id quod est proprium perfectionis forme non recipit nisi mediante eo quod est proprium inferioris forme sicut expositum est Et per hunc modum oportet quod intellectus

mediantib; formis elementaribus recipiat
alias formas ¶ Ad .x. dr̄. q̄ forme elemētares
nō sūt actu in mixto secundū essentiā. licet
hoc auic̄ posuit. nō em̄ possent esse in
vna pte materie Si aūt essent ī diuisis par-
tibus nō esset mixtū secundū totū que est vā
mixtio Sz esset mixtio que est mixtio
ad sensū dicere etiā qd̄ forme elemētorum
recipiant magis ⁊ minus ut Auicenna dicit
ridiculū est cum sint forme substantiales q̄
magis ⁊ minus recipe nō pnt nec aliq̄
esse mediū int̄ substantiā ⁊ accntib; ut ipse
fingit nec itm̄ dicendū est q̄ totaliter
corrūpantur. sz q̄ maneat uirtute vt ar-
dicit in hoc est ingenitū manet actiua
ppria elemētorum secundū aliquē modū in quib;
manet uirtus elemētorum ¶ Ad xi. dr̄. q̄ licz
aīa sit forma corporis secundū essentiā suē
intellectualis nō tn̄ secundū opationē intel-
lectualem. ¶ Ad xii. dr̄. q̄ pporcō que ē int̄
aīam ⁊ corpus est ī ipis pporcionatis
vn̄ nō oportet q̄ sit alia res media int̄
aīam ⁊ corpus ¶ Ad xiii. dr̄. q̄ cor est
pmū instrm̄ p q̄ aīa mouet ceteras ptes
corpis Et ideo eo mediante vnitur aīa
ceteris ptib; corpis ut motor. licz ut forma
vniatur vnitur cuilibet pti corpis p se ⁊ immediate
¶ Ad xiiii. dr̄. q̄ licz aīa sit forma simplex
secundū essentiā. est tn̄ multiplex uirtu-
te secundū q̄ est pncipiū diuersarū opationū
et q̄ forma pficit materiā nō solum ad
esse. sz etiā ad opandū ideo oportet q̄ licz
sit vna forma. ptes tn̄ corpis diuerse
pficiuntur ab ipa ⁊ vna queq; secundū q̄ cō-
petit eius opationi Et secundū hoc etiam
oportz esse ordinē ī ptib; secundū ordinē
opationū vt dc̄m est Sz iste ordo secundū
opationē corpis est ad aīam ut est mo-
tor ¶ Ad xv. dr̄. q̄ inferiores vires aīe
pnt intelligi ligare superiores vires
corpis q̄ntū ad opationē pnt. scz supio-
res vires indigent opationib; inferiorum
que exercentur p corpus Et eodem modo
corpus p superiores sui partes quiescit
aīe secundū opationes in motuū ¶ Ad xvi.
dr̄. q̄ sicut forma nō aduenit materie nisi
sit facta ppria p debitas dispones ita ces-
santib; ppriis dispositionib; forma ī mā
remanere nō pt. ⁊ hoc mō vnio aīe
ad corpus soluitur remoto calore ⁊ hu-
miditate nāli. ⁊ aliis huiusmodi in q̄ntū his
disponitur corpus ad susceptionē aīe
vnde huiusmodi cadunt media int̄ aīam
⁊ corpus ut dispones q̄ quō mō sit dc̄m
est ¶ Ad xvii. dr̄. q̄ dimensiones nō pnt
intelligi ī materia nisi secundū q̄ materia intel-
ligitur constituta p formā substantialem ī esse substā-
li corporeo q̄ quidē nō fit p aliam formā

ī homine q̄ p aīam vt dc̄m est vnde
huiusmodi dimensiones nō p̄intelligūtur
aliquo aīam ī materia totaliter Sz q̄ntum
ad vltimos gradus pfectionis vt sup̄
expositū est. ¶ Ad xviii. dr̄. q̄ aīa et
corpus nō sit distantia secundū res diuersorum
generum ul speciez. cū neutrū eorum sit ī genere
ul specie. vt in superiorib; rōnib; habitum
est Sz solū compositū ex eis. Sz aīa ē
forma corpis p se et p aīam dans ei esse
vnū p se ⁊ immediate ei vnitur ¶ Ad xix.
dr̄. q̄ corpus humanū hz aliq̄ conuenien-
tiam cū corpe celesti. nō q̄ aliq̄ corpus
celestis ut lux interueniat mediū int̄
aīam ⁊ corpus Et secundū qd̄ est consti-
tutū ī quadam equalitate complexi-
onis remote a contrarietate ut ī mao-
ribus compositū est. vtrū aīa sit
ī toto corpe ⁊ ī qualibet eius pte

Decimo queritur vtrū aīa sit in
toto corpe ⁊ ī qualibet pte eius
Et vr̄ q̄ nō. Aīa est in corpe sicut
pfectio in pfectibili Sz pfectibile ab aīa
est. corpus organicū est em̄ aīa actus
corpis phisici organici potentia vitam
habentis. vt dr̄ ī ii. de aīa. g° aīa nō est
nisi ī corpe organico Sz nō quelib; ps
corpis est organicū corpus. g° aīa
nō est in qualib; pte corpis ¶ P̄ forma
est pporcionata materie Sz aīa put est
forma corpis est quedā essentia simplex
g° nō rndet ei materia multiplex sz diuerse
ptes corpis ul hominis ul aīalis sūt
sicut materia materie cū hēant magnā
diuersitatem ad inuicē nō igitur aīa est
forma cuiuslib; partis corpis Et ita nō
est aīa ī qualib; parte corpis ¶ P̄
extra totum nichil est sui ipius Si g° aīa
est tota ī qualib; pte corpis. extra illā
pte nichil est de aīa. g° impossibile
est q̄ sit tota ī qualib; pte corpis ¶ P̄ phs
dr̄ ī li°. de causa motus aīalium estimā-
dū aūt est constare aīal queadmodū
ciuitatem bn̄ legib; rectam ī ciuitate
em̄ qn̄ semel stabilitus fuit ordo nichil
opus est sepato monarcha que nō oz
esse p singula eorum que fiunt Sz qd̄ ipe
q̄lib; faciat q̄ aucte ipius ordinatū
est et fit hoc pp̄ter consuetudinē ī aīali
bus aūt idem est pp̄ter naturā fit ⁊ q̄
natū est vnicuiq; q̄ est sic constitutum
facere ppriū opus ut nichil opus sit vnio
q̄ esse aīam Sz in quodā pncipio corpis
existente alia quidē vnē. eo q̄ nata sunt
facere ppriū opus pp̄ter nām nō igitur aīa
est ī qualib; pte corpis sz ī vna tm̄ ¶ P̄
phus dr̄ ī viii. phicorum. q̄ motor celi opz
q̄ sit in centro ul ī aliquo signo circūferenti

cie q̄r h̄et duo sunt p̄ncipia ī motu circu
lari. Respondit q̄ nō p̄t esse in centro. s̄z
in circumferentia q̄r hec duo s̄t q̄nto ali
qua sunt ppinquiora circumferentie et re mo
tiora a centro. tanto s̄t velocioris mo
tus. g° a simili oportet q̄ motor aīe
sit in illa p̄te animalis ī qua p̄ncipue appa
ret motus h° aūt est cor. g° anima est
tm̄ ī corde ¶ P̄r phūs d̄r c̄lo° de iuuentute
et senectute q̄ plante h̄nt p̄ncipiū nu
triū ī medio superioris et inferioris. Sz sic
superius et inferius est ī plantis. ita ī aīa
lib3 superius et inferius dextrū et sinistrū
ante et retro. g° oportet p̄ncipiū vite
q̄ est ī anima esse ī animali ī medio hor
particularū. i. harū partiū h° est cor.
g° anima est tm̄ ī corde ¶ P̄r omnis forma
que est ī aliquo toto et q̄ualz p̄te eius
denominat totum et q̄ualz p̄tem sicut
p3 de forma ignis. Nam ignis quelz
p̄s ignis est. nō aūt quelz p̄s anima
lis animal est. Nō igit̄ anima est in
qualib3 p̄te corporis ¶ P̄r intelligere ad
aliquam p̄tem aīe p̄tinet. s̄z intelligere
nō est ī aliqua p̄te corporis. Nō g° tota
anima est ī qualib3 p̄te corporis ¶ P̄r phūs
d̄r .i. ph̄. de causa q̄ sicut aīa se h3 ad corpus
ita p̄s anime ad p̄tem corporis. Si igitur
anima est ī toto corpore nō erit ī qualib3
p̄te corporis s̄z p̄s eius. Sz dicebat q̄
phūs loquit̄ de anima et p̄tib3 eius ī
quantum est motor nō inquantū est for
ma ¶ Contra phūs d̄r ibidem q̄d si
oculus esset animal visus esset eius
anima. Sz anima est forma animalis. g°
p̄s anime est ī corpore ut forma et nō ut
motor tm̄ ¶ P̄r anima est p̄ncipiū vite
ī animali. Si igit̄ anima esset ī qualib3
p̄te corporis quelz pars corporis ī mediate
acciperet vitam ab anima. et ita vna p̄s
nō dependeret ab alia ī viuendo q̄ p3
esse falsū. Nam alie p̄tes ī viuendo de
pendent a corde ¶ P̄r anima mouet̄ p̄
accidens ad motū corporis ī quo est etiam
simil' quiescit partibus quiescente cor
pe ī quo est. g° aūt quiescente vna p̄te
corporis alia mouei. Sz igit̄ anima ē in
q̄lib3 p̄te corporis. oportet q̄ anima sic
moueat̄ et quiescat q̄ vr̄ ī possibile
¶ P̄r omnes potentie radicant̄ ī esse aīe
Si igit̄ ee anime sit ī qualib3 p̄te corporis
oportz q̄ quelib3 potentia anime sit ī
qualz p̄te corporis q̄ p3 ee falsū. Nā au
ditus nō est ī oculo s̄z ī aure tm̄ et c̄
¶ P̄r omne q̄ est ī aliq° est ī eo p̄ modū eius
ī quo est. Si igit̄ anima est ī corpore opor
tet q̄ sit ī eo p̄ modū corporis ut ubi est
vna p̄s nō sit alia. g° ubi est vna p̄s
nō est alia. et ita nō est tota ī qualib3
corporis p̄te ¶ P̄r quedā animalia ī p̄sti
que dicunt̄ anulosa decisa viuunt. p̄pt̄
hoc q̄ anima remanet ī qualz p̄te cor
poris p̄pt̄ decisionē. Sz homo et alia aīa
lia p̄fcā nō viuunt decisa. Nō igit̄ ī eis
anima est ī qualz p̄te corporis ¶ P̄r sicut
homo et animal est quoddam totum ī diuersis
p̄tib3 consistens ita et domus. Sz forma
domus nō est ī qualib3 p̄te domus s̄z in
tota. g° et anima que est forma corporis
animalis nō est tota ī qualib3 parte
corporis. s̄z ī toto ¶ P̄r anima dat esse cor
pi inquantū est forma eius. Est aūt formā
eius s̄cdm suam essentiam simplicem
dat esse corpi. Sz ab vno nō est nisi nāl'r
vnū. simplex est. g° s̄cdm suam essentiam
simplit' dat esse corpi. Si igit̄ sit in
qualz p̄te corporis sicut forma sequet̄
q̄ cuilz p̄ti corporis d3 esse vniforme ¶
P̄r magis intime vnit̄ forma matie
q̄ locatū loco. Sz vnū locatū nō p̄t ee
ī diuersis locis etiā si sūā sit spūalis.
Nō igit̄ nō concedit̄ a magistris q̄ ange
lus sit ī diuersis locis simul. g° nec anima
p̄t esse ī diuersis p̄tib3 corporis. ¶ Sed
contra est q̄ Aug9 d̄r .xv. de tri. q̄ aīa
est tota ī toto corpore et ī qualz p̄te eius
¶ P̄r anima nō dat esse toto corpi et cui
lib3 p̄ti eius. g° anima est ī toto corpore
et ī qualz p̄te eius ¶ P̄r anima nō opat̄
nisi ubi est. s̄z operationes anime apparent
ī qualz p̄te corporis. g° aīa est ī qualz
p̄te corporis ¶ R° d̄r q̄ ueritas h9 q̄onis
ex p̄cedenti dependz. Ostensum est enim
q̄ aīa s̄cdm q̄ est forma corporis nō vnit̄
toti corpi mediante aliqua p̄te. Sz toti corpi
īmediate. est enim forma et totius corporis
et cuiuslz p̄tis eius. Et h° necesse est dicere.
Cum enim corpus hominis et cuiuslz alteri9
animalis sit quoddam totum nāle. dicet̄
vnū ex eo q̄ vnam formam h̄eat qua p̄fi
cit̄ nō solum s̄cdm aggregationem et composi
tionem. ut accidit ī domo et ī aliis huiusmodi
vnde oportz q̄ quelz p̄s corporis hominis
et aīalis recipiat esse et speciem ab anima
sicut a p̄pā forma. Vnde phūs dicit
q̄ recedente anima neq3 oculus neq3
caro neq3 aliqua p̄s remanet nisi
equiuoce. Nō est aūt possibile q̄ aliq°
recipiat esse et speciem p̄ participationem for
mam separatam. Sz oportet q̄ forma
sit eadem eius cui dat esse. Nam forma
et materia sunt p̄ncipia intrinseca consti
tuentia essentiam rei. Vnde oportet si
anima dat esse et speciem ut forma cuilz
p̄ti corporis s̄cdm suam r̄ōnem q̄ sit in
qualz p̄te corporis. Nam et ea rōne dicit̄

anima esse in toto, quia est forma totius. Unde si est forma cuiuslibet partis, oportet quod sit in qualibet parte, et in toto tamen in una parte. Et hoc diffinitio anime ostendit. Est igitur anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici, sed actus unius organi tantum, puta cordis aut alicuius alterius, et relique partes essent perfecte per alias formas, et sic totum non esset unum quid naturale. Relinquitur igitur quod anima sit in toto corpore et in qualibet parte eius. Sed quia etiam queritur an sit tota in qualibet parte eius, considerandum equaliter dupliciter attribui totalitas alicui corpori composito secundum quod tribus modis quod aliquid habet partes. Uno enim modo aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout dividitur in numeros aut magnitudines. Uni autem forme non competit totalitas numeri nec magnitudinis nisi forte per accidens, puta in formis que per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei, sicut materia et forma dicuntur partes compositi, genus et differentia partes quodammodo speciei. Et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione sue perfectionis, eo quod sic composita habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium, ita simplices et forme simplices habent perfectam speciem per se ipsas. Tertio modo dicitur totum per comparationem ad partes virtutis seu potestatis, que quidem partes accipiuntur secundum divisiones comparationum. Si qua igitur forma accipiatur que dividitur per continui divisionem, et queratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, ut puta utrum albedo sit in qualibet parte corporis totius superficiei: si accipiatur totum per comparationem ad partes quantitativas, que quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens, non est tota in qualibet parte, sed tota in toto et pars in parte. Si autem queritur de totalitate que pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte. Nam eque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto. Sed verum est quod ad hoc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim tantum potest in disgregando albedo que est in parte superficiei, sicut albedo que est in tota superficie. Sicut neque tantum potest calor qui est in parvo igne ad calefaciendum sicut calor qui est in magno igne. Supposito autem ad presens quod sit una tantum anima in corpore hominis, de hoc enim postea queretur, unde non dividitur per se divisione quantitatis que est numeri. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui, precipue animalium perfectorum

que decisa non vivunt. Secus autem forte esset de animalibus anulosis, in quibus est una anima in potentia et plures in actu, ut prius dictum est. Relinquitur igitur quod in anima hominis et cuiuslibet animalis perfecti non competit totalitas nisi secundum perfectionem speciei et secundum potentiam seu virtutem. Quoniam enim quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, est forma corporis, et ut est forma corporis est in qualibet parte corporis ut ostensum est. Relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto loquendo de anima hominis. Ostensum est enim ex superioribus omnibus quod anima humana quia excedit corporis capacitatem remanet ei virtus ad operandum quasdam operationes sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle. Unde intellectus et voluntas non sunt actus alicuius organi corporalis. Sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, quia tota virtus et potestas eius est in toto corpore, non autem in qualibet parte corporis, quia diverse potentie corporis sunt proportionate ad diversas operationes anime. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte que respicit operationem que per illam partem corporis exercetur.

¶ Ad primum ergo dicendum quod cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem, oportet quod talis sit materia unicuique forme ut competit operationi illius forme. Sicut materiam serre oportet esse ferream, quod competit ad opus serre propter suam duritiam. Cum ergo anima propter sue virtutis perfectionem possit in diversas operationes, constitunativum est quod materia eius sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diversas operationes anime, que dicuntur organa. Et propter hoc totum corpus cui respondet principaliter anima ut forma est organicum. Partes autem sunt propter totum. Unde anime non respondet pars corporis sicut primum et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum. Unde non oportet quod quelibet pars anime sit corpus organicum, licet anima sit forma eius. ¶ Ad secundum dicendum quod cum materia sit propter formam, hoc modo forma dat esse et speciem materie secundum quod congruit sue operationi. Et quia corpus perfectibile ab anima ad hoc quod congruat diversis operationibus anime requirit diversitatem in partibus, ideo licet una sit et simplex secundum suam essentiam, tamen diversas partes corporis perficit. ¶ Ad tertium dicendum quod cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil anime est extra animam que est in hac parte corporis. Non tamen sequitur quod anime nihil sit extra hanc

partem corporis, sed quod nichil sit extra totum corpus quod principaliter perficiat. ¶ Ad iiii dicendum quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam. Principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde, et per illam partem movet totum corpus. Et hoc patet per exemplum quod ponit de rectore. ¶ Ad v dicendum quod motor celi non circumscribitur loco secundum suam substantiam. Sed Philosophus intendit ostendere ubi sit quantum ad principium movendi. Et hoc modo quantum ad principium motus anima est in corde. ¶ Ad vi dicendum quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio eius quod est sursum et deorsum inquantum est principium quarundam operationum. Et similiter est in animalibus. ¶ Ad vii dicendum quod ideo non quelibet pars animalis est animal, sicut quelibet pars ignis est ignis, quia omnes operationes ignis salvantur in qualibet parte ignis; non autem omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte eius, maxime in animalibus perfectis. ¶ Ad viii dicendum quod potentia illa concludit animam non esse totam in partibus corporis secundum suam virtutem, quod datum est esse verum. ¶ Ad ix dicendum quod partes anime attribuuntur a Philosopho non quantum ad essentiam anime, sed quantum ad eius potestatem. Et ideo dicit quod sicut anima est in toto corpore, ita pars anime in parte corporis, quia sicut totum corpus organicum se habet ut deserviat operationibus anime que per corpus exercentur, ita se habet unum organum ad aliam determinatam operationem. ¶ Ad x dicendum quod potentia anime radicatur in essentia eius. Et ideo ubicumque est aliqua potentia anime ibi est essentia anime. Et quod dicit Philosophus quod si oculus animalis esset animal, visus esset anima eius, non intelligitur de potentia anime sive eius essentia, sicut et totius corporis dicitur anima sensibilis forma per potentiam suam, non per potentiam sensitivam. ¶ Ad xi dicendum quod anima comparatur ad alias partes corporis per aliquam unam primam. Corpus autem disponitur ad hoc quod sit proportionatum ad perfectionem anime, que est causa efficiens corporis, ut Aristoteles in ii° de anima dicit. Unde necesse est quod dispositio aliarum partium secundum quam sunt perfectibiles ab anima dependeat ab una prima, videlicet a corde, quod postquam desinit esse in aliqua parte debita dispositio, anima non unitur ei ut forma. Non autem propter hoc removetur quin anima immediate forma sit diversarum partium corporis. ¶ Ad xii dicendum quod anima non movetur neque quiescit moto seu quiescente corpore nisi per accidens. Non autem inconveniens est quod aliquid moveatur et quiescat simul per accidens. Sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi descendat contra cursum navis. ¶ Ad xiii dicendum quod licet omnes potentie radicentur in essentia anime, tamen quelibet pars corporis recipit animam secundum modum suum. Et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias, nec oportet quod in unaquaque secundum omnes. ¶ Ad xiiii dicendum quod cum dicitur unumquodque esse in alio secundum modum eius in quo est, intelligitur quantum ad capacitatem ipsius, non quantum ad naturam eius. Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat naturam et proprietatem eius in quo est, sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphore. Unde nec oportet quod anima habeat istam naturam corporis ut ubi est una pars eius ibi sit alia. ¶ Ad xv dicendum quod animalia anulosa decisa vivunt non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum cum sit imperfecta et paucarum actionum requirit paucam diversitatem in partibus, que etiam inveniuntur in parte decisa vivente. Unde cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis. ¶ Ad xvi dicendum quod forma domus sicut et alie forme artificiales est forma accidentalis. Unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti, neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione. Sed anima est forma substantialis corporis dans esse et speciem toti et partibus, et totum ex partibus constitutum est unum simpliciter. Unde non est simile. ¶ Ad xvii dicendum quod anima cum sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutes ad diversas operationes, et quia naturaliter datur esse in corpore suo perfectibili inquantum est forma corporis secundum essentiam. Ea autem que sunt naturalia sunt propter finem, oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium prout congruit diversis operationibus. Et verum est quod propter hanc diversitatem causa non est ex fine sed ex forma. Tamen in constitutione viventium magis apparet quod natura operatur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile. ¶ Ad xviii dicendum quod simplicitas anime et angeli non est estimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo. Et ideo quod sit simplex est non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed angelus et anima dicuntur esse simplicia per hoc quod omnino carent quantitate. Et ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis. Unde toti illi quod virtute contingunt. Unde et angelus qui non unitur ut forma ut locatus unius, et anima que unitur ut forma ut perfectibile unius. Et sicut angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in qualibet parte perfectibilis tota. Utrum in homine anima

rōnalis sensibilis ꝛ vegetabilis sit
Undecimo querit͛ vtrum vna sbā
i homīe aīa rōnalis sensibilis
ꝛ vegetabilis sit vna sbā Et videt͛ ꝙ
non · vbicūqꝫ enī est actus aīe ibi
est ꝛ aīa · Sꝫ i embrōne actꝯ aīe vege
tabilis p̄cedit actum aīe sensibilis ·
ꝛ actus aīe sensibilis actū aīe rōna
lis · g° in conceptu p̄mū est aīa vege
tabilis ꝙ sensibilis · ꝛ sensibilis ꝙ
rōnalis · ꝛ ita nō sunt idem sc̄dm sbāz
Et dicebat ꝙ actus aīe vegetabilis ꝛ
sensibilis nō est i embrōne ab aīa que
sit i embrione · sꝫ a uirtute i eo exñte ab
aīa pn̄tis Et contra nullū simpl͛ agit
sua uirtute nisi sc̄dm determinatam sp̄em
sbām · vt pꝫ i motu pgressionis pn̄tes
eni usqꝫ ad locum determinatū pcat sc̄dm
modū sue uirtutis Sꝫ i embrione appa
rent motus ꝛ opacōnes aīe ꝙ̄titaiqꝫ
pcās distet · aūq tamē uirtꝯ simīa est nō
igit͛ opacōnes aīe sūt i embrione
p uirtutē aīe pn̄tis ¶ P° phūs dicit i
libro de gnācōne aīalium ꝙ embrio
p̄mū est aīal ꝙ homo Et aīal nō ē
nisi ꝙ hēat aīaz sensibilem · homo aut͛
est p aīaz rōnalem · g° ipā aīa sensi
bilis est p̄mū i embrione ꝙ alia rō
nalis ꝛ nō solū vtus eius ¶ P° viuē
ꝛ sentire sūt opacōnes que nō pnt ēē
nisi a pn̄cipio Sub aut͛ actus aīe
cū p̄us embrio viuat ꝛ sentiat anqꝫ
hēat aīaz rōnalem · g° viuē ꝛ sentiē
nō erūt ex aīa extrīseca pn̄tis sꝫ ab
aīa intꝯ exñte ¶ P° phūs dicit i ii°
de aīa · ꝙ aīa est causa corpis vi
uentis nō solum sicut forma · sꝫ sicut
efficiens ꝛ finis Et nō esset efficiens
causa corpis nisi ad esse corpis quod
format͛ · format͛ aut͛ ante infusio
nē aīe rōnalis est i embrōne aīa
ꝛ nō solum aīe vtus Et dicebat ꝙ
formatō corpis sit ab aīa nō que est
i embrione · sꝫ ab aīa pn̄tis ¶ Sed
ꝯtra corpa viuencia sc̄dm motū ꝓꝑꝰ
mouent se ipā Sꝫ generatō corpis
viuentis est quedā motus eiꝯ ꝓꝑꝰ
cū eius pn̄cipiū ꝓꝑm sit potencia ge
neratiua · g° sc̄dm istum istū motū
uel modū res vna mouet se ipāz Et
mouens se ipm componit͛ ex mouēte
ꝛ moto vt pbat͛ i viii phīe · g° pn̄cipiū
gnācōnis ꝙ format corpus viuū est
aīa que est i embrōne · Manifestum
est etiā ꝙ embrio augetur · Augmen
tū aut͛ est motus sc̄dm locū · vt d͛ i iiii
phīe · Cū igit͛ aīal sc̄dm locum moue
at se ipm · mouebit etiā se ipm sc̄dm
augmentū · ꝛ ita oportet ꝙ i embrōne
sit pn̄cipiū talis motus ꝛ nō hēat
huc motū ab aīa extrīseca ¶ P° d͛
phūs in li° de gnācōe aīalium · ꝙ nō
debꝫ dici i embrōne ꝙ aīa vegetatiua
nō sit aīa et p̄mo est ibi postea sensi
tiua Et dicebat ꝙ h͛ d͛ phūs nō ꝙ sit
aīa i actu sꝫ i potencia Et contra nichil
agit nisi inquantū est actu · sꝫ i embrione
sūt actōnes aīe · g° est ibi aīa i actu
Et ita relinquit͛ ꝙ nō sit tm̄ vna sbā
¶ P° impossibile est ꝙ idem sit ab extri
seco ꝛ intrīseco Et aīa rōnalis est ab
extrīseco vegetabilis et sensibilis ab
intrīseco · i · a pn̄cipio q̄ est i semine vt
pꝫ p phm̄ i li° de gnācōne aīalium
ergo nō est idem i homīe sc̄dm sbāz aīe
vegetabilis sensibilis ꝛ rōnalis ¶ P°
impossibile est ut ꝙ est sbā i vno sit
accidens i alio vnde d͛ phūs i vii · meth̄
ꝙ calor nō est forma sbālis ignis cum
sit actus i aliis Et aīa sensibilis ē
sbā i brutis aīalib; nō est g° potencia
tm̄ i homīe cū potencie sint quedā ꝓꝑe
tates ꝛ accītia aīe ¶ P° homo est no
bilius aīal ꝙ bruta aīalia Sed
aīal dicit͛ ꝓpt͛ aīaz sensibilem · g°
aīa sensibilis est nobilior i homīe ꝙ
in brutis aīalib; Et in brutis aīali
bus est quedā sbā ꝛ nō tm̄ potencia
aīe · g° multo magis i homīe ē que
dam sbā ꝓꝑe ¶ P° impossibile est quod
idem sc̄dm sbām sit corruptibile ꝛ incor
ruptibile Et aīa rōnalis est incorru
ptibilis · aīe vō sensibiles ꝛ vegeta
biles sūt corruptibiles · g° i possibile
est ꝙ aīa rōnalis ꝛ vegetabilis sint
idem sc̄dm sbām Et dicebat ꝙ aīa
sensibilis i homīe est incorruptibilis
Sed contra corruptibile ꝛ incorrupti
bile differūt sc̄dm genus · vt d͛ phūs
i x · meth̄ Et aīa sensibilis i brutis
est corruptibilis · Si quod i homīe aīa
sensibilis est incorruptibilis nō erit
eiusdē gn̄is aīa sensibilis i homīe
ꝛ i equo · ꝛ ita cū aīal dicat͛ p aīaz
sensibilem homo ꝛ equus nō esset i
vno gn̄e aīalis ꝙ pꝫ esse fl͛m ¶ P°
impossibile est ꝙ idem sc̄dm sbām sit
rōnale ꝛ irrōnale · quia ꝯtradictō non
verificatur de eodem · Et aīa sensibi
lis ꝛ vegetabilis sūt irrōnales · g° nō
pn̄t idem esse i sbā cū aīa rōnali
¶ P° corpus est ꝓporcōnatū aīe · sꝫ
i corpe sunt diuisa pn̄cipia opacōnū
aīe que vocant͛ membra pn̄cipa
lia · g° nō est vna aīa tm̄ sꝫ plures
¶ P° potencia aīe nāl͛s ab eēncia

anime fluit. a bono autem naturali non
procedit nisi unum. Ergo anima est una
tantum in homine non procedentes ab ea virtutes
quedam affixe organis et non affixe
¶ Item genus sumitur a materia differentia vero
a forma. Sed genus hominis est animal
differentia vero rationale. Cum enim animal dicatur
ab anima sensibili. videtur quod non solum corpus
sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam
rationalem per modum materie. Ergo non sunt idem
in subiecto anima rationalis et anima sensibilis. ¶ Item
homo et equus conveniunt in animali. animal autem
dicitur per animam sensibilem. ergo in anima
sensibili conveniunt. sed anima sensibilis in equo
non est rationalis. ergo nec e converso. ¶ Item si
anima rationalis sensibilis et vegetabilis
sint eadem secundum substantiam in homine oportet
quod in quacumque parte est una earum sit et alia
hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima
vegetabilis quia nutriuntur et augentur
non autem anima sensibilis quia sine sensu
sunt. non ergo sunt idem secundum substantiam. ¶ Sed contra
est quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus. neque duas
animas in uno homine esse dicimus. sicut
Iacobus et alii scribunt. unam animalem
qua animetur corpus et aliam rationalem
que rationi ministret. Sed dicimus unam eandem
animam in homine que et corpus sua so-
cietate vivificet et semetipsam sua ratione
disponat. ¶ Responsio dicendum quod circa hanc questionem
fuerunt diverse opiniones. non solum moder-
norum sed etiam antiquorum. Platho enim
posuit diversas animas esse in corpore
et hec quidem consequens erat suis principiis
Posuit enim Platho quod anima unitur
corpori ut motor. et non ut forma. dicebat
animam esse in corpore sicut est nauta in
navi. Nam ubi apparent diverse actiones
secundum genus oportet ponere diversos
motores sicut in navi. Alius est qui
gubernat et alius est qui remigat. nec
eorum diversitas repugnat unitati na-
vis. quia sicut actiones ordinate sunt
ita et motores qui sunt in navi ordinati
sunt unus sub alio. Et similiter non videtur
repugnare unitati hominis vel animalis
si sint plures anime in uno corpore ut
motores ordinati sub invicem secundum
ordinem operationum anime. Sed secundum hoc
cum ex motore et mobili non fiat unum
simpliciter et per se. homo non esset unum
simpliciter et per se. neque animal neque esset
generatio aut corruptio simpliciter. cum cor-
pus accipiat animam vel amittat. Unde
oportet dicere quod anima unitur corpori non so-
lum ut motor sed ut forma ut etiam
ex superioribus manifestum est. Sed etiam hec
posicio adhuc stabili pluribus principiis

quibus est quod sint plures anime in homine et in
animali. Posuit enim Plato universalia esse
formas separatas que de sensibilibus predicantur
inquantum participata sunt ab eis. ut puta Sor-
tes dicatur animal inquantum participat ydeam
animalis. et homo inquantum participat yde-
am hominis et secundum hoc relinquitur quod
alia sit forma secundum essentiam. secundum quam
Sortes dicitur animal. et alia secundum quam dicitur
esse homo. unde ad hoc sequitur quod anima
sensibilis et rationalis in homine secundum substantiam
differunt. Sed hoc non potest stare. quia si de aliquo
subiecto predicentur aliqua secundum diversas for-
mas unum illorum predicatur de alio per accidens
sicut de Socrate dicatur album secundum albe-
dinem et musicum secundum musicam. unde musi-
cum de albo secundum accidens predicatur. Si igitur
Sortes dicatur homo et animal secundum aliam
et aliam formam. sequeretur quod hec predica-
tio homo est animal per accidens. et quod homo
non sit vere id quod est animal. Contingit
tamen secundum diversas formas fieri predica-
tiones per se quando habent ordinem ad invicem
ut si dicatur quod habens superficiem est colo-
ratum. Nam color est in substantia mediante
superficie. Sed hic modus predicandi per se non
est. cum predicatum non ponatur in diffinitione
subiecti. sed magis e converso. superficies
enim ponitur in diffinitione coloris sicut
numerus in diffinitione paris. Si igitur hoc
modo esset predicatio per se hominis et ani-
malis. cum anima sensibilis sit materia ordinetur
ad rationale. Si diverse sint sequeretur quod
animal non predicabitur per se de homine. sed
magis e converso. Sequeretur etiam et aliud
inconveniens. ex pluribus enim actu entibus
non fit unum simpliciter nisi sit aliquid
uniens et aliquo modo ligans ea ad
invicem. Sic ergo si secundum diversas formas
Sortes esset animalis et rationale indi-
gerent hec duo ad hoc quod unirentur simpliciter
aliquo quod faceret ea unum. Unde cum hoc non
sit assignare remanebit quod homo non
erit unum nisi aggregatione sicut acervus qui
est secundum quid unum et simpliciter multa. et ita
etiam non erit homo ens simpliciter. quia
unumquodque in tantum est ens inquantum est unum
Item aliud inconveniens sequitur. Cum enim genus
sit substantiale predicatum. oportet quod forma
secundum quam individuum speciei recipit predi-
cationem generis. sit forma substantialis. et ita
oportet quod anima sensibilis secundum quam
Sortes dicitur animal sit forma substantialis in
eo. et sic necesse est quod det esse simpliciter corpori
et constituat hoc ipsum aliquid. anima ergo rationalis
si est alia secundum substantiam non facit esse
simpliciter. sed solum esse secundum quid cum adve-
niat rei iam subsistenti. Unde non erit

forma substantialis sed accidentalis et sic non dabit speciem sorti. cum etiam species sit predicatum substantiale. Relinquitur igitur quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam que est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et huius ratio est quia ipsa precedentibus ordinibus de ordine formarum substantialium. scilicet quod nulla forma substantialis unitur materie mediante alia forma substantiali. Sed forma perfectior dat materie quicquid dabat inferior et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima sensibilis brutis et vegetabilis plantis et ultimus aliquid et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Immo etiam attestatur quod cum operatio unius potencie fuit intensa impeditur alia operatio et etiam quod fit redundancia ab una potencia in aliam quod non esset nisi omnis potencie in una essencia anime radicarentur. ¶ Ad primum igitur dicendum quod supposito quod sit una substantia tantum fantasie in corpore tamen humano diversimode ad hoc argumentum videtur adversis. Quidam enim dicunt quod in embrione ante animam rationalem non est anima. sed quedam virtus procedens ab anima parentis et ab huiusmodi virtute sunt operationes que in embrione apparent que dicitur virtus formativa. Sed hoc non est omnino verum quia in embrione apparent non solum formationes corporis que possent attribui predicte virtuti. Sed etiam alie formationes que non possunt attribui nisi anime ut augeri sentire et huiusmodi posset tamen hoc sustineri si predictum principium activum in embrione procreato diceretur virtus anime non anima quia non dum est anima perfecta sicut nec embrio est animal perfectum. Sed tunc dubitatio eadem remanebit. Dicunt enim aliqui quod licet primo in embrione sit anima vegetabilis et sensibilis non tamen est alia et alia. sed primo quidem semen reducitur in actum anime vegetabilis per principium activum quod est in semine que quidem anima in processu temporis magis ad ulteriorem perducitur perfectionem per processum generationis et tandem fit anima sensibilis que quidem ulterius perducitur in maiorem perfectionem a principio extrinseco et fit anima rationalis. Sed secundum hanc positionem sequitur quod ipsa substantia anime rationalis sit a principio activo quod est in semine licet aliqua perfectio adveniat ei ultimo a principio extrinseco et ita sequeretur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis. Non enim potest esse incorruptibile quod a virtute que est in semine causatur vel dicitur. Et ideo aliter dicendum est quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex. Sed succedunt sibi invicem multe generationes et corruptiones sicut dicitur quod primo habet formam seminis et secundo formam sanguinis et sic deinceps quousque perficiatur generatio. Et ideo cum corruptio et generatio non sint sine abiectione et additione forme. oportet quod forma imperfecta que primum inerat abiciatur superfecto inducatur et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur quod anima vegetabilis primum est. Sed illa abicitur in processu generationis et succedit alia que non solum est vegetabilis sed etiam sensibilis qua abiecta iterum additur alia que simul est vegetabilis sensibilis et rationalis. ¶ Ad secundum dicendum quod virtus in semine aptere est virtus fluens et permanens ab extrinseco fluens ex extrinseco. Sicut virtus moventis que est in proiectis. Et ideo consituitur potest dici secundum localem virtutem que est in semine operatur. Non enim virtus activa que est in semine potest esse anime. licet hoc quidam dicant quia femina non est principium activum sed passivum in generatione sed tamen quantum ad aliquid est simile. Sicut enim virtus perficiens que est finita movet motu locali usque ad determinatam distanciam loci ita virtus generantis movet motu generationis usque ad determinatam formam. ¶ Ad tertium dicendum quod illa virtus habet corpus anime potest dictum est. Et ideo ab ea embrio potest dici animal. Et similiter dicendum ad quartum quintum sextum septimum et octavum. ¶ Ad ix. dicendum quod sicut anima est in embrione in actu. Sed imperfectio ita operatur secundum operationes imperfectas. ¶ Ad x. dicendum quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco. tamen in homine substantia anime que est simul vegetabilis sensibilis et rationalis est ab extrinseco ut iam dictum est. ¶ Ad xi. dicendum quod quia sensibilis non est actus in homine sed substantia cum sit idem in substantia cum anima rationali. sed potentia sensitiva est actus in homine sicut in aliis animalibus. ¶ Ad xii. dicendum quod sicut anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus quia in homine non tantum sensibilis est sed etiam rationalis. ¶ Ad xiii. dicendum quod anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorporalis cum eius substantia sit substantia anime rationalis. licet forte potentie sensitive que sunt actus corporis non remaneant post corpus ut quibusdam dicitur. ¶ Ad xiiii. dicendum quod si anima sensibilis que est in brutis et anima sensibilis que est in homine colloquerentur secundum se in genere vel specie non essent unius generis nisi forte logice loquendo secundum aliquam intencionem communem. sed id quod est in genere et specie principue est compositum quod utrobique est corporale. ¶ Ad xv. dicendum quod anima sensibilis in homine non est anima irrationalis sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potencie anime sensitive quedam quidem sunt irrationales secundum

se· s; participant rōne scdm q obedi
unt rōni· Potencie aūt aīe vegeta
tiue sunt penitꝰ irronales que nō
obediunt rōni· vt p; p phm i pᵒ ethi·
¶ Ad xvi· dr̄· q ab aīa huana in
q̄ntū vnitur· corpi licꝫ sint plura pn̄
cipalia membra i corpe i quibꝫ mani
festantur principia quarūdaꝫ opatonū
aīne tn̄ omnia dependent a corde sic
a pmo principio corpali ¶ Ad xvii· dr̄·
q ab aīa huana inq̄ntū vnitr̄ corpi
effluunt vires affixe organis inq̄ntū
vō excedit sua virtute corpis capacitate
effluunt ab ea vires nō affixe organis
¶ Ad xviii· dr̄· q sicut in supiorib; formi
bus p; ab vna ⁊ eadem forma matia
recipit diuersos gradus pfectōnis ⁊ scdm
q matia pficitur in supiori pfectōnis
remanet adhuc matialis ad aliorꝰ
pfectōnis gradū ⁊ sic scdm q corpus
pficitur in esse sensibili ab aīa huā
na remanet adhuc vt matiale respe
ctus ul vltioris pfectōnis Et scdm hoc
animal q est genus sumitur a matia
⁊ rōnale q est dr̄a sumitur a forma ¶ Ad
xix· dr̄· q sicut animal inq̄ntū animal
neqꝫ est rōnale neqꝫ irronale· S; ipm
animal rōnale est homo· animal vō ir
rōnale est animal brutū· ita aīa sensi
bilis inq̄ntū huiusmōi neqꝫ rōnalis ne
qꝫ irronalis· S; ipa anima sensibilis
in homine est rōnalis i brutis vō ir
rōnalis ¶ Ad xx· dr̄· q licꝫ vna sit aīa
sensibilis ⁊ vegetabilis nō tamen
oportet q in quatuqꝫ appet opatio
vinius appeat opatio altius ppt di
uersam particulā dispōnem Et hoc etiā
contingit q nec omnes opatōnes aīne
sensibilis exercentur p vnam ptem· s;
visus p oculū auditus p aurem ⁊ sic
de alijs Vtrū anima sit sue potencie

Duodecimo queritur· vtrū anima
sit sue potencie Et vr̄ q sic·
Dicitur enim in libro de spū ⁊ anima Anima
hꝫ sua naturalia ⁊ illa omnia ē potencie
namqꝫ atqꝫ vires eius idem sit q ipa
hꝫ accntia ⁊ illa nō est sue vires ꝫ sue
virtutes nō est Nō est enim sua pruden
cia sua temp̄ancia sua iusticia sua fortitu
do Ex hoc expsse videtur hri q anima
sit sue potencie ¶ Pr̄ in eodem libᵒ dicitur
anima scdm sui opis effectū varijs nūc
cupatur nominib; dicitur namqꝫ anima dum
vegetat· sensus dū sentit· animus dum
sapit· mens dū intelligit· racio dū di
scernit· memoria dū recordatur· voluntas
dū vult· Ista tamē nō differunt in sbā q
admodū i nominib; qm omnia ista vna sᵗ

anima Ex hoc etiā idem hetur q pus
¶ Pr̄ Aug̃ de tri· dicit tria quedam intueor i aīa
memoriā intelligenciā ⁊ voluntatē
⁊ hec tria esse ipam animam Et eadem
rō est etiam de alijs potencijs anime· ergᵒ
anima est sue potencie ¶ Pr̄ Augꝰ dicit
i ix· de tri· Et memoria intelligencia ⁊
voluntas sūt vna vita vna essencia
s; nō nisi essencia anime· ergᵒ potencie aīe
sunt idem q eius essencia ¶ Pr̄ nullum
accns excedit suū sbm S; memoria
intelligencia ⁊ voluntas excedunt
animam nō enim sui quā meminit neqꝫ solū
se intelligit ⁊ vult Et etiā alia hec
tria nō sunt accidencia anime Sūt igitur
idem q essencia anime ⁊ eadem rōne alie
potencie ¶ Pr̄ scdm hec tria attenditur
ymago trinitatis i anima Et aīa est ad
ymaginē trinitatis scdm se ipam ⁊ non
solū scdm eius accntia· ergᵒ pdcē poten
cie nō sūt accntia anime sūt igitur de eius
essencia ¶ Pr̄ accns est q pt adesse
⁊ abesse pt sbi corrupcōnem S; poten
cie anime nō pnt abesse· ergᵒ sūt nō acci
dencia aīe ⁊ sic idem q pus ¶ Pr̄ nullum
accns est principiū sbālis differencie q
differencia complet diffinicōnem rei q
significat qd est res· S; potencie anime
sūt differenciarum sbāliū principia Sen
sibile enim dicitur scdm sensū· rōnale
scdm rōnem· ergᵒ potencie nō st accntia
anime s; sunt ipa anima que est forma
corpis ⁊ tamen forma est principium sbā
lis differencie ¶ Pr̄ forma sbālis est
virtuosior q accntalis S; forma accntalis
agit ⁊ nō p aliam potenciā mediam
ergᵒ ⁊ sbālis Cū igitur anima sit forma sbā
lis potencie quibꝫ agit nō st aliud q
ipa ¶ Pr̄ idem est principiū essendi et
opandi Et anima scdm se ipam ē princi
piū essendi q scdm suam essenciā est
forma· ergᵒ sua essencia est principium
opandi Et potencia nichil est aliud
q principiū opandi· essencia igitur anime
est eius potencia ¶ Pr̄ sbā anime inq̄ntū
est i potencia ad intellctiua est intelle
ctus possibilis· inq̄ntū autē est actu est
agens Et esse actu ⁊ esse i potencia non
significat aliud q ipam rem que est i pō ⁊
actu· ergᵒ anima est intellctus agens ⁊ possi
bilis ⁊ eadem rōne est sue potencie ¶ Pr̄
Sicut matia pma est i potencia ad for
mas sensibiles ita anima intellctiua est
i potencia ad formas intelligibiles Et
matia pma est sua potencia ergᵒ anima
intellctiua est sua potencia ¶ Pr̄ phus
in ixᵒ ethi· dicit q homo est intellctus Et
hoc nō est nisi racione anime· ergᵒ homo ē

intellectus et eadem ratione est alie sue
potentie ¶ Item philosophus in ii de anima dicit
quod anima est actus primus sicut scientia Sed
sicut scientia est immediatum principium actus [sciendi]
sciendi qui est considerare ergo anima est imme-
diatum principium suarum operationum Sed imme-
diatum principium dicitur potentia ergo anima
est sue potentie ¶ Item omnes partes sunt [i.e.]
substantiales toti quia consistat totum ex partibus
Sed potentie anime sunt partes eius ut patet
in secundo de anima ergo sunt substantiales et non sunt
substantia anime ¶ Item forma simplex non potest
esse subiectum Sed anima est forma simplex
ut supra ostensum est ergo non potest esse subiectum
vel forma accidentalium potentie ergo que sunt
in anima non sunt eius accidentia ¶ Item si pote-
sunt accidentia anime oportet quod ab essentia
eius fluant accidentia enim ipsa causantur
ex principiis subiecti Sed essentia anime cum sit
simplex non potest esse causa tante diversi-
tatis accidentium quanta apparet in poten-
tiis anime potentie igitur anime non sunt
eius accidentia Relinquitur igitur quod ipsa
anima sit sue potentie ¶ Sed contra sicut
se habet potentia ad esse ita posse ad agen-
tem ergo permutatim sicut se habent esse et
agere ad invicem ita se habent potentia et
essentia Sed in solo deo idem est esse et
agere ergo in solo deo est idem potentia
et essentia anima ergo non est sue potentie
¶ Item nulla qualitas est substantia sed potentia
naturalis est quedam species qualitatis ut patet
in predicamentis ergo potentie naturales anime
non sunt ipsa essentia anime ¶ Respondeo dicendum quod circa
hanc questionem sunt diverse opiniones
Quidam enim dicunt quod anima est sue potentie
Alii vero hoc negant dicentes poten-
tias anime esse quasdam proprietates eius
Et ut horum opinionum diversitas cogno-
scatur Sciendum est quod potentia nichil est
aliud quam principium operationis alicuius sive
sit actio sive passio non quidem principium
quod est subiectum agens aut patiens Sed id
quo agens agit aut patiens patitur
Sicut ars edificativa est potentia in edifica-
tore qui per eam edificat et calor in igne
qui calore calefacit et siccum est potentia
in lignis quia secundum hoc sunt combustibilia
Ponentes igitur quod anima sit sue potentie
hoc intelligunt quod ipsa essentia anime
sit principium immediatum operationum anime
dicentes quod homo per essentiam anime intel-
ligit sentit et alia huiusmodi operatur secundum
diversitatem operationum diversis nominibus
nominatur Sensus quidem in quantum est prin-
cipium sentiendi intellectus autem in quantum
est principium intelligendi et sic de aliis
ut potentie si ignis calorem nominaremus

potentiam liquefactivam et dessiccativam
quia hoc omnia operatur Sed hec opinio stare
non potest primo quidem quia unumquodque agit
secundum quod actu est illud scilicet quod agit Ignis
enim calefacit non in quantum est lucidum
sed in quantum est actu calidum et exinde est
quod omne agens agit sibi simile Unde
oportet quod ex eo quod agitur consideretur principium
quo agitur Oportet enim utrumque esse
conforme Unde in ii physicorum dicitur quod forma et
generans sunt idem specie cum id quod agitur
non pertinet ad esse substantiale rei Impossibile
est enim quod principium quo agitur sit aliquid
de essentia rei et hoc manifeste apparet
in agentibus naturalibus Quia enim agens naturale
in generatione agit transmutando materiam
ad formam et eandem consequitur formam
secundum quod generatio est terminus alterationis
rationem est etiam quod ex parte agentis id quod
immediate agit sit forma accidentalis cor-
respondens dispositioni materie Sed oportet ut
forma accidentalis agat in virtute forme
substantialis quasi instrumentum eius alias non indu-
ceret agendo in materiam formam substantialem
Et propter hoc in elementis non apparent aliqua
principia actionum nisi qualitates active
et passive que tamen agunt in virtute for-
marum substantialium et propter hoc eorum actio non
solum terminatur ad dispositiones accidentales
sed etiam ad formas substantiales nam et ar-
tificialibus actio instrumenti terminatur ad formam
intentam ab artifice Si vero est aliquod
agens quod directe et immediate sua actione
producat substantiam Sicut nos dicimus de
deo qui creando producit res substantiales Et
sicut Avicenna dicit de intelligentia agen-
te a qua secundum ipsum effluunt forme
substantiales in istis inferioribus huiusmodi agens
agit per suam essentiam et sic non erit
aliud potentia activa et eius essentia
de potentia vero passiva manifestum
est quod potentia passiva que est ad actum
substantialem est in genere substantie et que est ad actum
accidentalem est in genere accidentis per reduc-
tionem sicut principium et non sicut species
completa quia unumquodque genus dividitur
per potentiam et actum Unde potentia homo
est in genere substantie et potentia album est in
genere qualitatis Manifestum est autem
quod potentie anime sive sint active sive
passive non dicuntur directe per respectum
ad aliquid substantiale Sed ad aliquid accidentale sic
esse intelligens vel sentiens actu non
est substantiale esse Sed accidentale ad quod or-
dinatur intellectus et sensus Et similiter
esse magnum vel parvum ad quod ordinantur
vis augmentativa generativa et potentia
nutritiva ordinantur quidem ad substantiam

producendam uel conseruandam sed per transmutacionem materie. vnde talis accio sicut et aliorum agencium naturalium fit a forma mediante principio actiuali. Manifestum est igitur quod ipsa essencia anime non est principium immediatum suarum operacionum. Sed operatur mediantibus principijs actiualibus. Vnde potencie anime non sunt ipsa essencia anime sed proprietates eius. Deinde hoc apparet ex ipsa diuersitate accionum que sunt genere diuerse et non possunt reduci in vnum principium immediatum. cum quedam earum sint acciones et quedam passiones et alijs huiusmodi differencijs differant. que oportet attribui diuersis principijs. et ita cum essencia anime sit vnum principium. non potest esse immediatum principium omnium suarum accionum sed oportet quod habeat plures et diuersas potencias correspondentes diuersitati suarum accionum. Potencia enim ad actum dicitur vnde secundum diuersitatem actuum oportet esse diuersitatem potenciarum. Et inde est quod philosophus in vi. Ethicorum dicit. quod scientificum anime quod est necessariorum et racionatiuum quod est contingencium sunt diuerse potencie quia necessarium et contingens genere differunt

¶ Ad primum ergo dicendum. quod liber iste de spiritu et anima non est Augustini. sed dicitur cuiusdam Cistiensis fuisse. nec est multum curandum de hijs que in eo dicuntur. Sed tamen si sustineatur potest dici. quod anima est sue potencie uel sue vires. quia sunt naturales proprietates eius. Vnde in eodem libro dicitur. quod omnes potencie sunt vna anima. proprietates quidem diuerse. sed potencia vna. et est similis modus dicendi. sicut si diceretur quod calidum et lucens sunt vnus ignis. Et similiter dicendum ad secundum tercium et quartum.

¶ Ad quintum dicendum. quod actus non excedit subiectum in essendo. excedit tamen in agendo. Calor enim ignis exteriora calefacit. et secundum hoc potencie anime excedunt ipsam. igitur anima intelligit et diligit non solum se sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc racionem comparans noticiam et amorem ad mentem. non autem ad cognoscentem et ad amantem. sed ut ad cognitum et ad amatum. Si enim secundum habitudinem compararentur ad ipsam ut accidencia ad subiectum. sequeretur quod anima non cognosceret et amaret nisi se. Vnde fortassis secundum intellectum hoc dixit. quod sunt vna vita vna essencia quia noticia in actu est quodammodo in ipsum amatum

¶ Ad vi. dicendum. quod ymaginacio trinitatis in anima attenditur. non secundum potencias tantum sed secundum essenciam eciam. Sic enim representatur vna essencia in tribus personis licet deficienter. Si autem anima esset sue potencie. non esset distinccio personarum ad inuicem nisi solum nominibus. et sic non representaretur conuenienter distinccio personarum que est in diuinis.

¶ Ad vii. dicendum. quod tria sunt genera accidencium. quedam enim causantur ex principijs speciei et dicuntur propria. sicut risibile homini. Quedam autem causantur ex principijs indiuidui. et hoc uel habent causam permanentem in subiecto et hec sunt accidencia inseparabilia sicut masculinum et femininum et alia huiusmodi. Quedam vero habent causam non permanentem in subiecto et hec sunt accidencia separabilia ut sedere ambulare. Est autem commune omni accidenti. quod non sit de essencia rei et ita non cadit in diffinicione. Vnde de re intelligimus quod quid est absque eo hoc quod intelligamus aliquod accidens eius. Sed species non potest intelligi esse sine accidentibus que consequuntur principium speciei. potest tamen intelligi sine accidentibus indiuidui. etiam inseparabilibus. sine separabilibus vero esse potest non solum species sed indiuiduum. potencie vero anime sunt accidencia sicut proprietates. Vnde sine eis intelligitur quid est anima non autem animam sine eis esse possibile neque intelligibile.

¶ Ad viii. dicendum. quod sensibile et racionale secundum quod sunt differencie essenciales non sumuntur a sensu et intellectu. sed ab anima sensitiua et intellectiua.

¶ Ad ix. dicendum. quod quare forma substancialis non sit immediatum principium accionis in agentibus inferioribus ostensum est.

¶ Ad x. dicendum. quod anima est principium operandi ut primum non proximum. operantur enim potencie anime in uirtute sicut et qualitates elementorum in uirtute formarum substancialium.

¶ Ad xi. dicendum. quod ipsa anima est in potencia ad species formas intelligibiles. Sed ista potencia non est essencia anime sicut nec potencia ad statuam que est in ere est essencia eris. esse enim actu et potencia non sunt de essencia rei quoniam actus non est essencialis

¶ Ad xii. dicendum. quod materia prima est in potencia ad actum substancialem qui est forma et ideo ipsa potencia est ipsa essencia eius

¶ Ad xiii. dicendum. quod homo dicitur intellectus esse id quod est potencius in homine sicut legislator ciuitatis dicitur esse rector Ciuitatis. non tamen hoc dictum est eo quod essencia anime sit ipsa potencia intellectus

¶ Ad xiiii. dicendum. quod similitudo mentis animam et statuam attenditur quod utraque est actus primus non autem quantum ad animam. Vnde non oportet quod anima sit immediatum principium operacionum sicut statua.

¶ Ad xv. dicendum. quod potencie anime non sunt partes essenciales anime. quasi constituentes essenciam eius. Sed partes potenciales quia uirtutes anime distinguuntur

p huiusmodi potencias ¶ Ad xvi dicendum quod forma simplex que est subsistens vel subsistit est actus purus non potest esse subiectum accidentis. anima autem est forma subsistens et non est actus purus loquendo de anima humana. Et ideo potest esse subiectum potenciarum quarundam s. intellectus et voluntatis. potentie autem sensitive et nutritive partis sunt in composito sicut in subiecto quia cuius est actus eius est potencia. ut patet per philosophum in libro de sompno et vigilia ¶ Ad xvii dicendum quod licet anima sit una in essencia tamen est idea potenciarum ad actus secundum huiusmodi diversam habitudinem ad res et diversimode etiam comparatur ad corpus Et propter hoc ab una essencia anime prodeunt procedere diverse potencie

de distinctione potentiarum anime utrum videlicet distinguuntur per obiecta

Tredecimus queritur de distinctione potenciarum anime utrum videlicet distinguuntur per obiecta Et videtur quod non. quia contraria sunt que maxime distant Sed contrarietas obiectorum non diversificat potencias Eadem enim potencia albi et nigri est visus. ergo nulla differencia obiectorum diversificat potencias ¶ Praeterea magis differunt que differunt secundum substantiam quam que differunt secundum accidens. sicut homo et lapis differunt secundum substantiam. sonorum autem et coloratum differunt secundum accidens Cum igitur homo et lapis ad eandem potenciam pertineat multo magis sonorum et coloratum et ita nulla differentia obiectorum facit differre potencias ¶ Praeterea si differentia obiectorum esset causa diversitatis potenciarum oportet quod unitas obiecti esset causa identitatis in potenciis Videmus autem quod idem obiectum ad diversas potencias se habet idem enim est quod intelligitur et desideratur bonum enim intelligibile est obiectum voluntatis ergo differentia obiectorum non est causa diversitatis potenciarum ¶ Praeterea ubi est eadem causa est idem effectus Si igitur obiecta diversa diversificarent potencias aliquas videtur oportet quod diversitatem facerent ubique in potenciis hoc autem non videmus nam quedam obiecta diversa comparantur quidem ad diversas potencias sicut sonus et color auditui et visui Et tamen ad unam potenciam s. ad ymaginationem et intellectum relinquuntur igitur quod differentia obiectorum non sit causa diversitatis potenciarum ¶ Praeterea habitus sunt perfectiones potenciarum perfectibilia enim distinguuntur per perfectiones proprias. ergo potencie distinguuntur secundum habitus et non secundum obiecta ¶ Praeterea omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis. sed potencie anime sunt in organis corporis Sunt enim actus organorum. ergo distinguuntur secundum organa corporis et non secundum obiecta ¶ Praeterea potencie anime non sunt ipsa essencia anime. sed proprietates eius proprietates autem rei fluunt ab essencia eius ab uno autem non est nisi unum immediate. ergo

una sola potencia anime primo est fluens ab essentia anime et mediante ea fluunt alie secundum ordinem aliquem. ergo potencie anime differunt secundum originem et non secundum obiecta ¶ Praeterea si potencie anime sunt diverse oportet quod una earum oriatur ab alia quia non possunt omnes oriri ab essencia anime immediate cum sit una simplex Sed impossibile videtur quod una potencia anime oriatur ex alia tum quia omnes potencie anime sunt simul. tum etiam quia actus oritur ab obiecto. unum autem accidens non potest esse subiectum alterius Non igitur possunt esse diverse potencie anime per diversitatem obiectorum ¶ Praeterea quanto aliqua substantia est altior tanto eius virtus est maior et per consequens minus multiplicata. quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. ut dicitur in libro de causis. Anima autem inter omnia inferiora est sublimior. ergo virtus eius est magis una. et tamen ad plura se habens non ergo multiplicatur secundum differentiam obiectorum ¶ Praeterea si diversitas potenciarum anime est secundum differentiam obiectorum. oportet ergo quod ordo potenciarum sit secundum ordinem obiectorum. Hoc autem non videtur. nam intellectus cuius obiectum est quod quid est et substantia est posterius sensu cuius obiecta sunt accidentia ut color et sonus Tactus autem est prior visu cum tamen visibile sit prius et communius tangibili. ergo nec potencie diversitas est secundum differentiam obiectorum ¶ Praeterea omne appetibile est sensibile et intelligibile. intelligibile autem est perfectio intellectus et sensibile perfectio sensus Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem Sequitur quod intellectus et sensus appetunt naturaliter omne appetibile. non igitur oportet ponere potenciam appetitivam praeter sensitivam. irascibilis et concupiscibilis Sed voluntas est in intellectu irascibilis et concupiscibilis in sensu. ut dicitur in tercio de anima. ergo potencia intellectiva non est ponenda praeter sensitivam et intellectivam ¶ Praeterea philosophus dicit in tercio de anima quod principium motus localis in animalibus sunt sensus sive ymaginatio intellectus sive appetitus Sed potencia motiva nichil aliud est quam principium motus. ergo potencia motiva non est praeter cognoscitivam et appetitivam ¶ Praeterea potencie anime ordinantur ad aliquos actus quos natura alias in omnibus corporibus naturalibus essent vires anime Sed potencie anime que attribuuntur anime vegetabili non videntur ordinari ad aliquos actus quos ordinatur natura enim ad conservationem speciei per generationem et conservationem individui per nutrimentum et perfectam quantitatem per augmentum qui omnia operatur Natura etiam in rebus naturalibus non agit ad huiusmodi ordinande sunt potencie anime ¶ Praeterea quanto est aliqua virtus

altior tanto una ex viribus ad plura se
extendit. Sed virtus anime est supra virtutem
nature. cum igitur natura eadem virtute
producat in esse corpus naturale et det
ei debitam quantitatem et conservet ipsum
in esse videtur hoc fortius quod anima hoc
una virtute operetur. Non igitur sunt diverse
potencie generativa et nutritiva et augmen-
tativa. ¶ Praeterea sensus est cognoscitivus
accidencium. Sed aliqua accidencia magis ab
invicem differunt quam color et sonus et
huiusmodi que sunt non solum in eodem genere qua-
litatis sed etiam in eadem specie que est tercia.
Si igitur potencie distinguuntur secundum diversitatem
obiectorum non debent potencie anime distin-
gui penes huiusmodi accidencia. Sed magis pe-
nes alia que magis distant. ¶ Praeterea cuiuslibet
generis est una contrarietas prima. Si igitur
penes diversa genera qualitatum passibi-
lium diversificantur potencie sensitive. tunc
ubicumque sunt diverse contrarietates sunt diverse
potencie sensitive. Sed hoc alicubi invenitur.
Visus enim est albi et nigri. auditus gravis
et acuti. alicubi vero non. tactus enim est
calidi et frigidi. humidi et sicci. mollis
et duri et huiusmodi. ergo potencie non distin-
guuntur penes obiecta. ¶ Praeterea memoria non
videtur esse alia potencia a sensu. est
enim passio primi sensitivi. secundum philosophum.
obiecta tamen eorum differunt. quia obiectum sensus
est presens obiectum vero memorie preteritum. ergo
potencie non distinguuntur penes obiecta. ¶ Praeterea
omnia que cognoscuntur per sensum cogno-
scuntur etiam per intellectum et alia plura.
Si igitur potencie sensitive distinguuntur
secundum pluralitatem obiectorum oportet etiam
quod intellectus distinguatur in diversas poten-
cias sicut et sensus quod patet esse falsum. ¶ Praeterea
intellectus possibilis et agens sunt diverse
potencie. ut supra ostensum est. Sed idem
est obiectum utriusque. ergo potencie non distin-
guuntur secundum diversitatem obiectorum. ¶ Sed contra est
quod dicitur in ii de anima. quod potencie distin-
guuntur per actus et actus per obiecta. ¶ Praeterea perfecti-
bilia distinguuntur penes perfectiones. Sed
obiecta sunt perfectiones potenciarum. ergo poten-
cie distinguuntur penes obiecta. ¶ Respondeo dicendum quod
potencia id quod est dicitur ad actum. unde
oportet quod per actum diffiniatur potencia.
et secundum diversitatem actuum diversificentur
potencie. Actus autem ex obiectis speciem habet.
Nam si sunt actus ~~diverse~~ passivarum potenciarum
obiecta sunt activa. Si autem sunt actus activarum
potenciarum obiecta sunt ut fines. Secundum
autem utrumque horum considerantur species operatio-
nes. Nam calefacere quidem et frigidare
distinguuntur quidem secundum quod huiusmodi principium
est calor illius aut frigus. Et iterum in

similes fines terminantur. Nam agens
ad hoc ut similitudinem suam ad aliud
inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctio-
nem obiectorum attenditur distinctio potenciarum
anime. oportet tamen attendere distinctionem
obiectorum secundum quod obiecta sunt actionum anime
et non secundum aliud quia in nullo genere species
diversificantur nisi differentiis que per se di-
vidunt genus. Non enim albo et nigro
distinguuntur species animalis. Sed rationali et
irrationali. Oportet autem in actionibus anime
tres gradus considerare. Actio enim anime
transcendit actionem nature in rebus ina-
nimatis operantis. Sed hoc contingit quantum
ad duo. scilicet quantum ad modum agendi. omnis
enim actio anime transcendit operationem vel
actionem ~~anime~~ nature inanimati. quia cum
actio anime sit actio vite. Vivum autem est
quod seipsum movet ad operandum. oportet
quod omnis operatio anime sit secundum aliquod
intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur
non omnis actio transcendit actionem na-
ture inanimati. oportet enim quod sit esse na-
turale et que ad ipsum requiruntur sit in corporibus
animatis ab agente intrinseco. et huiusmodi
sunt actiones ad quas ordinantur poten-
cie anime vegetabilis. nam ad hoc quod
individuum producatur in esse ordinatur po-
tencia generativa ad hoc autem quod quantita-
tem debitam consequatur ordinatur vis
augmentativa ad hoc autem quod conservetur
in esse ordinatur vis nutritiva. hoc autem con-
secuntur corpora inanimata ab agente naturali
extrinseco. et propter hoc predicte vires anime
dicuntur naturales. Sunt autem alie altiores
actiones anime que transcendunt actiones
formarum naturalium etiam quantum ad id
quod agitur. et quantum ad modum agendi inquantum
scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse
inmateriale. est enim anima quodammodo omnia
secundum quod est senciens et intelligens. opor-
tet enim esse diversum gradum huiusmodi esse
inmaterialis. Unus enim gradus est secundum quod
in anima sunt res sine propriis materiis. Sed
tamen secundum singularitatem et condiciones indivi-
duales que consequuntur materiam. Et iste
est gradus sensus qui est susceptivus
specierum individualium sine materia. sed tamen
in organo corporali. Altior autem et perfectissimus
inmaterialitatis gradus est intellectus
qui recipit vel respicit species omnino a materia
et condicionibus materie abstractas et absque
organo corporali. Sicut autem per formam
naturalis res habet inclinationem ad aliquid et habet
motum ante actionem ad consequendum id ad
quod inclinatur. Ita et formam etiam sensibilem
vel intelligibilem sequitur inclinatio ad
rem sive per intellectum comprehensam que

quidem pertinet ad potentiam appetitivam. Tertium oportet quod esse motum aliquem per quod perveniatur ad rem desideratam et hoc pertinet ad potentiam motivam. Ad perfectam autem sensus cognitionem que sufficiat animali quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus et hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo quod de sensibilibus perceptis diiudicet et ea ab invicem discernat quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniant que dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilium recepte conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum apud eorum presentiam sed postquam abierint. Et hoc necesse est reduci in aliam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi et conservandi. Nam que sunt bene receptibilia sunt interdum male conservativa. Huiusmodi autem potentia dicitur ymaginatio sive fantasia. Quarto autem aliquas intentiones quas sensus non apprehendit sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad hoc quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo. Alia vero animalia quodam naturali instinctu sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur estimativa naturalis. In homine autem vis cogitativa que est collativa intentionum particularium. Unde et ratio particularis dicitur et intellectus passivus. Quinto autem requiritur quod ea que prius fuerunt apprehensa per sensus et interius conserventur iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad memorativam virtutem que in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet. In hominibus autem cum inquisitione et studio. Unde in hominibus non solum est memoria sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motum a rebus ad animam. Actus autem memorative potentie est e contrario secundum motum ab anima ad res. Diversi autem motus diversa principia requirunt. Principia autem motuum dicuntur potentie. Quia vero sensus qui est prius in ordine qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum immediate a sensibilibus immutatur necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distinguetur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia necesse est gradum et ordinem immutationum quibus immutantur sensus a sensibilibus accipere per comparationem ad materiales immutationes. Sunt igitur quedam sensibilia quorum species licet immaterialiter in sensu recipiantur tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Huiusmodi autem sunt qualitates que sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus sicut calidum et frigidum et alia huiusmodi. Quia igitur huiusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo. Materialis autem immutatio fit per contactum necesse est quod huiusmodi sensibilia contingendo sentiantur. Propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quedam sensibilia que ipsa quidem non materialiter immutant sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis et hoc pertinet ad gustum. Licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum tamen hec immutatio est sine aliquali transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus et precipue secundum humectationem. Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Huiusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis sicut accidit in sensu odoratus vel solum secundum loci mutationem sicut accidit in auditu. Unde auditus et odoratus quia sunt sine immutatione materiali sentientis licet adsit materialis immutatio ex parte sensibilis non tangendo sed per medium extrinsecum sentiunt. Gustus autem solum in tangendo quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia que immutant sensum absque materiali immutatione annexa sicut lux et color quorum est visus. Unde visus est altior inter omnes sensus et universalior quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Similiter autem vis appetitiva que consequitur apprehensionem sensitivam necesse est quod quedam in duo dividatur quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens et ad hoc est vis concupiscibilis. Vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili repellendo impedientia et ad hoc ordinatur vis irascibilis. Vis autem motiva cum ad motum ordinetur non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum qui etiam competunt diversis animalibus quorum quedam sunt reptilia quedam volatilia quedam gressibilia quedam alio modo mobilia. Et etiam secundum diversas partes eiusdem animalis. Nam singule partes habent quosdam proprios motus. Gradus autem intelligibilium intellectivas potentias similiter distinguunt in cognoscitivas et appetitivas. Motiva autem communis est et sensui et intellectui. Nam

idem corpus i eodem motu mouet͛
ab vtroq; Cognicio aut intellectus
requirit duas potencias · sc; intellectum
agentem ⁊ possibilem · vt ex supioribus
p; Sic igitur manifestum est q sunt
tres gradus potenciarum a͞ie · s͛ scdm
animam vegetabilem sensitiuam ⁊ ronalem
Sunt aut quinq; gnā potenciarum
s͛ nutritiuum sensitiuum intellectiuum appetitiuum
⁊ motiuum scdm locum ⁊ quorum quilibet
continet sub se potencias plures vt dcm
est ¶ Ad primum g° dr̄ q contraria magis
differunt s; i eodem gn͞e · diuersitas aut
obiectorum scdm genus conuenit diuersitati po͞tr
quia genus quodammodo in potencia ē Et
ideo contraria referunt͛ ad eandem po͞m ·
¶ Ad scdm dr̄ q licet sonus ⁊ color sint
diuersa actiua · tn̄ p se differunt quantum ad
immutacionem sensus vt dcm est Non aut
homo ⁊ lapis quia eis eadem md͞ immutat͛
sensus Et ideo homo ⁊ lapis differunt
p accidens in quantum senciuntur · licet differant
p se in quantum sunt sbe · nichil enim prohibet
differenciam in quantum p se esse comparatum ad
vnum genus · comparata vo ad aliud esse
p accidens sicut album ⁊ nigrum p se differunt
in gn͞e coloris no aut i gn͞e sbe ¶ Ad
tertium dr̄ q eadem res comparatur ad diuersas
potencias a͞ie no scdm eandem racionem
obi s; scdm aliam ⁊ aliam ¶ Ad quartum
dr̄ q quanto aliqua potencia est altior
tanto ad plura se extendit · Vnde h;
communiorem ronem obi Et inde est q queda
conueniunt i rone superioris potencie que
distinguunt͛ in rone obi quantum ad poten-
cias inferiores ¶ Ad quintum dr̄ q habitus
no sunt proporciones potenciarum ppt quas
sint potencie · s; sicut quibus aliqualis se
habeat ad ea · ppt que sunt · i ad obiecta Vnde
potencie no distinguunt͛ penes habitus
s; penes obiecta · Sicut n° artificialia
penes actiua · s; penes fines ¶ Ad
vi · dr̄ q potencie no sunt ppt organa
s; magis econuerso · Vnde magis distin-
guunt͛ organa penes obiecta q̄ econuerso
¶ Ad vii · dr̄ q a͞ia h; aliquem principium
finem · sicut anima humana bonum intelli-
gibile h; aut ⁊ alios fines ordinatos
ad hunc vltimum finē · sicut q sensibile
ordinat͛ ad intelligibile · ⁊ q a͞ia or-
dinat͛ ad sua obiecta p potencias segmt͛
q eciam potencia sensitiua sit in
homine ppt intellectiuam ⁊ sic de aliis
Sic igitur scdm ronem finis oritur
vna potencia a͞ie ex alia p comparacionem
ad obiecta · Vnde potencie a͞ie
distinguuntur pnt p potencias et obiecta
no econtrario ¶ Ad viii · dr̄ q licet

actus no possit esse sbm actiuitas ·
Cu sbm subiat͛ vni actiui medi͞te alio
sicut corpus colori medi͞te superficie ⁊
sic vnum actus oritur ex sbo me͞te alio ·
⁊ vna potencia ab essencia a͞ie me͞te
alia ¶ Ad ix · dr̄ q anima vna virtute i
plura pt q̄ res naturalis sicut visus
apprehendit omnia visibilia · s; a͞ia ppt
sui nobilitatem h; multo plures opera-
ciones q̄ res inanimata · Vnde oportebat
q habeat plures potencias ¶ Ad x · dr̄
q ordo potenciarum a͞ie est scdm ordinem
obiectorum · S; vtrobiq; pt attendi ordo vel
scdm perfectionem ⁊ sic intellectus est prior
sensu · vel scdm generacionis viam ⁊ sic est
sensus prior intellectu · quia i generacionis via prius
induciť accidentalis disposicio q̄ forma acci-
talis · i sbalis ¶ Ad xi · dr̄ q intellectus
quidem nalit͛ appetit intelligibile vt est
intelligibile · appetit enim nalit͛ intelle-
ctus intelligibile ⁊ sensus sentire ·
S; quia res intelligibilis vel sensibilis
no solum ~~no~~ appetit͛ ad sentiendum
s; eciam ad aliquid aliud Et ideo pt͛ sensum
et intellectum necesse est esse appetitiuam
potenciam ¶ Ad xii · dr̄ q voluntas ē
in rone inquantum sequit͛ apprehensionem
rationis · operacio voluntatis ptinet ad
eundem gradum potenciarum a͞ie s; non
ad idem genus Et simlit͛ est dicendum
de concupiscibili ⁊ irascibili respectu sensus
¶ Ad xiii · dr̄ q intellectus ⁊ appetitus
mouet sicut imperante motum S; oz
esse potenciam motiuam que motum
exequat͛ scdm quam s͛ membra sequ-
tur imperium appetitus ⁊ intellectus vel
sensus ¶ Ad xiiii · dr̄ q potencie a͞ie
vegetabilis dicunt͛ vires nales quia
no operant͛ nisi qd natura facit i corpi-
bus S; dicunt͛ vires a͞ie quia altiori
mo hoc faciunt · vt supra dcm est ¶ Ad
xv · dr̄ q res nalis i animata simul re-
cipit speciem ⁊ debitam quantitatem q no
est possibile i rebus viuentibus · que
oportet i principio generacionis esse i me-
dio · i · modice quantitatis quia generant͛ ex semine
Et ideo oportet q pt͛ vim generatiuam
i eis sit vis augmentatiua que perducat
ad debitam quantitatem hoc aut fieri opor-
tet p qd aliquid conuertatur in sbam au-
gmentandi ⁊ sic addit͛ ei · S; aut conuersio
fit p calorem qui regulat id q pertinet
sciat apponit͛ · Et resoluit eciam id qd
inest Vnde ad conseruacionem indiuidui
ut continue restauret͛ deperditum ⁊ addat͛
q deest ad perfectionem quantitatis · et qd
necessaria est ad generacionem seminis · necessaria
fuit vis nutritiua que deseruit etiam

augmentatiue et quantitatiue et potest secundum medium individuum conseruat ¶ Ad xvi. dicendum quod sonus et calor et huiusmodi dicuntur secundum diuersum modum immutationis sensus. Non autem sensibilia diuersorum generum. Et ideo penes ea non diuersificantur potentie sensitiue ¶ Ad xvii. dicendum quod contrarietates quorum tactus cognoscitiuus non reducuntur ad aliquid unum. ergo sit diuerse contrarietates que prout non considerari circa visibilia reducuntur in unum genus colores. Vnde philosophus determinat in ii. de anima quod tactus non est unus sensus sed plures. Sed tamen omnes conueniunt in hoc quod non per medium extrinsecum sentiunt. Et ideo omnes dicuntur tactus. Vel sit unus sensus genere quod sensus tactus est unus genere diuisus in plures species. Possunt tamen dici quod esset simpliciter unus sensus quia omnes contrarietates quorum tactus est cognoscitiuus cognoscuntur se inuicem et reducuntur in unum genus sicut innominatum. Nam etiam est genus primum calidi et frigidi innominatum ¶ Ad xviii. dicendum quod cum potentie anime sint perfectiones quedam prior quod dicatur memoria sit post a sensu sed ostenditur ordo eius ad sensum ¶ Ad xix. quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus et est cognoscitiuus particularium. Intellectus autem recipit species absque organo corporali et est cognoscitiuus uniuersalium. Et ideo aliqua diuersitas obiectorum requirit diuersitatem potentiarum in parte sensitiua que non requirit diuersitatem potentiarum in parte intellectiua. Recipere enim et retinere in rebus materialibus non est secundum idem sed in immaterialibus secundum idem est. Et similiter diuersus modus immutationis potest diuersificare sensus non autem intellectum ¶ Ad xx. dicendum quod idem obiectum scilicet intelligibile in actu comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo ad intellectum vero possibilem ut mouens ipsum et sic patet quod non secundum eandem rationem idem comparatur ad intellectum agentem et possibilem.

De immortalitate anime humane etc.

Quartodecimo queritur de immortalitate anime humane. Et videtur quod sit corruptibilis. Dicitur enim Eccl. iii. Vnus est interitus hominis et iumentorum et equa utriusque conditio. Sed iumenta cum intereunt intereunt eorum anima. ergo cum homo interit anima eius corrumpitur ¶ Praeterea corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus ut dicitur in x. metaph. Sed anima humana et anima iumentorum non differunt secundum genus. Quia nec homo a iumentis genere differt. ergo anima hominis et anima iumentorum non differunt secundum corruptibile et incorruptibile. Sed anima iumentorum est corruptibilis. ergo anima humana est corruptibilis ¶ Praeterea Damascenus dicit quod angelus est gratia non natura immortalitatem suscipiens. Sed angelus non est inferior anima. ergo anima non est naturaliter immortalis ¶ Praeterea philosophus probat in viii. phisic. quod primum mouens est infinite uirtutis quia mouet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito sequitur quod uirtus eius sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. ergo sequitur quod essentia anime sit infinita. ergo anima humana non est incorruptibilis. Sed dicebat quod anima est incorruptibilis non per essentiam propriam sed per uirtutem diuinam ¶ Sed contra illud quod non competit alicui per essentiam propriam non est ei essentiale. Sed corruptibile et incorruptibile essentialiter predicantur de quibuscumque dicuntur ut dicit philosophus in x. metaph. ergo si anima est incorruptibilis oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam ¶ Praeterea omne quod aut est aut est corruptibile aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis sequitur quod secundum suam naturam est corruptibilis ¶ Praeterea omne incorruptibile habet uirtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis sequitur quod habet uirtutem quod sit semper. ergo non habet esse post non esse quod est contra fidem. ¶ Augustinus dicit quod sicut deus est vita anime ita anima est vita corporis. Sed mors maxime est priuatio uite. ergo per mortem anima priuatur et tollitur ¶ Praeterea forma non est nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis ergo non potest esse nisi in corpore. ergo perit perempto corpore. Sed dicebat quod hoc est uerum de anima secundum quod est forma non secundum suam essentiam. Sed contra anima non est forma corporis per accidens. Alias anima constituat ~~secundum~~ hominem secundum quod est forma corporis sequeretur tunc quod homo esset ens per accidens. Quicquid autem competit alicui non per accidens conuenit ei secundum suam essentiam. ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma est corruptibilis et secundum suam essentiam erit corruptibilis ¶ Praeterea quecumque conueniunt ad unum esse ita se habent quod corrupto uno corrumpitur aliud. Sed anima et corpus conueniunt ad unum esse scilicet ad esse hominis. ergo corrupto corpore corrumpitur anima ¶ Praeterea anima sensibilis et anima rationalis sunt unum per substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. ergo et rationalis ¶ Praeterea forma debet esse materie proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile et anima erit corruptibilis ¶ Praeterea si anima potest a corpore separari oportet quod sit aliqua operatio eius sine corpore eo quod nulla substantia est otiosa. Sed nulla operatio potest esse anime sine corpore etiam neque intelligere. Dequo

magis videntur quia non est intelligere sine fantasmate ut philosophus dicit. Fantasma autem non est sine corpore. ergo anima non potest separari a corpore sed est corruptibilis corrupto corpore ¶ Praeterea si anima humana sit incorruptibilis hoc non erit nisi quia est intellectiva i. intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat quia id quod est supremum inferioris nature imitatur aliqualiter actionem nature superioris. Et ad eam non pervenit sicut simia aliqualiter imitatur operationem hominis. non tamen ad eam pertingit. Et similiter videtur quod homo sit supremum in ordine materialium rerum imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium que est intelligere licet ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem ¶ Praeterea ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia vel plurima eorum que sunt in specie. sed paucissimi homines pervenerunt ad hoc quod sint intelligentes. ergo intelligere non est propria operatio anime humane. et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem eo quod non sit intellectualis ¶ Praeterea philosophus dicit in i° phisicorum quod esse finitum consumitur semper ablato quodam. sed bonum naturale [anime] est finitum bonum. Cum igitur per quodlibet peccatum minuatur bonum naturale anime humane videtur quod tandem totaliter tollatur et sic anima humana corrumpitur ¶ Praeterea ad debilitatem corporis anima debilitatur ut patet ex eius operationibus. ergo et ad corruptionem corporis anima corrumpetur ¶ Praeterea omne quod est ex nichilo est vertibile in nichil. Sed anima humana ex nichilo est creata. ergo vertibilis est in nichil. et sic sequitur quod anima sit corruptibilis ¶ Praeterea manente causa manet effectus. Sed anima est causa vite corporis. si igitur anima semper manet videtur quod corpus semper vivat quod patet esse falsum ¶ Praeterea omne quod est per se subsistens est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana ut videtur non est hoc aliquid nec collocatur in specie vel in genere tamquam individuum vel species cum sit forma. esse enim in genere vel specie convenit composito non materie neque forme nisi per reductionem. ergo anima humana non est per se subsistens et ita corrupto corpore remanere non potest ¶ Sed contra est quod dicitur sapientie ii°. Deus fecit hominem inexterminabilem ad ymaginem sue similitudinis fecit illum. Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis i. incorruptibilis secundum quod est ad ymaginem dei. Est autem ad ymaginem dei secundum animam. ut Augustinus dicit in libro de trinitate. ergo anima humana est incorruptibilis ¶ Praeterea omne quod corrumpitur habet contrarium vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est absque contrarietate quia illa etiam que sunt contraria in se in anima non sunt contraria. rationes enim contrariorum in anima non sunt contrarie. ergo anima humana est incorruptibilis ¶ Praeterea corpora celestia dicuntur esse incorruptibilia quia non habent materiam qualem habent generabilia et corruptibilia. Sed anima humana omnino est immaterialis quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. ergo anima est incorruptibilis ¶ Praeterea philosophus dicit quod intellectus separatur ab anima sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars anime ut ipse dicit. ergo anima humana est incorruptibilis ¶ Respondeo dicendum quod necesse est omnino animam incorruptibilem esse. Ad cuius evidentiam considerandum est quod id quod per se consequitur ad aliquid non potest removeri ab eo sicut ab homine non removetur quod sit animal. neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam. unumquodque enim habet esse secundum propriam formam. Unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex forma et materia per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest sed per accidens corrupto corpore corrumpitur in quantum deficit esse compositi quod est per formam. Si forma sit talis qui non sit habens esse sed sit solum quo compositum est. Si igitur sit aliqua forma que sit habens esse necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse nisi per hoc quod separatur esse ab eo. Unde si id quod habet esse sit ipsum forma impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse et non solum ens sicut quo aliquid est. Intelligere enim ut philosophus probat in iii de anima. non est actus exercitus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium presertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti. sicut pupilla caret colore. omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum. Unde impossibile est quod eius operatio que est intelligere exerceatur per aliquod corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est. que enim per se habent esse per se operantur. Que vero per se habent operationem esse non habent per se operationem. Non enim calor calefacit sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit habet esse elevatum supra corpus non dependens a corpore. Manifestum est autem quod huiusmodi intellectum

pricipiu no est aliq ex matia et forma
compositu qr spes omo recipiunt
i ipo imatialit qr de certis. Ex hoc q
intellectus est vniuersaliu quo considerant
i abstractione a matia et a matialibus
condicionib. Relinquit ergo q pricipium
intellectiuu quo homo intelligit sit for
ma hns esse. Vnde nece est q sit icor
ruptibilis. Et hoc est q dicit etia phs
q intellectus est qddam diuinu et ppetuu
ostensum est ut in precedentib questionib qd
pricipiu intellectiuu quo homo intelli
git no est aliqua sba sepata s3 est aliq
formalit inherens homi q est anima ul
ps anime. Vnde relinquitur ex pdctis qd
anima huana sit incorruptibilis. Omes
enim qui posuerunt animam huanam corrupi
ui deficierut aliq pmissoz. Quida em
ponentes animam esse corpus posuerunt
eam no esse formam. Et aliq ut ex for
ma et matia composita. Alii vo ponetes
intellectum no differre a sensu posuerunt p
q no h3 opatonem nisi p organu
corpale et sic no h3 esse eleuatum supra
corpus. Alii vo posuerunt intellectum quo
homo intelligit esse sbam sepatam que
omia in superiorib ostensa sunt ee falsa.
Vnde relinquit animam huanam esse
incorruptibilem. Signu aut huius ex
duob accipi pt. Primo quidem ex pte intel
lectus qr em ea que sunt i se corrupti
bilia sedm q intellectu percipiunt incorru
ptibilia sunt. Est em intellectus app
hensiuus rerum vlr sedm quem modu
no accidit eis corruptio. Secundo ex nali
appetitu qui i nulla re frustrari pt. Vi
demus aut homib appetitu adesse ppe
tuitatis et hoc ronabilit qr cum ipm esse sm
se sit appetibile oportet q ab intellectu
qui apphendit esse simplr et no hic et nunc
apphendatur nalit esse simplr et sedm oe
tempus. Vnde videtur q iste appetitus
no sit inanis s3 q homo sedm animam
intellectiuam sit incorruptibilis. ¶ Ad p'm
ergo dicendum q salon i lib eccl loquitur q contio
nator inducit ex psona sapientum unde ex p
sona stultorum. Verbu aut inductu loquitur
ex psona stultorum. Vel pt dici q omnis dicitur
esse interitus homis et iumentorum quantu ad
corruptionem compositi que vtrobiq est
p sepatonem anime a corpe. lic3 post sepa
tionem anima huana remaneat non aut
anima iumentorum. ¶ Ad sedm dicendum q si anima
pse colloaretur in gne sequeretur q diuersorum
gnum essent sedm nalem gnis considera
tionem. Sic em corruptibile et incorruptibile
nece est gne differre licet i aliqua rone
comuni possent conuenire et i vno gne pre

pom sedm logicam consideratonem. Nunc
aut anima no est i gne sicut spes sed
sicut ps spei. Vtruq3 aut compositu cor
ruptibile est tam id cui pars est aia
huana q illud cui ps est aia iumentorum
et p hoc nichil phibet ea esse vni
gnis. ¶ Ad tertiu dicendum q sicut dicit aug
vera i mortalitas est vera immutabilitas.
In mutabilitas aut que est sedm elec
tionem. Ne. s. de bono i malu mutari pos
sit tam anima q angelus hnt eam p
gratiam. ¶ Ad quartu dicendum q esse compatur
ad formam sicut p se gnis eam no aut
sicut effectus ad virtutem agentis utputa
motus ad virtutem mouentis. Lic3 ergo
q aliq posset moueri infinito tempore de
monstret infinitatem virtutis mouentis
tempore q aliq posset esse tpe infinito
no demonstrat infinitatem forme per
qua aliq est sicut nec hoc q dualitas
semp est par ondit infinitate ipius
magis aut h q aliq est tempore infi
nito demonstrat virtutem infinitate eius
q est causa essendi. ¶ Ad quintu dicendum q
corpale est et incorpale sunt essentia
lia pdicata que consequuntur essentiam sicut
pricipium formale ul matiale. No aut
sicut pricipium actiuum. Pricipium aut actiuum
ppetuitatis aliquorum est extrinsecus. Et
p hoc patet solutio ad sextu. ¶ Ad vii dicendum
q anima h3 virtutem ut sit semp s3 illam
virtutem no semp habuit. Et ideo no oz
q semp fuit s3 qd i infinitum nunq deficiat.
¶ Ad viii dicendum q anima dicitur forma
corporis in quantum est causa vite sicut forma
est pricipium. Viuere em viuentib est esse
vt dr p phm i ii de anima. ¶ Ad ix dicendum q
anima est talis forma que h3 esse no de
pendens ab eo cuius est forma q opatio
ipius ondit ut dictum est. ¶ Ad x dicendum q lic3
anima p suam essentiam sit forma tamen aliq
pt ei competere in quantum est talis forma
subsistens q no competit ei in quantu est
forma sicut intelligere no conuenit homi
in quantu est animal. lic3 homo sit animal
sedm suam essentiam. ¶ Ad xi dicendum q lic3
anima et corpus conueniat ad vnu esse
homis tn illud esse est corpi ab anima
ita q anima huana esse est suu in quo
subsistit corpi comunicat ut ex pmissis
questionib ostensum est. Et ideo remoto corpe
adhuc remanet anima. ¶ Ad xii dicendum q
anima sensibilis in brutis corruptibilis
est s3 i homine cu sit eadem in sba cum
anima ronali incorruptibilis est. ¶ Ad
xiii dicendum q corpus humanu est matia
anime huane pportionata quantum ad
opationes eius s3 corruptio et alii defectus

madut ex pnitate matie vt sup on
sum est vel p3 dicta q corrupcio aduenit
corpi ex pctõ nõ ex pma institucione
nature ¶ Ad xiiii. dr̃ q hoc q dicit
phus q nõ est intellige sine fantha
smate intelligit contra ad statu pn
tis vite in quo homo intelligit per
fanthasmata. alius aut modus e it
intelligendi aĩe sepate ¶ Ad xv. dr̃
q licz aĩa huana non ptingat ad illu
modu intelligendi quo sbe supiores
intelligunt pueniut tn ad intelligen
dum aliquo mõ q tn sufficit ad incor
ruptibilitate eius ondendu ¶ Ad xvi.
dr̃ q licz pauci pueniat ad pfcẽ intelli
gendu tn ad aliquale intelligendu
oms pueniut ca manifestu est eni qd
pma demonstracois pncipia st cones
conceptiones que intellcui papiunt
¶ Ad xvii. dr̃ q pctm grãm totalit
tollit. nichil aut remouet de rei
essentia remouet tamẽ aliq de incli
nacõne siue habilitate ad grãm z
ingnitu q lib3 pctm plus de contraria
disposicone inducit. dicit q libet
pctm aliq de bono nature adimẽ
q est habilitas ad grãm nunq tamẽ
totu bonu nature tollit q3 semper
remanet sub contrariis disponibus
licet magis ac magis elongata ab
actu ¶ Ad xviii. dr̃ q aĩa nõ de
bilitat debilitato corpe. nec etiã
sensitiua vt p3 p id q phus dicit i
pmo de aĩa. q si senex accipiat ocu
lum iuuenis videbit utiq3 sicut et
iuuenis Ex quo manifestu est qd de
bilitas accois nõ accidit pp debi
litatem aĩe s3 organi ¶ Ad xix. dr̃
q id q est ex nichilo vertibile est in
nichil nisi manu gubnantis con
seruetur Et ex hoc nõ dicit aliq cor
ruptibile s3 ex eo q h3 in se aliq pnci
piu corrupcois z incorruptibile z i
corruptibile sunt pdicata [illegible] ta essencialia
¶ Ad xx. dr̃ q licz aĩa que est causa
vite sit corruptibilis. tn q3 recipit
vitam ab aĩa est sbm transmutatum
et p hoc recedit a disposicone p quã est
aptum ad recipiendu vitam et sic
incidit corrupcio homis ¶ Ad xxi. dr̃
q aĩa licz p se possit esse nõ tn p se
h3 spẽm cu sit pars spẽi

Utrũ aĩa separata a corpe possit intelligere

Quintodecimo querit vtrũ aĩa
separata a corpe possit intellige
Et videtur q nõ. nulla eni opacio co
poris manet i aĩa separata Sz intel
lige est est opatio coniuncti dicit eni
cpoiti
phus i. p. de aĩa. q dicẽ aĩam intel
lige simile est ac si dicat eam quis
texere vel edificare. g° intellige non
manet i aĩa a corpe separata ¶ P° dr̃
phus i iii° de aĩa q nequaq est in
tellige sine fanthasmate Sz fantha
smata cu sint i organis sentiendi nõ
pnt esse i aĩa separata. g° aĩa separata
nõ intelligit Sz dicebat q phus lõr
de aĩa scdm q est vnita corpi non
de aĩa separata ¶ Sz contra aĩa separata
nõ pt intellige nisi p potenciaz intelle
ctiuam ¶ P° sicut dicit phus i iii° de aĩa
intellige uel est fanthasia vl nõ ẽ sine
fanthasia. fanthasia aut nõ est sine
corpe. g° nec intellige. aĩa igit se
pata non intelligit ¶ P° phus dicit
i. iii de aĩa. Et ita se h3 intellcus ad
fanthasmata sicut visus ad colores
Sz visus nõ pt vide sine coloribus. g° nec
intellcus intelligit sine fanthasmati
bus igit neq3 sine corpe ¶ P° phus dr̃
i i° de aĩa. q intellige corrumpit inte
quodã corrupto s. vl corde vl calore
nãli q quide corrumpit. g° aĩa a corpe
separata intellige nõ pt Sz dicebat q
aĩa a corpe separata intelligit quide
nõ aut isto modo quo nunc intelligit
a fanthasmatib abstrahendo ¶ Sed
contra forma vnit matie nõ pp ter
matiaz s3 pp formaz Nam forma ẽ
finis z pfectio matie. vnit aut for
matie pp complementu sue opa
cionis. g° talem matiaz forma requit
p quã opatio forme compleri possit
Sicut forma serre requirit matiam
ferream ad pficiendu opus secandi. aĩa
aut est forma corpis. z vnit g° tali
corpi ad complementu sue opacois
ppa aut eius opacio est intellige. g°
si pt sine corpe intellige frustra corpi
vniret ¶ P° si aĩa separata intellige
pt nobilius intelligit sine corpore
q corpi vnita. Nobiliori eni mõ intel
ligunt que fanthasmatib nõ indigent
ad intelligendu s. sbe separate q nos
qui p fanthasmata intelligimus. bonu
aut aĩe intelligendo est ratã pfeccio
cuiu3 s3 sbe est ppa opacio eius. g° si aĩa
sine corpe intellige pt pt fanthasma
ta nocuu nõ ess3 ei corpi vniri z sic nõ
ess3 ei nãle ¶ P° potencie diuersificant
penes obta Sz aĩe intellcue sunt obta
fanthasmata. vt dicit in iii° de aĩa
Si igit sine fanthasmatib intelligit
separata a corpe oportz q h3eat alias po
tencias q est impossibile cu potencie
sint nãles aĩe inseparabiles ei inhereant

¶ Preterea si anima separata intelligit oportet
quod per aliquam potentiam intelligat. poten
cie autem intellectiue in anima non sunt nisi due scilicet in
tellectus agens et possibilis. Sed per neutrum autem
horum potest anima separata intelligere ut videtur
nam operacio utriusque intellectus respicit
fantasmata. intellectus enim agens facit
fantasmata esse intelligibilia actu
intellectus autem possibilis respicit species
intelligibiles a fantasmatibus abstractas
videtur igitur quod nullo modo anima separata in
telligere possit. ¶ Preterea unius rei una est propria
operacio et unius perfectibilis una est perfectio
Si igitur operacio anime sit intelligere accipi
endo a fantasmatibus. videtur quod non possit
eius esse operacio intelligere preter fanthas
mata et ita separata a corpore non intelliget
¶ Preterea si anima separata intelligit oportet
quod aliquo intelligat quia intelligencie est
per similitudinem rei intellecte et intelligen
te non potest autem dici quod anima separata intelli
gat per suam essentiam. hoc enim solius dei est
huius enim essentia quia infinita est omnem
perfectionem prehabens. similitudo est omnium rerum
Similiter etiam neque per essenciam rei intellecte
quia sic intelliget solum illa que per essen
ciam suam sunt in anima. neque etiam per
aliquas species ut videtur intelligere potest non
per species innatas sive concreatas hoc enim
videtur redire in opinionem platonis qui po
suit omnes sciencias esse nobis naturaliter inditas
¶ Preterea huiusmodi species frustra viderentur esse anime
innate cum per eas intelligere non possit du
est in corpore species autem intelligibiles ad
nichil ordinari viderentur nisi ut per eas in
telligeret. Sed dicebat quod anima quantum est
de se potest intelligere per species innatas Sed im
peditur a corpore ne per eas intelligere possit
¶ Sed contra quanto aliquid est perfectius
in sua natura tanto perfectius est in operan
do Sed anima unita corpori est perfectior in
sua natura quam cum est a corpore separata Sic
quilibet pars in suo toto existens perfectior est
Si igitur separata a corpore per species innatas
intelligere potest. multo magis corpori unita
potest intelligere per easdem ¶ Preterea nichil natura
liter aliquam rem totaliter impeditur per id quod
ad naturam pertinet Ad naturam autem anime
pertinet ut corpori uniatur cum sit corporis for
ma Ergo si species intelligibiles sint
naturaliter indite anime non impedietur per unio
nem corporis quin per eas intelligere possit
cuius contrarium experimur. Neque etiam potest dici
ut videtur quod anima separata intelligat
per species prius acquisitas in corpore. multe enim
anime humane remanebunt a corporibus se
parate que nullas species intelligibiles acqui
sierunt Sicut patet de animabus puerorum

et maxime eorum que in matris utero de
functi sunt. Si igitur anime separate non possent
intelligere nisi per species prius acquisitas
sequeretur quod non omnes anime separate intelli
gerent ¶ Preterea si anima separata non intelliget
nisi per species prius acquisitas sequi videtur
quod non intelligat nisi ea que prius in
tellexit dum fuit corpori unita hoc autem non
videtur verum. Intelligit enim multa de penis
et de premiis que nunc non intelligit. non ergo
anima separata intelliget tantum per species acquisi
tas ¶ Preterea intellectus efficitur in actu per speciem
intelligibilem in eo existentem Sed intelle
ctus actu existens intelligit. ergo intellectus
in actu intelligit omnia illa quorum species
intelligibiles sunt in actu in ipso. videtur igitur
quod species intelligibiles non conservantur in
intellectu postquam desinit actu intelligere et
ita non remanet in anima post separacionem ut
per eas intelligere possit. ¶ Preterea habitus acquisiti
actibus similes reddunt illis actibus ex quibus
acquiruntur acquiruntur. ut patet per philosophum in ii ethicorum
edificando enim fit homo edificator Et
iterum edificator fruitur potest edificare Sed
species intelligibiles acquiruntur intelle
ctui per hoc quod convertitur ad fanthasmata
ergo nunquam per eas potest intelligere nisi quiten
do se ad fanthasmata Separatus igitur
a corpore per species acquisitas intelligere non
potest ut videtur. neque etiam dici posset quod
intelligat per species influxas ab aliqua
superiori substancia quia nunquam recepcionem habet nisi per
proprium agens a quo natum est recipere In
tellectus autem humanus natus est recipere
a sensibus non igitur recipit a substan
tiis superioribus ¶ Preterea ad ea que nata sunt
creari per agentia inferiora non sufficiat sola
accio superioris agentis sicut animalia
que sunt nata ex semine non inveniuntur
generata ex creacione solum tamen Sed anima
humana nata est recipere species a sensibi
libus. non igitur sufficiat ad hoc quod acqui
rat species intelligibiles solum in influxu
substancie superioris ¶ Preterea agens debet esse proporcio
natum pacienti et influens recipienti
Sed intelligencia seu intellectualitas
substancie superioris non est proporcionata intel
lectui humano cum habeant scienciam ma
gis universalem et incomprehensibilem
nobis non igitur anima separata per species in
fluxas a substantiis superioribus potest intel
ligere ut videtur et sic non relinquitur aliquis
modus quo intelligere possit ¶ Sed contra
intelligere est maxima operacio anime
Si igitur intelligere non convenit anime sine
corpore nulla operacio eius convenit ei
Sed si non conveniat ei aliqua operacio sine
corpore impossibile est animam separatam

esse sed ponimus animam autem separatam
ergo necesse est ponere eam intelligere. ¶ Praeterea
illi qui resuscitati leguntur in scripturis
eandem notitiam postea habuerunt quam
prius. ergo notitia eorum quae homo in hoc
mundo acquirit non tollitur post mortem.
potest igitur anima per species prius acquisitas
intelligere. ¶ Praeterea similitudo inferiorum invenitur
in superioribus. unde et mathematici futura praenuntiant
considerantes similitudines eorum
quae hic aguntur in caelestibus corporibus. Sed
anima est superior in natura omnibus
corporalibus rebus. ergo omnium corporalium
similitudo est in anima et per modum intel-
ligibilem cum ipsa sit substantia intellectiva.
Videtur igitur quod per suam naturam omnia corporalia
intelligere possit etiam cum fuerit separata.
¶ Respondeo. Dicendum quod huic quaestioni dubitationem affert
hoc quod omnia nostra secundum praesentem statum ad in-
telligendum sensibus indigere invenitur.
Unde secundum huiusmodi indigentiae diversam rationem
diversimode oportet de veritate huius quaestionis
aestimare. Posuerunt enim quidam Platonici
quod sensus animae nostrae sunt necessarii ad intelli-
gendum non per se quasi ex sensibus in nobis
causetur scientia sed per accidens in quantum scilicet per
sensus quodammodo excitatur anima nostra
ad rememorandum quae prius novit
et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sic
est adhuc intelligendum quod Plato po-
suit species rerum separatas subsistentes in
actu intelligibiles et nominavit eas
ideas per quarum participationem et quandam
influxum posuit animam nostram scientem
et intelligentem esse et antequam anima corpori
uniretur ista scientia poterat libere uti.
Sed ex unione ad corpus ita erat praegra-
vata et quodammodo absorpta quod aliquorum
eorum quae prius sciverat et quorum scientiam
connaturalem habet oblita videbatur. Sed ex-
citatur quodammodo per sensus ut in se
ipsam rediret et reminisceretur eorum quae prius
intellexerit et quorum scientiam innatam habet.
Sicut etiam nobis interdum accidit quod inspec-
tione aliquorum sensibilium manifeste re-
miniscimur aliquorum quorum obliti videbamur.
Haec autem est positio de scientia et sensibilibus
conformis est positioni eius circa genera-
tionem rerum naturalium per quas unumquodque indivi-
duum in specie collocatur ponebat provenire
ex participatione idearum praedictarum. ita quod agen-
tia inferiora non sint nisi disponentia
materiam ad susceptionem separatarum specierum. Et si
quidem haec opinio teneatur sic quod naturalis
et absoluta est naturaliter secundum hoc anima non indi-
get sensibus ad intelligendum secundum suam naturam
sed per accidens quod quidem tollitur cum anima
fuerit a corpore separata. Unde anima cessante

aggravatione corporis cessante per se ipsam
ad intelligendum non indigebit. Sed
ipsa per se ipsam erit quasi vigil et expedita ad
omnia intelligenda. Sed secundum hanc opi-
nionem non videtur quod possit assignari causa
rationabilis propter quam anima corpori uniatur.
Non enim hoc est propter animam cum anima corpori
non unita perfecte propriam operationem habere pos-
sit et ex unione ad corpus eius propria operatio
impeditur. Similiter etiam non potest dici quod propter
corpus. Non enim anima est propter corpus sed
corpus magis propter animam cum anima sit no-
bilior corpore. Unde et inconveniens videtur quod anima ad
nobilitandum corpus sustineat in sua
operatione detrimentum. Videtur etiam sequi ex hac
opinione quod unio ad corpus non sit naturalis
nam quod est naturale alicui non impedit eius
propriam operationem. Si igitur unio corporis impe-
dit intelligentiam animae non erit naturale animae
corpori uniri sed contra naturam. Et ita homo qui
constituitur ex unione animae ad corpus non
erit aliquid naturale quod videtur absurdum. Similiter
etiam experimento patet quod scientia in nobis non provenit
ex participatione specierum separatarum sed a sensi-
bilibus accipitur quia quibus deest unus sensus
deest etiam scientia sensibilium quae illo sensu
apprehenduntur sicut caecus natus non potest habere
scientiam de coloribus. Alia autem positio est quod
sensus prosunt animae humanae ad intelligen-
dum non per accidens sicut praedicta opinio ponit
sed per se non quidem ut a sensibilibus accipiat
anima scientiam sed quod sensus disponunt animam
ad acquirendum scientiam aliunde. Et haec est
opinio Avicennae. ponit enim quod est quaedam substantia
separata quam vocat intellectum vel intelligen-
tiam agentem et quod ab ea effluunt species intel-
ligibiles in intellectum nostrum per quas intelligi-
mus et quod per operationem sensitivae partis scilicet
per imaginationem et alia huiusmodi praeparatur intel-
lectus noster ut convertat se ad intelligentiam
agentem et recipiat influentiam specierum
intelligibilium ab ipsa. Et hoc enim conso-
nat ei quod ipse opinatur circa generationes rerum
naturalium. ponit enim quod omnes formae substantia-
les effluunt ab intelligentia et quod agen-
tia naturalia disponunt solum materiam ad
recipiendum formas ab intelligentia a-
gente. Secundum hanc etiam opinionem videtur
quaestio haec parum difficultatis habere. Si enim
sensus non sunt necessarii ad intelligendum
nisi secundum quod disponunt ad recipiendum
species ab intelligentia agente postquam anima
nostra convertitur ad ipsam quando iam erit a cor-
pore separata per se ipsam convertetur ad intellectum
agentem et recipiet species intelligibiles
ab eo. Nec sensus erunt ei necessarii ad intelli-
gendum sicut navis quae est necessaria ad
transfretandum cum aliquis iam transfretaverit.

sit ei necessaria non est. Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat habitum omnium scientiarum tam eorum que sensu percipiuntur quam aliorum. Si enim intelligimus per species influentes in nos ab intelligentia agente et ad huiusmodi influentiam receptionem non requiritur nisi conversio anime nostre ad intelligentiam predictam quandocumque fuit ad eam conversa poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum. Non enim potest dici quod convertatur quantum ad unum et quantum ad aliud non. Et ita cecus natus ymaginando scenes poterit accipere scientiam colorum vel quorumcumque aliorum sensibilium quod patet esse falsum. Manifestum etiam est quod potentie sensitive sunt nobis necessarie ad intelligendum non solum in acquisitione scientie sed etiam in utendo scientia iam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus nisi convertendo nos ad fantasmata licet ipse contrarium dicat. Unde enim est quod lesis organis potentiarum sensitivarum per quas conservantur et comprehenduntur fantasmata impeditur usus anime in considerando etiam ea quorum scientiam habet. Manifestum est etiam quod in revelationibus que nobis divinitus influunt per influxum substantiarum superiorum indigemus aliquibus fantasmatibus. Unde dicit Dionysius c. i. c. de ier. quod impossibile est aliter nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum velatum quod quidem non esset si fantasmata non essent nobis necessaria sed sufficeret ad convertendum nos ad substantias superiores. Et ideo aliter dicendum est quod potentie sensitive sunt necessarie anime ad intelligendum non per accidens tamquam excitantes ut Plato posuit neque ut disponentes tantum sicut posuit Avicenna sed ut representantes anime intellective proprium obiectum. Ut enim dicit philosophus in iii de anima intellective anime fantasmata necessaria sunt sicut sensibilia sensui. Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen ita fantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem. Et hoc quod consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus quod agentia superiora mediantibus agentibus naturalibus causant formas naturales, ita ponimus quod intellectus agens per fantasmata ab eo facta intelligibilia actu causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum utrum intellectus agens sit substantia separata ut quidam ponunt vel sic quod lumen quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum. Sed secundum hoc iam difficilius est videre quomodo anima separata intelligere possit. Non enim erunt fantasmata que indigent ad sui apprehensionem et comprehensionem organis corporeis carebit

sublatis ut videtur non potest intelligere anima sicut nec coloribus sublatis potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est quod anima cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen sive intellectualem naturam. In primo namque intelligente scilicet deo natura intellectualis est perfectissima quod potest per unam formam intelligibilem scilicet essentiam suam omnia intelligere. Inferiores vero substantie intellectuales per species multas. Et quanto unaqueque earum est altior tanto habet pauciores formas et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior cum non assit ei tanta virtus in intelligendo remaneret eius scientia incompleta quia tantum in universali res cognosceret et non posset deducere cognitionem ex illis paucis ad singula. Anima igitur humana que est infima si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis, cum habeat minimam virtutem in intelligendo imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione. Et ideo ad hoc quod eius cognitio perficiatur et distinguatur per singula oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis, lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Unde ad perfectionem intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Patet tamen dubium est quod per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum. Unde dormientibus et alienatis a sensibus quedam revelationes fiunt que non accidunt sensu utentibus. Cum igitur anima erit a corpore totaliter separata plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque fantasmate quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula ut est scientia quam hic accipimus per sensus, nisi in illis animabus que supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem gratie divinum ad omnia plenissime cognoscenda ut ad ipsum videndum deum. Habebunt etiam anime separate determinatam cognitionem eorum que prius hic sciverunt quorum species intelligibiles conservantur in eis. ¶ Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de operatione intellectuali anime secundum quod est corpori unita. Sic enim non est sine fantasmate ut dictum est. ¶ Ad secundum dicendum quod secundum statum presentem quo anima corpori unitur quod non participat a superioribus

substantiis species intelligibiles sed solum lumine intellectuale. Et ideo indiget fanthasmatibus ut obiectis a quibus species intellectuales accipiat. Sed post separationem anima plenius participabit intellectuales species unde non indiget exterioribus obiectis. ¶ Ad tertium dicendum quod philosophus loquitur secundum opinionem quorundam qui posuerunt intellectum habere organum corporale et sensum ut patet per ea que ante premittuntur. Hoc enim premisso posito quod anima separata intelligere non possit. vel potest dici quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus. ¶ Ad quartum dicendum quod anima unita corpori propriam operationem que est intelligere non quin sine corpore quoquomodo intelligere possit sed quod naturali ordine sine corpore perfecte non intelligit ut expositum est. Et per hoc patet solutio ad quintum. ¶ Ad sextum dicendum quod fanthasmata non sunt obiecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumine intellectus agentis. Unde quecumque species intelligibiles actu recipiantur in intellectu et unitque non habebit rationem obiecti aliam formalem per quam obiecta potentias diversificant. ¶ Ad septimum dicendum quod operatio intellectus agentis et possibilis respiciat fanthasmata secundum quod anima est corpori unita. sed cum erit anima a corpore separata per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum. ¶ Ad octavum dicendum quod operatio propria anime est intelligere intelligibilia actu nec per hoc diversificantur species intellectualis operationis quod intelligibilia actu sint accepta a fanthasmatibus vel aliunde. ¶ Ad nonum dicendum quod anima separata non intelligit res per essentiam suam neque per essentias rerum intellectarum sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione non a principio cum esse incepit ut platonici posuerunt. Per hoc etiam patet solutio ad decimum. ¶ Ad undecimum dicendum quod anima unita corpori si haberet species innatas ut per eas possit intelligere sicut intelligit per acquisitas. Et licet sit perfectior anima sua natura tamen propter motus cordis et occupationes sensibiles retinetur ut non possit ita libere coniungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum sicut post separationem. ¶ Ad duodecimum dicendum quod non est naturale anime quod per species influxas intelligat cum est corpori unita sed solum postquam est separata. ut dictum est. ¶ Ad tertiumdecimum dicendum quod anime separate poterunt etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore. Eo autem non solum per eas sed etiam per influxas ut dictum est. Et per hoc patet solutio ad quartumdecimum. ¶ Ad quintumdecimum dicendum quod species intelligibiles quandoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum. Et tunc homo est intelligens potentia et indiget aliquo reducente in actum. quandoque autem sunt in eo in actu perfecto et tunc intelligit actum. quandoque autem sunt in eo medio modo inter potentiam et actum scilicet in habitu et tunc potest intelligere actu quando voluerit intelligere. et per hunc modum species intelligibiles acquisite sunt in intellectu possibili quando actu non intelligit. ¶ Ad sextumdecimum dicendum quod sicut iam dictum est operatio intellectualis non differt specie sive intelligibile actu quod est obiectum intellectus accipiatur a fanthasmatibus sive undecumque. Operatio enim potentie recipit distinctionem et speciem secundum obiectum quantum ad formalem rationem ipsius non secundum id quod est materiale in ipso. Et ideo si per species intelligibiles conservatas in intellectu acceptas a fanthasmatibus anima separata intelligat non convertendo se ad fanthasmata non erunt dissimiles specie operationes que ex speciebus acquisitis causantur et per quas species acquirimus. ¶ Ad septimumdecimum dicendum quod sicut anima nata est causari a fanthasmatibus secundum statum quo est corpori unita. secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tamen potest autem hoc esse cum anima fuit a corpore separata. ¶ Ad decimumoctavum dicendum quod ex hoc quod substantiarum separatarum non est proportionata anime mensura non sequitur quod nullam intelligentiam earum influxum recipere possit. Sed solum quod non possit recipere perfectam et distinctam ut dictum est.

Utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas

Sextodecimo queritur utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Et videtur quod sic. Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam cui naturaliter unitur. Finis autem anime intellective videtur esse intelligere substantias separatas que sunt maxime intelligibilia. Unumquodque enim rei finis est ut pertingat ad perfectum in sua operatione. Non igitur anima impeditur ab intelligendo substantias separatas ex hoc quod unitur tali corpori quod est eius propria materia. ¶ Preterea finis hominis est felicitas. Ultima autem felicitas secundum philosophum in x. ethicorum consistit in operatione altissime potentie scilicet intellectus respectu nobilissimi obiecti quod non videtur esse nisi substantia separata. ergo ultimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Sed de ratione hominis est quod anima corpori sit unita. ergo anima unita corpori intelligere potest substantias separatas. ¶ Preterea omnis generatio pervenit ad aliquem terminum nichil enim

in infinitum movetur. Est autem quedam generatio secundum quod de potentia in actum reducitur prout scilicet fit actu sciens. Hoc ergo non procedit in infinitum. Sed pervenit quandoque ad aliquem terminum ut scilicet totaliter sit sciens factus in actu quod esse non potest nisi omnia intelligibilia intelligat inter que precipua sunt substantie separate. Ergo intellectus humanus ad hoc pervenire potest quod intelligat substantias separatas. ¶ Preterea difficilius videtur facere separata ea que non sunt separata et intelligere ea quam intelligere ea que secundum se sunt separata. Sed intellectus noster etiam corpori unitus facit separata ea que non sunt secundum se separata dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus per quas materiales res intelligit. Ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas. ¶ Preterea excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur quia corrumpunt armoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus quod non corrumperetur ab excellenti sensibili quanto sensibile esset excellentius tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili sed magis perficitur. Ergo ea que sunt magis intelligibilia magis intelligit. Sed substantie separate que sunt secundum se actu intelligibiles utpote immateriales sunt magis intelligibiles quam substantie materiales que non sunt intelligibiles nisi in potentia. Ergo cum anima intellectiva unita corpori intelligat substantias materiales multo magis intelligere potest substantias separatas. ¶ Preterea anima intellectiva etiam unita corpori abstrahit quidditatem a rebus habentibus quidditatem. Sed cum non sit in infinitum abire necesse est quod perveniat abstrahendo ad aliquam quidditatem que non sit res habens quidditatem sed quidditas tantum. Cum igitur substantie separate nichil aliud sint quam quedam quidditates per se existentes videtur quod anima intellectiva unita corpori intelligere possit substantias separatas. ¶ Preterea innatum est nobis per effectus causas cognoscere. Oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus et materialibus esse cum omnia corpora a Deo per angelos administrentur ut patet per Augustinum in iii de trinitate. Potest igitur anima unita corpori per sensibilia substantias separatas intelligere. ¶ Preterea anima unita corpori intelligit se ipsam. Mens enim intelligit se et amat se ut dicit Augustinus in ix de trinitate. Sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas. ¶ Preterea nichil est frustra in rebus. Frustra autem causatur intelligibile si a nullo intellectu intelligeretur. Ergo substantias separatas cum sint intelligibiles intellectus noster intelligere potest. ¶ Preterea sicut se habet visus ad visibilia ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia etiam incorruptibilia quamvis ipse sit corruptibilis. Ergo intellectus noster etiam ergo dato quod esset corruptibilis posset intelligere substantias separatas incorporales cum sint per se intelligibiles. ¶ Sed contra nichil sine fantasmate intelligit anima ut dicit philosophus in iii de anima. Sed per fantasmata non possunt intelligi substantie separate. Ergo anima unita non potest intelligere substantias separatas. ¶ Responsio. Dicendum quod hanc questionem Aristoteles promisit se determinaturum in iii de anima licet non inveniatur determinata ab ipso in libris eius qui ad nos pervenerunt. Unde sectatoribus eius fuit occasio diversimode procedendi ad huius questionis solutionem. Quidam enim posuerunt quod anima nostra etiam corpori unita potest pervenire ad hoc quod intelligat substantias separatas et hoc posuerunt esse ultimam felicitatem humanam. Sed in modo intelligendi apud eos est diversitas. Quidam enim posuerunt quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas non quidem eo modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia de quibus instruimur in scientiis speculativis per diffinitiones et demonstrationes sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quandam substantiam separatam que naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum iste intellectus agens fuerit unitus nobis sic ut per eum intelligamus sicut philosophi sciunt sequetur quod intelligamus substantias separatas. Modum autem quo iste intellectus agens continuari possit sic nobis ut per eum intelligamus talem assignant. Manifestum est enim ex philosopho in iii de anima quod quandocumque dicimur aliquid esse aut operari aliquibus duobus unum eorum est quasi forma et aliud sicut materia sicut dicimur sanari sanitate et corpore. Unde sanitas comparatur ad corpus sicut forma ad materiam. Manifestum est autem nos intelligere per intellectum agentem et per intelligibilia speculata. Venimus enim in cognitionem conclusionis per principia naturaliter nota et per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens comparetur ad intelligibilia speculata sicut principale agens ad instrumentum et sicut forma ad materiam vel actus ad potentiam. Semper enim quod est perfectius duorum est quasi actus. Est autem altius quicquid autem recipit in se id quod est quasi materia recipit illud etiam quod est quasi forma sicut corpus recipiens superficiem recipit etiam colorem qui est forma quedam superficiei et pupilla recipiens colorem recipit lumen quod est actus coloris. Eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis in quantum recipit intellecta speculata in tantum recipit de intellectu agente et sic intellectus agens fiet quasi forma

intellectus possibilis sed per hoc unitur nobis. Unde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem ita tunc intelligemus per intellectum agentem et non solum omnia naturalia sed etiam substantias separatas. Sed in hoc est quedam diversitas inter quosdam sectatores hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem neque substantias separatas aut in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum intelligemus ipsum intellectum agentem et alias substantias separatas per ipsum intellectum agentem inquantum unietur nobis ut forma. Alii vero ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem et alias substantias separatas. Hec autem positio impossibilis est et vana et contra intentionem Aristotelis. Impossibilis quidem quia duo impossibilia ponit scilicet quod intellectus agens sit quedam substantia separata a nobis secundum esse et quod nos per intellectum agentem intelligamus sicut per formam. Inquantum enim aliqua operamur ut forma inquantum illo adipiscimur aliquid esse actu sicut calidum calore calefacit inquantum est calidum actu. Nichil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit aut operatur formaliter uniri ei secundum esse. Unde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secundum esse una forma sit operetur per aliam. Et sic impossibile est quod si intellectus agens est quedam substantia separata a nobis secundum esse quod ea formaliter intelligamus. Posset autem esse quod intelligeremus active sicut dicimur videre sole illuminante. Vana etiam est predicta positio quia rationes ad ipsam inducte non de necessitate concludunt. Et hoc patet in duobus. Primo quidem quia si intellectus est substantia separata ut ponit comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata non erit sicut luminis ad colores sed sicut solis illuminantis. Unde intellectus possibilis per hoc quod recipit intelligibilia speculata non coniungetur substantie eius sed alicui effectui ipsius. Sicut oculus per hoc quod recipit colores non unitur substantie solis sed lumini eius. Secundo quia dato quod per hoc quod recipit intelligibilia speculata coniungatur intellectus possibilis ipsi substantie intellectus agentis aliquo modo non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculata que abstrahuntur a fantasmatibus et acquiruntur per principia demonstrationum perfecte coniungatur substantie intellectus agentis nisi hoc esset omnino probatum quod omnia huiusmodi intelligibilia speculata adequarent virtutem et substantiam intellectus agentis. Quod patet esse falsum quia intellectus agens est altioris eminentie si est substantia separata quam omnia que sunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus. Certum est igitur quod ipsimet non intellexerunt defectum sue rationis. Quidam enim ponentes quod per unum vel duo vel tria intelligibilia speculata unietur nobiscum. Non tamen sequitur secundum eos quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata quamvis omnia ea simul accepta excedant unum vel duo vel quodlibet eorum quia omnia ista sunt unius generis. Et ideo intelligibilia substantie autem separate sunt alterius generis et altiori modo intelliguntur. Unde si coniungeretur intellectus agens nobiscum secundum quod est forma et agens istorum intelligibilium non sequitur propter hoc quod coniungeretur nobiscum sed quod intelligit substantias separatas. Quam manifestum etiam est quod hec positio est contra intentionem Aristotelis qui dicit in primo Ethicorum quod felicitas est quoddam bonum quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia que dicuntur ab eis intelligibilia speculata est impossibile alicui homini. Hoc accidit in statu huius vite nisi Christo qui fuit deus et homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia ut dicit philosophus in x Ethicorum. Non igitur ad intelligendum substantias separatas que sunt nobilissima intelligibilia secundum quod in hoc consistit felicitas humana requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. Alio etiam modo apparet quod predicta positio est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim in i° Ethicorum quod felicitas consistit in operatione que est secundum perfectam virtutem. Et ideo ut appareat in quo determinate consistit felicitas necesse habuit determinare de omnibus virtutibus ut ipsemet dicit in fine primi Ethicorum. Quarum quidem ponit aliquas morales ut fortitudo temperancia et huiusmodi. Quasdam autem intellectuales que sunt quinque secundum ipsum scilicet sapientia intellectus scientia prudentia et ars. Inter quas precipuam ponit sapientiam in cuius operatione oportet consistere ultimam felicitatem ut in x apparet. Sapientia autem est ipsa philosophia prima ut patet in principio Metaphysice. Unde relinquitur quod ultima felicitas humana que potest haberi in hac vita secundum intentionem Aristotelis est cognitio de substantiis separatis qualis potest haberi per principia philosophie et non per modum continuationis quem aliqui sompniaverunt. Unde fuit alia opinio quod anima humana per principia philosophie devenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebat

manifestum est enim quod anima humana
potest abstrahere a rebus materialibus quidita-
tes earum et intelligere eas. hoc enim contin-
git quotiens intelligimus de aliqua re
materiali quid est. Sed igitur illa quiditas
abstracta non quiditas pura. Sed est res
habens quiditatem. Item intellectus noster
potest abstrahere illam, et cum non possit proce-
dere in infinitum deveniet ad hoc ut intelli-
gat aliquam simpliciter quiditatem, et per eius
consideracionem intellectus noster poterit intelli-
gere substancias separatas que nichil aliud sunt
quam quedam simplices quiditates. Sed
hec racio omnino est insufficiens. Primo quidem
quia quiditates rerum materialium sunt alterius
generis a quiditatibus separatis et habent alium
modum essendi. Unde per hoc quod intellectus
noster intelligit quiditates rerum materialium
non sequitur quod intelligat quiditates
separatas. Item diverse quiditates intellecte
differunt specie et inde est quod etiam qui intelligit
quiditatem unius rei materialis non intelli-
git quiditatem alterius. Non enim qui intelli-
git quid est lapis intelligit quid est animal.
Unde dato quod quiditates separate essent
eiusdem racionis cum quiditatibus materialibus
non sequeretur quod qui intelligit has quiditates
rerum materialium intelligeret substancias separatas
esse species harum sensibilium. Et ideo aliter
dicendum quod anima intellectiva humana ex
unione ad corpus habet aspectum inclina-
tum ad fantasmata. Unde non informa-
tur ad intelligendum aliquid nisi per species
a fantasmatibus acceptas. Et hinc etiam
consonat dictum dyonisii .i. c. ce. ier. dicit
enim quod impossibile est nobis lucere divi-
num radium nisi varietate sacrorum velaminum
circumvelatum. Intus igitur anima dum est
unita corpori potest ad cognicionem substanciarum se-
paratarum ascendere in quantum potest per species a fan-
thasmatibus acceptas manuduci. hoc
autem non est ut intelligat de eis quid
sint cum ille substancie excedant omnem propor-
cionem omnium intelligibilium. Sed possumus
hoc modo de substanciis separatis aliquo cogno-
scere quia sunt sicut per effectus deficientes de-
venimus in causas intelligentes excel-
lentes ut cognoscamus de eis tantum quia sunt
et dum cognoscimus quia sunt cause ex-
cellentes scimus de eis quia non sunt tales
quales sunt earum effectus et hoc est scire
de eis magis quid non sunt quam quid sunt.
Et secundum hoc est aliqualiter verum quod
inquantum intelligimus quiditates
quas abstrahimus a rebus materialibus
intellectus noster convertendo se ad illas
quiditates potest intelligere substancias sepa-
ratas ut intelligat eas esse immateriales
sicut ipse quiditates sunt a materia abstra-
cte. Et sic per consideracionem intellectus noster de-
ducitur in cognicionem substanciarum separatarum in-
telligibilium. Nec est mirum si substancias separatas
non possumus in hac vita cognoscere intel-
ligendo quid sunt sed quod non sunt quia etiam quiditatem
et naturam corporum celestium non aliter cognoscere
possumus. Et sic etiam notificat ea Aristoteles
in primo de celo et mundo, ostendens quod non sunt gra-
via neque levia neque generabilia neque cor-
ruptibilia neque contrarietatem habencia. Ad
primum quando dicitur quod finis ad quem se extendit natura-
lis possibilitas anime humane est ut cogno-
scat substancias separatas secundum predictum modum
et ab hoc non impeditur per hoc quod corpori unitur.
Et similiter etiam in tali cognicione substanciarum se-
paratarum consistit ultima felicitas hominis
ad quam per naturalia pervenire potest. Unde patet solu-
cio ad secundum. Ad tercium dicendum quod cum intellectus
possibilis continue reducatur de potencia in actum
per hoc quod magis et magis intelligit, finis
tamen huiusmodi reduccionis sive generacionis erit
intelligendo summum intelligibile quod est
divina essencia, sed ad hoc non potest pervenire per naturalia
sed tantum per graciam. Ad quartum dicendum quod difficilius est
forte separata intelligere quam intelligere que
separata sunt. Si de eisdem agatur, de aliis
non est necessarium quia maior potest esse difficul-
tas intelligendo tamen aliqua separata quam
in abstrahendo et intelligendo alia. Ad
quintum dicendum quod sensus respectu sensibilium ex-
cellencium dupliciter defectum patitur. Uno
quidem quia non potest ipsum comprehendere propter hoc
quod excedit proporcionem sensus. Alio autem quia
post excellencia sensibilia non percipit
minora sensibilia propter hoc quod corrumpitur or-
ganum sensus. Licet igitur intellectus non
habeat organum quod possit corrumpi ab intel-
ligibili excellenti, tamen aliquod excellens
intelligere potest excedere facultatem intellectus
nostri in intelligendo, et tale intelligibile
est substancia separata que excedit facultatem
intellectus qui secundum quod est unitus corpori
est natus perfici a fantasmatibus separa-
tas substancias. Sed cum intellectus noster intelligeret
substancias separatas non intelligeret unus minus
alia sed magis. Ad sextum dicendum quod quiditates
abstracte a rebus materialibus non sufficiunt
ut per eas possimus cognoscere de substanciis se-
paratis quid sunt ut ostensum est. Et similiter
dicendum ad septimum. Nam effectus defici-
entes ut supra dictum est non sufficiunt ut
per eos cognoscatur de causa quid est. Ad octavum
dicendum quod intellectus possibilis ut intelligit
seipsum non directe apprehendendo essenciam suam
sed per speciem a fantasmatibus acceptam.
Unde philosophus dicit in iii de anima intellectus
possibilis est intelligibilis sicut et

alia. Et hoc ideo est quia nichil est intelligibile secundum quod est potentia sed secundum quod est actu ut dicitur in metaphysica. Unde cum intellectus possibilis sit potentia tantum in esse intelligibili non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu que est species a fantasmatibus abstracta sicut et quelibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc est commune in omnibus potentiis anime quod actus cognoscuntur per obiecta et potentie per actus et anima per suas potentias. Sic igitur et ipsa anima intellectiva per suum intelligibile cognoscatur. Species autem a fantasmatibus accepta non est forma substantie separate ut per eam cognosci posset sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis. ¶ Ad ix dicendum quod ratio illa omnino inefficax est propter duo. Primo quidem quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa sed magis intelligibilia sunt fines et perfectiones intellectuum. Unde non sequitur si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu quod propter hoc esset frustra. Nam frustra dicitur de eo quod est ad finem quem non pertingit. Secundo quia etsi substantie separate non intelliguntur ab intellectu nostro secundum quod est corpori unitus intelliguntur tamen a substantiis separatis. ¶ Ad x dicendum quod licet species que est in visu receptivus possint esse similitudines quorumcumque corporum sive intelligibilium corruptibilium sive incorruptibilium. Sed species a fantasmatibus abstracte quarum est receptivus intellectus possibilis non sunt similitudines substantiarum separatarum. Et ideo non est simile.

Utrum anima separata intelligit substantias separatas

Decimoseptimo queritur utrum anima separata intelligit substantias separatas. Et videtur quod non. Perfectioris enim substantie est perfectior operatio. Sed anima unita corpori est perfectior quam separata ut videtur quia quelibet pars perfectior est unita toti quam separata. Si ergo anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas videtur quod nec a corpore separata. ¶ Preterea anima aut potest cognoscere substantias separatas per naturam aut per gratiam tantum. Si per naturam cum naturale sit anime quod corpori uniatur non impediretur per unionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret. Si autem per gratiam cum non omnes anime separate habeant gratiam sequeretur quod ad minus non omnes anime separate cognoscant substantias separatas. ¶ Preterea anima unita est corpori ut perficiatur in scientiis et virtutibus. Maxime autem perfectio anime consistit in cognitione animarum separatarum. Si igitur ex solo hoc quod separatur cognosceret substantias separatas frustra anima corpori uniretur. ¶ Preterea si anima separata cognosceret substantiam separatam oportet quod cognosceret eam vel per essentiam eius vel per speciem ipsius. Sed non per essentiam substantie separate quia substantie separate essentia non est unum cum anima separata. Similiter nec per speciem eius quia a substantiis separatis cum sint simplices non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas. ¶ Preterea si anima separata cognoscit substantiam separatam aut cognoscit eam sensu aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu quia substantie separate non sunt sensibiles. Similiter etiam nec per intellectum quia intellectus noster non est singularium. Substantie autem separate sunt quedam substantie singulares. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas. ¶ Preterea intellectus possibilis anime plus distat ab angelo quam ymaginatio. Sed ymaginatio nullo modo potest intelligere quam ymaginatio minus ab intellectu possibili quia ymaginatio et intellectus possibilis reducuntur in eandem substantiam anime. Sed ymaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem. Ergo intellectus noster possibilis nullo modo potest apprehendere substantiam separatam. ¶ Preterea sicut se habet voluntas ad bonum ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarundam animarum separatarum scilicet damnatarum non potest ordinari ad bonum. Ergo et intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum quod potissime intellectus consequitur in cognitione substantie separate. Ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiam separatam. ¶ Preterea felicitas ultima secundum philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas ut dictum est. Si igitur anime damnatorum intelligunt substantias separatas ut dictum est quas non possumus intelligere hic videtur quod damnati sint propinquiores felicitati quam nos quod est inconveniens. ¶ Preterea una intelligentia intelligit aliam per modum sue substantie ut dicitur in libro de causis. Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam ut videtur quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum nisi per speciem a fantasmatibus abstractam vel acceptam ut dicitur in iii de anima. Ergo anima separata non potest intelligere alias substantias. ¶ Preterea duplex est modus cognoscendi. Unus modus secundum quem a posterioribus devenimus in priora et sic que sunt magis nota simpliciter cognoscuntur a nobis per ea que sunt minus nota simpliciter. Alio modo a prioribus ad posteriora et sic que sunt magis nota simpliciter primum cognoscuntur a nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi. Iste enim modus competit nobis secundum quod cognitionem a sensu accipimus. Ergo anima separata intelligit modo secundo scilicet deveniendo a

prioribus in posteriora. Et sic que sunt magis nota simpliciter sunt prius nota ei, sicut maxime notum essentia divina. Ergo si anima separata naturaliter cognoscat substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam divinam, que est vita eterna. Et hoc est contra Apostolum qui dicit Rom. vi: gratia dei vita eterna. ¶ Preterea inferior substantia separata intelligit aliam secundum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantie separate est in anima separata, quia multum deficit a substantia separata. Ergo non potest eam intelligere. ¶ Sed contra: simile sibi cognoscitur. Sed anima separata est substantia separata. Ergo potest intelligere substantias separatas. ¶ Respondeo dicendum quod secundum ea que fides tenet conveniens videtur dicendum quod anime separate cognoscunt ~~animas~~ substantias separatas. Substantie enim separate dicuntur angeli et demones, in quorum societatem deputantur anime hominum separate bonorum vel malorum. Non videtur autem probabile quod anime damnatorum demones ignorent, quorum societati deputantur et qui animabus terribiles esse dicuntur. Multo enim minus probabile esse videtur quod anime bonorum ignorent angelos quorum societate letantur. Hoc autem quod anime separate substantias separatas ut cognoscant rationabiliter accidit manifestum. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum. Unde non perficitur nisi per ea que ab inferioribus accipit, scilicet per species a fantasmatibus abstractas. Unde neque in cognitionem sui ipsius neque in cognitionem aliorum potest devenire nisi inquantum ex predictis speciebus manuducatur, ut supra dictum est. Sed quando iam anima erit a corpore separata, aspectus eius non ordinabitur ad aliqua inferiora ut ab eis accipiat, sed erit absolutus, potens a superioribus influentiam recipere sine inspectione fantasmatum, que tunc omnino non erunt, et per huiusmodi influentiam reducetur in actum. Et sic seipsam cognoscet directe suam essentiam intuendo et non a posteriori sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualium et eundem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere. Omnes enim sunt forme subsistentes. Sicut igitur una aliqua aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam intuendo substantiam suam, inquantum in ea est aliqua similitudo alterius substantie cognoscende per hoc quod recipit influentiam ab ipsa vel ab aliqua alia substantia que est communis causa utriusque, ita et anima separata intuendo directe essentiam suam cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis vel a superiori causa, scilicet deo. Non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione sicut ipse cognoscunt se invicem eo quod anima est

infima inter eas et infimo modo recipit intellectualis luminis emanationem. ¶ Ad primum ergo dicendum quod anima cum est corpori unita quodammodo est perfectior quam separata, scilicet quantum ad naturam speciei, sed quantum ad actum intellectualem habet aliquam perfectionem a corpore separata quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens, quia operatio intellectualis competit anime secundum quod supergreditur corporis proportionem. Intellectus enim non est actus alicuius organi corporalis. ¶ Ad secundum dicendum quod loquimur de cognitione anime separate que sibi per naturam competit. Nam de cognitione que sibi debetur per gratiam, hominibus equabitur angelis in cognoscendo. Hic autem cognitionis ut cognoscat predicto modo substantias separatas est sibi naturalis non simpliciter sed inquantum est separata. Unde inquantum est unita non competit ei. ¶ Ad tertium dicendum quod ultima perfectio cognitionis naturalis anime humane est ut intelligat substantias separatas. Sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore ad hoc disponitur per studium et maxime per meritum. Unde non frustra corpori unitur. ¶ Ad quartum dicendum quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam eius, sed per ipsius speciem et similitudinem. Sciendum tamen est quod non semper species per quam aliquid cognoscitur est abstracta a re que per ipsam cognoscitur. Sed tunc solum quando scilicet cognoscens accipit speciem a re, et tunc hec species accepta est simplicior et immaterialior in cognoscente quam in re que cognoscitur. Si autem fuerit econverso, scilicet quod res cognita immaterialior sit et simplicior quam cognoscens, tunc species rei cognite in cognoscente non dicitur abstracta sed magis impressa vel influxa. Et sic est in proposito. ¶ Ad quintum dicendum quod singularitas non repugnat cognitioni intellectus nostri nisi inquantum individuatur per hanc materiam. Species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuatur per materiam, sed unumquodque eorum est quedam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit. Et huiusmodi singularia sunt substantie separate. ¶ Ad sextum dicendum quod ymaginatio et intellectus possibilis et intellectus angelicus, qui cum plus conveniunt specie et ratione cum utrumque eorum pertineat ad esse intelligibile. Actio enim consequitur formam secundum materiam sue speciei et non extra se. Unde quantum ad convenientiam actionum magis attendenda est convenientia duarum formarum eiusdem speciei in diversis substantiis quam formarum differentium specie in eadem substantia. ¶ Ad septimum dicendum quod damnati sunt deordinati ab

ultimo fine unde voluntas eorum non est in bonum secundum ordinem tendit tamen in aliquod bonum quia etiam demones ut dicit Dionysius iiii. c. de di. no. bonum et optimum concupiscunt esse vivere et intelligere. Sed huiusmodi bonum non ordinant in summum bonum. Et ideo voluntas eorum perversa est. Unde et nichil prohibet quin anime dampnatorum multa non intelligant. Sed non illud primum verum sed in cuius visione efficiantur beati. ¶ Ad viii. dicendum quod felicitas hominis non consistit in cognitione aliquarum creaturarum sed solum in cognitione dei. Unde Augustinus dicit in libro confessionum Beatus est qui te novit etiam si illa nesciat. scilicet creaturas. Infelix autem si illa sciat te autem ignoret. Qui te et illa novit non propter illa beatior sed propter te solum beatus. Licet igitur dampnati aliqua sciant que nos nescimus sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos qui ad eam possumus pervenire illi autem non possunt. ¶ Ad ix. dicendum quod anima humana alio modo cognoscet se ipsam cum fuerit separata et alio modo nunc ut dictum est. ¶ Ad decimum dicendum quod anime separate licet competat ille modus cognoscendi quo ea que sunt notiora simpliciter magis cognoscit non tamen sequitur quod vel anima separata vel quecumque alia substantia separata creata naturalia per suam essentiam possit intueri. Sicut enim substantie separate altius modum esse habent quam materiales substantie. Ita deus altiori modo esse habet quam omnes substantie separate. In rebus enim materialibus tria est considerare quorum nullum est aliud. scilicet individuum naturam speciei et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas quia humanitas consistit tantum in principiis speciei. Sed hic homo super principia speciei addit principia individualia secundum quod natura speciei in hac materia non recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis que immateriales sunt natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante. sed est ipsa natura per se subsistens. Unde non est in eis aliud habens quiditatem et quiditas ipsa sed tamen aliud est in eis esse et aliud quiditas. Deus autem est ipsum esse subsistens. Unde sicut cognoscendo quiditates materiales non possumus cognoscere substantias separatas. ita nec substantie separate per cognitionem sue substantie possunt cognoscere divinam essentiam. ¶ Ad xi. dicendum quod philosophus quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur non secundum quod eas nullo modo cognoscere possunt sed quod imperfecte eas cognoscunt.

Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia

Decimooctavo queritur utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non. Sicut dicit Augustinus demones cognoscunt per experientiam longi temporis quam quidem non habet anima mox cum fuerit separata. Cum igitur demon sit perspicacioris intellectus quam anima quia data naturalia in eis manent clara et lucida ut Dionysius dicit iiii. c. de di. no. videtur ergo quod anima separata non cognoscat omnia naturalia. ¶ Preterea anime cum sunt unite corporibus omnia naturalia non cognoscunt. Si igitur separate a corporibus omnia naturalia cognoscunt. videtur quod post separationem huiusmodi scientiam acquirant. Sed alique anime aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisiverunt. ergo illorum eorumdem post separationem habebunt duplicem scientiam. unam acquisitam hic et aliam ibi quod videtur impossibile quia due forme eiusdem speciei non sunt in eodem subiecto. ¶ Preterea nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus anime separate est finita quia etiam essentia eius finita est. ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita. Nam species numerorum et figurarum et proportionum infinite sunt. ergo anima separata non cognoscat omnia naturalia. ¶ Preterea omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis et cogniti. Sed impossibile videtur esse quod anima separata cum sit immaterialis assimiletur naturalibus cum sint materialia. ergo impossibile videtur quod anima separata naturalia cognoscat. ¶ Preterea intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum unum ordinem non est receptiva nisi unius forme. ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem. cum non retrahatur ad diversa per sensus videtur quod non possit recipere nisi unam formam intelligibilem et ita non potest cognoscere omnia naturalia sed unum tantum. ¶ Preterea ea que sunt diversarum specierum non possunt esse uni eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei. ergo una anima separata non potest cognoscere omnia naturalia cum sint specie diversa. ¶ Preterea si anime separate cognoscunt omnia naturalia. oportet quod habeant in se formas que sunt similitudines rerum naturalium. aut igitur quantum ad genera et species tantum. Et sic non cognoscent individua et per consequens nec omnia naturalia. quia individua maxime videntur esse in natura vel etiam quantum ad individua. sed sic cum individua sint infinita sequeretur quod anima separata sint similitudines infinite quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscat omnia naturalia. Sed diceebat quod in anima separata sunt tantum similitudines generum et specierum sed applicando eas ad singularia potest singularia cognoscere. ¶ Sed contra intellectus universalem cognitionem quam habet penes se non potest applicare nisi ad particularia que iam novit. Sicut enim scio quod omnis mula est sterilis non possum applicare nisi

ad hanc nullam quia cognoscit. Co-
gnitio enim particularis procedit naturalem
applicationem universalis ad particulare non enim
applicatio huiusmodi potest esse causa cognitio-
nis particularium et sic particularia anime
separate remanebunt ignota. ¶ Praeterea ubi-
cumque est cognitio ibi est aliquis ordo
cognoscentis ad cognitum. Sed anime damp-
natorum non habent aliquem ordinem. Dicitur enim
Iob. x. quod ibi scilicet in inferno nullus
ordo sed sempiternus horror inhabitat. ad
minus anime dampnatorum non cognoscent
naturalia. ¶ Praeterea Augustinus dicit in libro de cura pro mor-
tuis agenda quod anime mortuorum ea que
hic fiunt omnino scire non possunt. naturalia autem sunt ea
que hic fiunt. ergo anime mortuorum non
habent cognitionem naturalium. ¶ Praeterea omne quod est
in potentia reducitur in actum per id quod est actu
manifestum est autem quod anima humana quam-
diu est corpori unita est in potentia respectu
vel omnium vel plurimorum que naturaliter scire possunt
non enim omnia scit actu. ergo si post separationem
scit omnia naturalia oportet quod per aliquid redu-
catur in actum. hoc autem non videtur esse nisi
intellectus agens quo est omnia fieri ut
dicitur in iii. de anima. Sed per intellectum agentem
non potest reduci in actum omnium intelligibi-
lium que non intellexit. Comparat enim
philosophus in iii. de anima intellectum agentem
lumini. fantasmata vero coloribus. lumine
autem non sufficit ad visum in actu omnium visi-
bilium nisi et colores assint. ergo nec intelle-
ctus agens poterit facere intellectum possibi-
lem actu respectu omnium visibilium cum
fantasmata adesse non possint anime
separate cum non sint nisi in organis corporeis.
Sed dicebat quod non reducitur in actu per intel-
lectum agentem omnium naturalium scibilium per
intellectum agentem sed per aliquam superiorem
substantiam. Sed contra quandocumque aliquid reducitur
in actum per agens extraneum quod non est
suum quantum talis reductio non est naturalis. sicut
si aliquid sanabile sanetur per artem vel
per virtutem divinam est sanatio artificia-
lis et miraculosa. Non autem naturalis nisi quando
sanatio fit per principium intrinsecum. proprium
autem agens et naturale respectu intellectus
in possibilis humani est intellectus agens.
Si igitur intellectus possibilis reducitur
in actum per aliquid superius ~~[illegible]~~ agens et
non per intellectum agentem non erit cognitio
naturalis de qua nunc loquimur et sic non aderit
omnibus animabus separatis cum in solis natura-
libus omnes anime separate conveniant. ¶ Praeterea si
anima separata reducitur in actu omnium naturalium
intelligibilium a quo erit a deo autem ab ange-
lo non autem ab angelo ut videtur quia angelus
non est causa nature ipsius anime.

unde nec naturalis anime cognitio videtur esse per
actionem angeli. Similiter etiam inconveniens videtur
quod anime dampnatorum ab eo recipiant tan-
tam perfectionem post mortem ut cogno-
scant omnia naturalia. nullo igitur modo videtur
quod anime separate omnia naturalia cognoscant.
¶ Praeterea ultima perfectio uniuscuiusque existentis
in potentia est ut reducatur quantum ad omnia
ad que est in potentia. Sed intellectus possi-
bilis humanus non est in potentia naturali nisi
omnium intelligibilium naturalium. id est que naturali
cognitione intelligi possunt. Si ergo anima se-
parata intelligit omnia naturalia videtur quod omnis anima
separata ex sola separatione habeat ultimam
suam perfectionem que est felicitas. frustra
igitur sunt alia adminicula ad felicitatem
consequendam adhibita. si sola separatio actor-
poris hoc anime praestare potest quod videtur inconveniens.
¶ Praeterea ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur
omnes anime separate cognoscunt omnia natura-
lia videtur quod anime dampnatorum maximo
gaudio perfruantur quod videtur inconveniens. ¶ Praeterea super
illud ~~[illegible]~~ ysa. abraham nescivit
nos dicit glossa nesciunt mortui etiam sancti quid
agant vivi etiam eorum filii. Sed ea que inter
vivos hic aguntur sunt naturalia. ergo anime
separate non cognoscunt omnia naturalia. Sed
contra anima separata intelligit substantias sepa-
ratas. sed in substantiis separatis sunt species omnium
naturalium. ergo anima separata cognoscit omnia
naturalia. Sed dicebat quod non est necessarium
qui videt substantiam separatam videat omnes
species in intellectu eius existentes. Sed contra
est quod Gregorius dicit quid est quod non videant qui
videntem omnia vident. videntes igitur deum
vident ea que deus videt. ergo et eadem
ratione videntes angelos vident ea que
angeli vident. ¶ Praeterea anima separata co-
gnoscit substantiam separatam in quantum
est intelligibilis non enim videt eam vi-
su corporeo. sed sicut est intelligibilis
substantia separata ita et species in intellectu eius.
ergo anima separata non solum intelligit
substantiam separatam. sed etiam species intelligi-
biles in ipso existentes. ¶ Praeterea intellectum in actu
est forma intelligentis et est unum cum
intelligente. Si igitur anima separata in-
telligit substantiam separatam intelligentem
omnia naturalia. videtur quod ipsa omnia naturalia
intelligat. ¶ Praeterea quicumque intelligit ma-
iora intelligibilia intelligit etiam
minora. ut dicitur etiam in iii. de anima.
Si igitur anima separata intelligit substantias
separatas que sunt maxime intelligi-
bilium. ut supra dictum est videtur sequi
quod intelligat omnia alia intelligibi-
lia. ¶ Praeterea si aliquid est in potentia ad multa
reducitur in actu quantum ad omnia illa

ab actu quod habet omnia illa in actu. sicut materia
prima que est in potencia calida et sicca
ab igne fit actu calida et sicca. sed intelle
ctus possibilis anime separate est in poten
cia ad omnia intelligibilia actum aut
a quo recipit influenciam. scilicet substantia separata
est in actu respectu omnium illorum quantum ad omnia
intelligibilia vel quantum ad multa quia anime
separate aliqua intelligunt que eciam hic
non intellexerunt. ergo quantum ad omnia. Augustinus
anima separata intelligit omnia naturalia. Contra
dyonisius dicit in v. c. de di. no. quod superiora in en
tibus sunt extrania inferiorum. Substancie autem
separate sunt super res naturales. ergo sunt extra
rerum naturalium. Contra anime separate propinque
cum substantiarum separatarum videtur quod cognoscunt
omnia naturalia. Contra anime separate cognoscunt
res per formas influxas. Sed forme influxe
dicuntur esse forme ordinis universi. ergo anime
cognoscunt totum ordinem universi et sic cog
noscunt omnia naturalia. Contra quicquid est in
inferiori natura totum est in superiori
Sed anima separata est superior rebus na
turalibus. ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima
sed anima cognoscit se ipsam. ergo cognoscit omnia
naturalia. Contra quod narratur luce. xvi. de laza
ro et divite non est parabola sed res gesta
ut Gregorius dicit quod patet quod persona per nomen
proprium exprimitur. Ita autem eciam dicitur quod dives
in inferno positus abraham cognovit.
quem ante non cognoverat. ergo pari racione
anime separate eciam dampnatorum cogno
scunt alia que hic non cognoverunt et sic
videtur quod cognoscunt omnia naturalia. Contra dicendum
quod anima separata secundum quid intelligit omnia
naturalia sed non simpliciter. Ad cuius evidenciam
considerandum est quod talis est ordo rerum ad
invicem ut quecumque inveniuntur in inferiori
natura inveniantur excellencius in superi
ori. sicut ea que sunt in istis generabilibus et
corruptibilibus sunt nobiliori modo in corpori
bus celestibus sicut in causis universalibus. calidum
enim et frigidum et alia huiusmodi sunt in istis inferio
ribus velud quedam qualitates particula
res et forme. Sed in corporibus celestibus sunt
velud quedam universales virtutes a quibus deri
vantur in hoc inferiora. Similiter eciam et que
cumque sunt in natura corporali sunt eminencius
in natura intellectuali. forme enim rerum cor
poralium in ipsis rebus corporalibus sunt materiales
et particulares. In ipsis vero substantiis intellectua
libus sunt immateriales et universales. Unde et in libro
de causis dicitur. quod omnis intelligencia est
plena formis. Ulterius autem quecumque sunt
in tota creatura eminencius sunt in ipso deo.
In creaturis vero sunt forme rerum et nature
multiplicate et divisim. sed in deo simpliciter
et unite et istud triplex esse rerum designatur

Gen. i°. per hoc quod in productione rerum triplicatur
exprimitur. primo enim dixit deus Fiat fir
mamentum per quod intelligitur esse rerum in
verbo dei. Secundo dicitur et fecit deus firma
mentum per quod intelligitur esse firmamenti
intelligencia angelica. Tercio dicitur quod factum
est ita per quod intelligitur esse firmamenti
in propria natura ut augustinus exponit super Genesim ad
litteram. Sicut enim a deo profluxerunt res
divina sapientia ut in propria natura subsisterent
ita ex divina sapientia profluxerunt forme rerum
in substantias intellectuales quibus res intelli
gerent. Unde considerandum est quod eo modo
quo aliquid est de perfectione nature eodem
modo ad perfectionem intelligibilem pertinet.
Singularia namque non sunt de perfectione
nature propter se sed propter aliud ut in eis salventur
species quas natura intendit. Natura enim
intendit generare hominem non hunc hominem
nisi inquantum non potest esse nisi homo hic.
Et inde est quod philosophus dicit in libro de anima
libus quod in assignandis causis accidencium
speciei oportet nos reducere in causam finalem
accidencia vero individui in causam efficientem
vel materialem. quod solum id quod est speciei sit
de intencione. Unde et cognoscere species rerum
pertinet ad perfectionem intelligibilem. non
autem cognicio individuorum nisi forte per
accidens. Hic igitur perfectio intelligibilitatis
omnibus substantiis intellectualibus
adsit non tamen eodem modo. nam in superio
ribus sunt forme intelligibiles rerum ma
gis unite et ~~naturales~~ universales. In inferioribus
magis multiplicantur et sunt minus
universales secundum quod magis recedunt ab uno
primo simplici et appropinquant ad particulari
tatem rerum. Sed tamen quia in superioribus est po
tencior intellectiva superiores substantie in paucis
formis universalibus obtinent perfectionem intel
ligibilem ut cognoscunt naturas rerum
usque ad ultimas species. Si autem in inferioribus
substantiis essent forme adeo universales sicut sunt
in superioribus cum hoc quod habent inferiorem virtu
tem intellectivam non consequuntur ex huiusmodi
formis ultimam perfectionem intelligibi
lem ut cognoscerent res usque ad indivi
sibiles species. sed remaneret eorum cognicio
in quadam universalitate et confusione quod est cog
nicionis imperfecte. Manifestum est enim quod quanto
intellectus fuerit efficacior tanto magis
ex paucis multa potest colligere. cuius signum
est quod rudibus et tardioribus oportet singil
latim exponere et exempla particularia
inducere ad singula. Manifestum est enim
quod anima humana est infima inter omnes
intellectuales substantias. Unde eius capacitas
naturalis est ad recipiendum formas rerum
conformiter rebus materialibus. Et ideo anima

huana vnita est corpi· ut ex reb9
mat'ialib; spēs intelligibiles possit
recipe scd̄m intellcm̄ potencialem n°
est ei maior v̄tus nālis ad intelligen-
dum q̄ ut scd̄m hm̄oi formas sic deti-
natas i cognicōne intelligibili pficia-
atur· Vnde ꝛ lumē intelligibile q̄ pti-
cipat qd̄ dicitur intellectus agens hanc
opacōm hꝫ ut hm̄oi spēs intelligibiles
faciat actu· Q̄ndiu est igit aīa est
vnita corpi ex ipa vnione corpis hꝫ
aspectū ad inferiora a quib; accipit spēs
intelligibiles pporcōnatas sue intel-
lectiue v̄tuti ꝛ sic in scīa pficitur· Sꝫ cū
fuit a corpe sepata hꝫ aspectū ad supio-
ra tm̄ a quib; recipit influenciā spēꝝ
intelligibiliū vniu'saliū· ꝛ licꝫ minꝰ
vl' recipiant in ipa q̄ sint in sb̄is
supiorib;· tū nō est sibi cruptāt effica-
cia v̄tutis intellectiue· vt p hm̄oi gen9
spēꝝ intelligibiliū possit p scīam cogni-
cōm consequi intelligendo spālit'
ꝛ determiate vnūqdqꝫ· sꝫ i quadā vlita-
te ꝛ confusione sicut cognoscit' res
in pncipijs vlibus· Hanc aūt cogni-
cōm acquirit aīe sepate subito p
modū influencie ꝛ non successiue p mo-
dum instruccōnis vt Orig' dic· Dic dūm
est igit' q̄ aīe sepate nāli cognicōe
i vniu'sali pnt cognoscē omīa nālia
nō aūt spālit' vnūqdqꝫ· De cognicōe
aūt qua hnt aīe sanctoꝝ p gr̄am· alia
racō est· q̄m scd̄m illā angelis ade-
quat' p qua vident omīa in vbo· Viden-
dum igit' est ad vtrasqꝫ obiecōnes· Ad
pmū g° dr̄· q̄ scd̄m Aug' demones tpa-
res cognoscūt· Quedā p reuelacōnē
bonoꝝ angeloꝝ que· s· sunt sup cogni-
cōm nālem sicut mist'ia xp̄i et ecclīe et
alia hm̄oi· Quedam vō cognoscūt aīe
ppa intellcūs· s· ea que sūt naturalit'
scibilia· Quedā vō p expienciā longi
tempis· s· euent9 futuroꝝ contingentia
i singularib; que nō pp̄e ptinet ad co-
gnicōm intelligibiliū· vt dcm̄ est· Vn-
de eis ad pp̄ns nō agit'· Ad scd̄m dr̄· q̄
illis q' sc̄iam aliquoꝝ nāliū scibiliū
in hac vita acquisieruit erit determinata
cognicō in spāli eoꝝ que hic acquisieruut
aliorū vō vlis ꝛ confusa· Vnde nō i vti-
le erit eis scīaꝝ acquisiuisse n° est i con-
ueniens q̄ vtraqꝫ scīa eorūdem scibi-
liū assit eidem cū nō sint ambe vni9
racōnis· Ad t'ciū dr̄· q̄ rō illa nō ptinet
ad ppositū· eo q̄ nō ponim9 q̄ aīa
sepata cognoscat oīa nālia in spāli·
Vn nō repugnat eius cognicōm infi-
nitas speꝝ que est i nūis figuris ppor-
cōnib; ꝛc· tū eodem mō possꝫ conclude-
re cō qtra cognicōm angelicā dicendū
est q̄ spēs figuraꝝ et numeroꝝ ꝛ hm̄oi nō
sūt infinite i actu sꝫ i pō tm̄· n° est eciā
i cōueniens q̄ v̄tutis substancie intellectua-
lis finite ad hm̄oi infinita extendat
se q̄ eciā v̄tus intellectiua est quodāmō
infinita in quātū nō est t'minata p mat'iā
Vnde ꝛ vle cognoscē pt q̄ quodāmō
est infinitū in quātū de sui racōne pō con-
tinet infinita· Ad qrtū dr̄· q̄ forme
reꝝ mat'ialiū sīt in sb̄is i mat'ialib;
i mat'ialit' et sic est assimilacō int'
vtrāqꝫ quātū ad racōnes formaꝝ nō qn-
tum ad modū essendi· Ad quītū dr̄· q̄
mat'ia pma nō se hꝫ ad formas nisi dupl'r
vl' i potencia pura vl' in actu puro·
eo q̄ forme nāles statim ut sunt i ma-
t'ia hnt opacōnes suas nisi sit aliqd̄
impedimentū· q̄ idō est q̄ forma nā-
lis nō se hꝫ nisi ad vnū· Vnde statim
q̄ forma ignis est i mat'ia facit moueri
sursū sꝫ intellectus possibilis se hꝫ ad spēs
intelligibiles t'plr'· Q̄nqꝫ eni se hꝫ i pō
pura sicut ante addiscē· q̄nqꝫ aūt i actu
ponit' sicut cū actu considat· q̄nqꝫ aūt
medio mō int' pōm ꝛ actū· sicut cū est
scīa in scīa ꝛ nō i actu· Compat'
igit' forma intellecta i actu· ad intellcm̄
potencialem sicut forma nālis ad ma-
t'iam pmā p't est intellectū vl' intellectiua
nō pnt i e'st hītualit'· ꝛ tn̄ est q̄ sicut
i mat'ia pma simul et semel nō informat'
nisi vna forma· ita intellectus intelligit
nisi vnū intelligibile· tū scire pt multa
hītualit'· Ad vi· dr̄· q̄ spē cognoscētā
pt aliq' assimilari dupl'r· aūt scd̄m
suū esse nāle· ꝛ sic nō assimilant' ei di-
u'sa scd̄m spēm· cū ipa sit vnius spēi
aūt scd̄m esse intelligibile et sic scd̄m
q̄ hꝫ diu'sas spēs intelligibiles sit
pnt ei assimilari diu'sa scd̄m spēm· Ad
vii dr̄· q̄ aīe sepate nō solum cognoscūt
spēs sꝫ indiuidua· nō tn̄ omīa sꝫ aliqua
Et idō nō oꝫ q̄ sint i ea spēs infinite
Ad viii· dr̄· q̄ applicacō vlis cognicō-
nis ad singularia· nō est causa cognicō-
nis singulariū· sꝫ qn̄s ad pn̄s quomō
aūt aīa sepata singularia cognoscat
infra quetur· Ad ix· dr̄· q̄ cū bonū co-
sistat i mō spē et ordine· scd̄m Aug'
in li° de nā boni i tm̄ inueniet' in re aliq̄
de ordine in quātū inuenit' ibi de bono
in dampnatis aūt nō est bonū grē sꝫ
nature que sufficit ad hm̄oi cognicōm
Ad x· dr̄· q̄ Aug' loquit' de singula-
rib; que hic sūt de quib; dcm̄ est q̄ nō
ptinet ad cognicōm intelligibilem

Ad xi dicendum quod intellectus possibilis non potest reduci in actum cognitionis omnium naturalium per solum lumen intellectus solum agentis, sed per aliquam superiorem substantiam cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens secundum ea que Philosophus de ipso tradit non est activum respectu intellectus possibilis directe, sed magis respectu fantasmatum que facit intelligibilia actu, per que intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus eius inclinatur ad inferiora ex unione corporis; et eadem ratione quando aspectus eius inclinatur ad superiora propter separationem a corpore fit in actu per species actu intelligibiles que sunt in substantiis superioribus quasi per agens proprium. Et sic talis cognitio est naturalis. Unde patet solutio ad xii. Ad xiii dicendum quod huiusmodi perfectionem anime separate recipiunt a deo mediantibus angelis. Licet igitur substantiam anime teneat a deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles perveniunt a deo mediantibus angelis, non solum naturales sed etiam que ad misteria gratie pertinent, ut patet per Dionysium iiii capitulo celestis hierarchie. Ad xiiii dicendum quod anima separata habens universalem cognitionem sensibilium naturalium non est perfecte reducta in actum, quia cognoscere aliquid in universali est cognoscere in potentia. Unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem. Unde non sequitur quod alia auxilia quibus pervenitur ad felicitatem sint superflua. Ad xv dicendum quod dampnati de hoc ipso bono cognitionis quod habent tristantur, in quantum cognoscunt se destitutos esse summo bono ad quod per alia bona ordinabantur. Ad xvi dicendum quod glossa illa loquitur de particularibus que non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est. Ad primum vero in contrarium dicendum quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam. Et ideo non oportet quod cognoscat omnia que in ipsa sunt per similitudinem. Ad secundum dicendum quod verbum Gregorii veritatem habet quantum ad virtutem obiecti intelligibilis quod est deus, quod quantum est de se representat omnia intelligibilia. Non tamen necesse est quod quicumque videt deum sciat omnia que ipse scit, nisi comprehendat ipsum sicut ipse se comprehendit. Ad tertium dicendum quod species que sunt in intellectu angeli sunt intelligibiles intellectui eius tamquam sibi forme, non autem intellectui anime separate. Ad quartum dicendum quod licet intellectum sit forma substantie intelligentis, non tamen oportet quod anima separata intelligens substantiam separatam intelligat intellectum eius, quia non comprehendit ipsam. Ad quintum dicendum quod licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte, quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit. Ad vi dicendum quod anima separata reducitur a substantia superiore in actum omnium intelligibilium naturalium non perfecte sed universaliter, ut dictum est. Ad vii dicendum quod licet substantie separate sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium, non sequitur tamen quod eis cognitis omnia cognoscantur nisi perfecte comprehenderentur ipse substantie separate. Ad viii dicendum quod anima separata cognoscat per formas influxas que tamen non sunt forme ordinis universi in speciali sicut in substantiis superioribus, sed in generali tantum, ut dictum est. Ad ix dicendum quod res naturales sunt quodammodo in substantiis separatis in actu, in anima vero in ipso principio est in potentia ad omnes formas naturales intelligendas. Ad x dicendum quod anima Abrahe erit substantia separata, unde ratione [illegible] potest eam cognoscere sicut et alias substantias separatas.

Utrum potentie sensitive remaneant in anima separata

Decimonono queritur utrum potentie sensitive remaneant in anima separata. Et videtur quod sic. Quia potentie anime vel essentialiter insunt ei vel sunt proprietates eius naturales. Sed neque essentialia possunt separari a re dum ipsa res remanet, neque proprietates naturales eius. Ergo in anima separata manent potentie sensitive. Sed dicebat quod remanent in ea ut in radice. Sed contra, esse in aliquo ut in radice est esse in eo ut in potentia, quod est esse in aliqua virtute et non actu. Essentialia autem rei et proprietates naturales eius oportet quod sint in re actu et non virtute tantum. Ergo potentie sensitive non remanent in anima separata solum ut in radice. Preterea Augustinus dicit in libro de spiritu et anima quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et ymaginationem et concupiscibilem et irascibilem que sunt in parte sensitiva. Ergo potentie sensitive remanent in anima separata. Preterea totum non est integrum cui desunt alique partes eius. Sed potentie sensitive sunt partes anime. Si ergo non essent in anima separata, anima separata non esset integra. Preterea sicut homo est propter rationem et intellectum, ita est animal propter sensum; rationale namque est differentia hominis, id est constitutiva, et sensibile differentia constitutiva animalis. Si ergo non est idem sensus, non erit idem animal. Sed si potentie sensitive non remanent in anima ~~sensitiva~~ separata, non erit idem sensus in homine resurgente, quia quod in nichilum redigitur non potest resumi idem numero. Ergo homo resurgens non erit idem animal, et sic neque idem homo, quod est contra id quod dicitur Job xix: quem visurus sum ego ipse et non alius. Preterea Augustinus dicit xii super Genesim ad litteram quod pene quas in inferno anime patiuntur sunt similes visis dormientium et secundum

inclinatur ad inferiora ex unione corporis et eadem ratione quando aspectus eius inclinatur ad superiora

similitudine corporalium rerum. sed huiusmodi
visa dormienciu sunt secundum ymagina
cionem que pertinet ad partem sensitivam
ergo potencie sensitive sunt i anima se
parata ¶ Preterea manifestum est quod gaudium
est incorruptibile et ita intransibile
sed i animabus separatis bonorum est gau
dium et i animabus malorum est dolor et
ira. Est enim ibi fletus et stridor dencium
ergo tam incorruptibilis quam intransibilis sunt
i parte sensitiva. ut philosophus dicit in ii de anima
videtur quod potencie sensitive sunt i anima sepa
ta ¶ Preterea dionysius dicit iiii ca. de divinis nominibus malum
sive demonis est furor irracionalis concupiscencia
amens et fantasia proterva. sed hoc pertinet
ad potencias sensitivas. ergo potencie
sensitive sunt i demonibus multo ergo ma
gis i anima separata ¶ Preterea augustinus dicit super
Genesim ad literam. quod anima quedam sentit
sine corpore scilicet gaudium et tristiciam. sed quod que
nit anime sine corpore est i anima separata
ergo sensus est i anima separata ¶ Preterea in libro
de causis dicitur quod i omni anima sunt res
sensibiles. sed res sensibiles per hoc sen
tiuntur quod sunt i anima. ergo anima separata
sentit res sensibiles. et ita est i ea sensus
¶ Preterea Gregorius dicit quod dominus narrat luce xvi
de divite epulone non est i parabola sed
res gesta. dicitur autem ibi quod dives i inferno
positus nec dubium quin secundum animam
separatam vidit lazarum et audivit abra
ham sibi loquentem. ergo anima separata
vidit et audivit et sic est i ea sensus
¶ Preterea eorum quo sunt idem secundum esse et secundum
substanciam unum non potest esse sine altero. sed anima
sensibilis et racionalis i homine sunt idem
secundum esse et secundum substanciam. ergo non potest esse quin
sensus remaneat i anima racionali se
parata ¶ Preterea quod redit i nichil non resumitur
idem numero Sed si potencie sensitive non
manent i anima separata. oportet quod ce
dant i nichilum. ergo i resurreccione non
erunt eedem numero. et sic tamen ipse potencie
sensitive sint actus organorum. neque
organa erunt eadem numero. neque totus
homo erit idem numero quod est inconveniens
¶ Preterea premium et pena respondent merito et
demerito Sed meritum et demeritum hominis con
sistit ut plurimum i actibus sensitivarum
potenciarum. dum vel passiones sequimur
vel eas refrenamus. ergo iusticia videtur exigere
quod actus sensitivarum potenciarum sint i animabus
separatis que premiantur vel puniuntur ¶ Preterea
potencia nichil aliud est quam principium
actionis vel passionis. anima autem est
principium operacionum sensitivarum. ergo potencie
sensitive sunt i anima sicut in subiecto. et
ita non potest esse quin remaneat i anima se
parata cum anima continuetur i eternitate i anima non
corrumpantur nisi corrupcione subiecti ¶ Preterea me
moria est i parte sensitiva secundum philosophum
Sed memoria est i anima separata quod patet per philosophum
quod dicitur diviti epuloni ab abraham. Re
cordare quia recepisti bona in vita tua. ergo
potencie sensitive sunt i anima separata ¶ Preterea
virtutes et vicia remanent i animabus sepa
tis Sed quedam virtutes et vicia sunt in parte
sensitiva. dicit enim philosophus i iii ethicorum. quod for
titudo et temperancia sunt irracionabilium parcium
ergo potencie sensitive manent i anima se
parata ¶ Preterea de mortuis qui resuscitati
leguntur legitur in pluribus historiis sanctorum
quod quedam ymaginabilia se vidisse recita
verunt. puta domos campos flumina et
huiusmodi. ergo anime separate ymaginacione utuntur que
est i parte sensitiva ¶ Preterea sensus iuvat cogni
cionem intellectivam. nam cui deficit unus sensus
deficit una sciencia. sed cognicio perfectior erit i
anima separata. quam in anima coniuncta corpori
ergo magis aderit ei sensus ¶ Preterea philosophus dicit
i libro de anima. quod si senex acciperet oculum
iuvenis videbit utique sicut et iuvenis
ex quo videtur quod debilitatis organis non
debilitantur potencie sensitive. ergo nec
defunctis destruuntur et sic videtur quod potencie
sensitive remanent i anima separata ¶ Sed
contra est quod philosophus dicit i ii de anima de intel
lectu loquens. quod hoc solum separatur sicut
perpetuum a corporali. ergo potencie sensitive
non remanent i separata anima separata ¶ Preterea philosophus
dicit libro xvi de animalibus quod quorum principiorum
operaciones non sunt sine corpore nec ipsa prin
cipia sunt sine corpore Sed operaciones potenciarum
sensitivarum non sunt sine corpore exercentur
enim per organa corporalia. ergo potencie sen
sitive non sunt sine corpore ¶ Preterea damascenus dicit
quod nulla res destituitur propria operacione Si
ergo potencie sensitive remanent i anima
separata haberent proprias operaciones quod est i
possibile ¶ Preterea frustra est potencia que
non reducitur ad actum. nichil autem est fru
stra i operacionibus dei. ergo potencie sensi
tive non manent i anima separata i qua non
possunt reduci i actum ¶ Respondeo dicendum quod potencie
anime non sunt de essencia anime. sed proprietates
naturales que fluunt ab essencia eius ut
ex predictis questionibus habetur potest Accidens autem dupliciter
corrumpitur uno modo a sensu contrario sicut
frigidum corrumpitur a calido Alio modo per
corrupcionem sui subiecti Non enim accidens rema
nere potest corrupto subiecto. Quecumque igitur accidencia
seu formare contrarium non habent non destru
untur nisi per destruccionem subiecti Manifestum est
autem quod potenciis anime nichil est contra
rium. et ideo si corrumpantur non corrumpuntur
nisi per corrupcionem sui subiecti. Ad investigandum

igitur utrum potencie sensitive corrum-
pantur corrupto corpore vel remaneant
in anima separata principium investigacionis
oportet accipere ut consideremus quod sit secundum
potenciam potenciarum. Manifestum est autem
quod secundum potenciam oportet esse id quod secundum
potenciam dicitur potens. Nam omne
activum suum secundum denominatur. Idem autem est
quod est potens agere vel pati et quod est agens
vel paciens. Unde oportet quod illud sit secundum
potencie quod est secundum actionibus vel passio-
nibus cuius potencia est principium. Et hoc
est quod philosophus dicit in libro de sompno et vigilia
quod cuius est potencia eius est et actio. Circa
operationes autem sensitivas diversa fuit opinio.
Plato enim posuit quod anima sensitiva per se
habet propriam operationem. Posuit enim quod anima
etiam sensitiva est movens se ipsam et quod
non movet nisi prius est a se mota. Sic igitur
in sentiendo est duplex operatio: una qua
anima se ipsam movet, alia qua movet
corpus. Unde Plato animam diffinivit quod ipsa
est motus anime per corpus. Unde et propter
hoc quidam huius posicionis sectatores
distinguunt duplices operationes partis
sensitive: quedam scilicet interiores quibus anima
sentit secundum quod se ipsam movet, quasdam
exteriores secundum quod movet corpus. Dicunt autem
ergo quod sunt duplices potencie sensitive:
quedam que sunt in ipsa anima principium interiorum
actuum, et iste manent in anima separata corpore
destructo cum suis actibus. Quedam vero sunt
principia exteriorum actuum que sunt in anima simul
et corpore, et pereunte corpore pereunt. Sed hec
positio stare non potest. Manifestum est enim
quod unumquodque secundum hoc operatur secundum
quod est ens. Unde que per se habent esse per se ope-
rantur sicut individua substantiarum. Autem forme
per se non possunt esse, sed dicuntur entia in quantum
eis aliquid est, non habent per se operationem. Sed di-
cuntur operari in quantum per eas substantia ope-
ratur. Sicut enim calor non est id quo ali-
quid est calidum, ita non calefacit, sed est
id quo calidum calefacit. Si igitur anima
sensitiva haberet per se operationem sequeretur quod
haberet per se subsistenciam et sic non corrum-
petur corpore corrupto. Unde etiam bru-
torum anime essent immortales, quod est im-
possibile. Et tamen Plato hoc dicitur. Ma-
nifestum est igitur quod nulla operatio partis
sensitive potest esse anime tantum ut operantis,
sed est compositi tamen per animam, sicut cale-
factio est calidi per calorem. Compositum
autem est videns et audiens et omnino sentiens,
sed per animam. Unde compositum est potens
videre et audire et sentire sed per animam. Ma-
nifestum est igitur quod potencie partis sensi-
tive sunt in composito sicut in subiecto, sed sunt

ab anima sicut a principio. Destructo igitur
corpore destruuntur potencie sensitive, sed
remanent in anima sicut in principio. Et hoc
est quod alia opinio dicit quod potencie sensitive
manent in anima separata solum sicut in ra-
dice. ¶ Ad primum ergo dicendum quod potencie sen-
sitive non de essencia anime, sed sunt proprieta-
tes naturales compositi quidem ut subiecti,
anime non ut principium. ¶ Ad secundum dicendum quod
huiusmodi potencie dicuntur in anima separata re-
manere ut in radice, non quia sint actu in ipsa,
sed quia anima separata est talis virtutis ut si
uniatur corpori iterum potest causare has poten-
cias in corpore sicut et vitam. ¶ Ad tertium dicendum quod
illam auctoritatem non oportet nos recipere cum
liber iste sit non habet auctorem in titulo. Non
enim est Augustini. Sed tamen posset aliquis
possit tamen illa exponi ut dicatur quod
anima trahit secum huiusmodi potencias non
actu sed virtute. ¶ Ad quartum dicendum quod potencie anime
non sunt partes essenciales vel integra-
les sed potenciales. Ita tamen quod quedam earum
insunt anime secundum se, quedam vero composito.
¶ Ad v. dicendum quod sensus dicitur dupliciter. Uno
modo ipsa anima sensitiva que est huiusmodi
potenciarum principium, et sic per sensitivam animal
est animal sicut per propriam formam. Hoc enim
modo a sensu sensibile est sumitur prout
est differencia constitutiva animalis. Alio modo dicitur
sensus ipsa potencia sensitiva que cum
sit proprietas naturalis, ut dictum est, non est con-
stitutiva speciei, sed consequens speciem. Hoc igitur modo
sensus non manet in anima separata, sed
sensus primo modo dictus manet. Et ideo in eo-
dem homine eadem essencia est sensibi-
lis anime et racionalis. Unde nichil prohibet
hominem resurgentem esse idem animal
numero. Ad hoc enim quod sit idem aliquid numero
sufficit quod principia essencialia sint
eadem numero. Non autem requiritur quod proprieta-
tes et accidencia sint eadem numero. ¶ Ad vi.
dicendum quod Augustinus videtur hoc retractasse in libro
retractationum. Dixit enim in xii. super Genesim
ad litteram quod pene inferni secundum ymma-
ginariam visionem sunt et quod locus inferni
non est corporeus sed ymaginarius. Unde
conatus fuit reddere rationem si infernus
non est locus corporeus quare inferi di-
cuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet dicit
reprehendit de inferis magis mihi vi-
deor debuisse quod sub terris sint quam rationem
reddere cur sub terris esse credantur sive
dicantur quasi non ita sint. Hoc autem re-
tractato quod de loco inferni dixit videntur
omnia alia retractari que ad hoc pertinent.
¶ Ad vii. dicendum quod in anima separata est gau-
dium neque secundum quod sunt actus irascibilis
et concupiscibilis que sunt in sensitiva

parte. Sed secundum quod huiusmodi designatur in motibus
voluntatis que est in parte intellectiua
¶ Ad viii. dicendum quod quia malum hominis est contra
rationem h. s. fantasiam prauam que scilicet
est principium excitandi quempiam a mente
et irrationabilem furorem. propter hoc dyonisius
malum ~~hominis~~ demonis sub similitudine
huius mali describit. non ut intelligat
in demonibus esse fantasiam aut irasci
bilem aut concupiscibilem que sunt in parte sen
sitiua. Sed aliqua huius proporcionata secundum
quod competit nature intellectuali ¶ Ad ix.
dicendum quod per verba illa Augustinus non intelligit
quod anima aliqua senciat absque organo
corporali. sed quod aliqua senciat absque ipsis
corporibus sensibilibus utpote metum et tristiciam
aliqua vero per ipsa corpora utpote calidum et fri
gidum ¶ Ad x. dicendum quod omne quod est in aliquo
est in eo per modum recipientis unde res sensi
biles sunt in anima separata non per modum sensibilem
sed per modum intelligibilem ¶ Ad xi. dicendum quod
nichil prohibet in narratione rerum gestarum ali
qua methaphorice dici. licet igitur quod dicitur in evangelio
de lazaro secundum litteram sit res gesta tamen methaphorice
dicitur quod lazarus vidit et audiuit sicut et
methaphorice dicitur quod linguam habuit ¶ Ad xii.
dicendum quod substantia anime sensibilis in homine ma
net post mortem non tamen manent potentie
sensitiue ¶ Ad xiii. dicendum quod sicut sensus prout
nominat potenciam non est forma totius
corporis sed anima sensitiua. Sensus autem est
proprietas compositi. ita potentia visiua est actus
oculi. sicut anima sensitiua est actus totius
corporis. potencia autem visiua est proprietas
eius. unde non oportet quod sit alius oculus
resurgentis licet sit alia potentia sensitiua ¶ Ad
xiiii. dicendum quod premium non redditur merito sicut
premio debitum sed sicut ei pro quo aliquis premiatur.
unde non oportet quod omnes actus resuma
tur in remuneratione quibus aliquis meruit
Sed sufficit quod sint in diuina recordatione
alias oporteret iterum sanctos occidi quod
est absurdum ¶ Ad xv. dicendum quod anima
est principium senciendi non sicut senci
ens sed sicut id quo senciens sentit. unde
potencie sensitiue non sunt in anima sicut
in subiecto. sed sunt ab anima sicut a principio
¶ Ad xvi. dicendum quod anima separata recordatur
per memoriam non que est in parte sensitiua
sed que est in parte intellectiua. prout Augustinus
ponit eam partem ymaginis ¶ Ad xvii.
dicendum quod virtutes et vicia que sunt irrationabi
lium partium non manent in anima separata nisi
in suis principiis omnium enim virtutum semina
sunt in voluntate et ratione ¶ Ad xviii.
dicendum quod sicut ex superius dictis patet anima separa
ta a corpore non eundem modum habet cogno
scendi et cum est in corpore. eorum itaque que

apprehendit anima separata secundum modum
sibi proprium. id est absque fantasmatibus re
manet cognicio in ea postquam ad pristinum
statum redit corpori unita quieta secundum
modum tunc sibi conuenientem. scilicet per conuersionem con
uersione ad fantasmata. Et ideo que
intelligibiliter viderunt ymaginabiliter
narrarunt ¶ Ad xix. dicendum quod intellectus
indiget auxilio sensus secundum statum
imperfecte cognicionis prout scilicet accipit
a fantasmatibus non autem secundum perfec
tiorem cognicionis modum qui competit
anime separate sicut homo indiget lacte
in puericia non tamen in perfecta etate ¶ Ad xx. dicendum
quod potencie sensitiue non debilitantur
ipse debilitatis organis sed solum per
accidens. unde et per accidens corrumpuntur
corruptis organis Utrum anima separata

Uicesimo singularia cognoscat
queritur. utrum anima separata
singularia cognoscat. Et videtur quod non.
Nam de potenciis anime in anima sepa
rata remanet solus intellectus. Sed intel
lectus obiectum est uniuersale. et non singulare. Ratio
enim est uniuersalium sensus autem singu
larium. ut dicitur in primo de anima. ergo anima sepa
rata non cognoscit singularia sed tantum uniuersalia
¶ Praeterea si anima separata cognoscat singu
laria aut per formas prius acquisitas
cum esset in corpore. aut per formas influxas
sed non per formas prius acquisitas. Nam
formarum quas anima per sensus acquirit
dum est in corpore quedam sunt intenciones
indiuiduales que sunt in potenciis par
tis sensitiue et sic remanere non possunt in anima
separata. cum huiusmodi potencie non maneant
in ea. ut ostensum est. Quedam autem inten
tiones sunt uniuersales que sunt in intellectu possi
bili et hee manere possunt. Sed per intenciones uniuersales
non possunt cognosci singularia. ergo anima
separata non potest cognoscere singularia per
species quas acquisiuit in via naturali
Similiter etiam neque per species influxas quia
huiusmodi species equaliter se habent ad omnia
singularia. ergo sequitur quod anima separata
omnia singularia cognoscat quod non videtur
esse verum ¶ Praeterea cognicio anime separate impe
ditur secundum loci distanciam. dicit enim Augustinus
in libro de cura pro mortuis agenda. Quod anime mortuorum
ibi sunt ubi ea que fiunt omnino cogno
scere non possunt. cognicio autem que fit per
species influxas non impeditur loci distan
cia. ergo anima non cognoscit singularia
per species influxas ¶ Praeterea species influxe
equaliter se habent ad presencia et futura. non
enim influxus intelligibilium specierum est
determinatus ad aliquod tempus. Si igitur
anima separata cognoscit singularia per

spēs influxas vi' q̄ nō solum cogno
scat p̄terita p̄ntia ſ; etiā futura q̄ eē
nō pt vt vi' cui cognoscere futura sit
solius dei · ysa · xli · An
nunciate que ventura sūt in fine ꝛ
dicam q̄d dij estis vos ¶ p̄ singularia
sunt infinita · spēs aūt influxe nō
sunt infinite · nō g° anima separata per
spēs influxas pt singularia cogno
scē ¶ p̄ id q̄ est indistinctū nō pt eē
p̄ncipiū distincte cognitionis · Cogni
tio aūt singularium est distincta · Cū
igit' forme influxe sint indistincte
utpote vniu'sales existētes vi' q̄ per
spēs influxas anima separata singularia
cognoscē nō possit ¶ p̄ omne q̄ recipit'
i aliquo recipit' in eo p modū recipien
tis · Sz anima est i mālis ergo forme in
fluxe recipiūt' i ea i mātiali · Sz q̄ est
i māliale nō pt esse p̄ncipiū cognicio
nis singularium que sunt indiuiduate
p mātiam · g° anima separata p formas in
fluxas non pt · cognoscē singularia ·
Sz diceb' q̄ p formas influxas pnt
cognosci singularia · lz sint i mā'les
q' sūt similitudines cōi̅d ydealium
quib; deus ꝛ vlia ꝛ singularia cogno
scat ¶ Sz contra deus p rōnes ydeales
cognoscat singularia inq̄ntū sunt
factrices ~~matrie~~ mātie que est p̄ncipiū
p̄ncipiū indiuiduacōnis · Sz forme influ
xe anime separate nō sunt mātie factri
ces q' nō sunt creatrices · hoc eñ so
lius dei est · g° anima separata p formas
influxas nō pt cognoscē singularia
¶ p̄ similitudo creature ad deum nō
pt esse p i mutacōm · ſ; solū p analo'a
Sz cognicō que fit p similitudinē ana
lo'e est i p̄fectissima · sicut si aliq̄ cogno
scētur · p alium i q̄ntū queniūt cum illo
i ente · Si igit' anima separata cognoscat
singularia p spēs influxas in q̄ntum
sunt p rōnib; ydealib; vi' · q̄d
i p̄fectissime singularia cognoscat
¶ p̄ dām est i p̄cedentib; q̄ anima se
parata nō cognoscat singularia p for
mas influxas nisi i quadā confusio
ne ꝛ i vli · sz hic aūt nō est cognoscē sin
gularia · g° separata anima nō cognoscat
singularia p spēs influxas ¶ p̄ spēs
ille influxe p quas anima singularia
ponit' cognoscē non · causant' a deo
i mente · q' sc̄dm dyo'm lex diuinitatis est
i fima p media p duc̄ · nec etiā causant'
p angelum · q' angelus hui' spēs cau
sare nō pt in creando cū nullius rei sit
creator · neq; transmutando q' oporteret
esse aliq̄ mediū deferens · g° vi' q̄ anima

separata nō h; spēs influxas p quas
singularia cognoscat ¶ p̄ si anima se
parata cognoscat ~~anima alia~~ singularia
p spēs influxas hoc nō pt esse nisi
dupl' · ul' applicando spēs ad singula
ria ul' cōmitendo se ad p'as spēs · Sz
applicando ad singularia constat q̄
hui' applicacō nō fit accipiendo aliq̄
a singularib; q̄ nō h; ~~spēs~~ potencias
sensitiuas que nate sūt a singularib;
accipe · Rel inquit' g° q̄ h; applicacō
sit ponendo aliq̄ circa singularia ꝛ sic
nō cognoscet ipsa singularia · Sz hoc
tm̄ q̄ circa singularia ponit · Si aūt per
spēs dictas cognoscat singularia q̄uerten
do se ad p'as · seq̄tur q̄ nō cognoscet
singularia nisi sc̄dm q̄ sunt i ip̄is spēb;
ſ; in spēbus p dc̄as nō sunt singularia
nisi vl' · g° anima separata nō cognoscat
singularia nisi i vli ¶ p̄ nullū infinitū
sup infinita pt · ſ; singlāria sūt infinita
cū igit' v'tus anime separate sit finita · vi'
q̄ anima separata nō cognoscat singlāria
¶ p̄ anima separata nō pt cognoscē aliq̄
nisi visione intellectuali · Sz aug' d' · xii ·
sup Gen · ad litt'am · i visione intellectuali
nō cognoscunt' neq; corpa neq; similitu
dines · Cum igit' singularia sint corpa
vi' q̄ ab anima separata cognosci nō pt
¶ p̄ nisi est eadem natura ꝛ idem mod'
opandi · Sz anima separata est eiusdem
nature cū anima q̄iuncta corpi · Cū igi'
anima q̄iuncta corpi nō possit cognoscē
singularia p intellectum · g° vi' q̄ nec
anima separata ¶ p̄ potencie distinguit'
p ob'a · Sz p' q̄ vnumq̄q; et illud ma
gis · g° ob'a sūt magis distincta qm̄
potencia · Sz sensus nūq̄ fiet intelle
ctus · g° singulare q̄ est sensibile nū
q̄ fiet intelligibile ¶ p̄ potencia co
gnoscitiua supiorum ordinis inmag multi
plicat' respectu eorundē · cognoscibiliū
q̄ potencia infiorīs ordinis · Sensus
eñ cōmunis est cognoscitiuus oīm que
p q̄nq; exteriores sensus app'hendunt'
Et simil' angelus vna potencia co
gnoscitiua · s · intellectu cognoscat vlia et
singularia que homo sensu ꝛ intellectu
app'hendit · Sz nūq̄ potencia infiorīs
ordinis pt app'hendē id q̄ est altius
potencie · que ab ea distinguunt' · Sicut
visus nūq̄ pt app'hendē obm̄ audit'
g° intellectus hoīs nūq̄ pt app'hendē
singulare · q̄ est obm̄ sensus · lz intellectus
angeli cognoscat vtrumq; ¶ p̄ in li°
de causis dicit' · q̄ intelligibile cogno
scat res inq̄ntū est causa eis ul' cognitum
regit' eas · ſ; anima separata nō causat sin

gularia neque recipit. ergo non cognoscit ea
¶ Sed contra formare propositiones non est
nisi intellectus. sed anima etiam corpori coniuncta
format propositionem cuius subiectum est singulare
predicatum universale. ut cum dico. Sortes est homo
quod non posset facere nisi cognosceret singulare et
compositionem eius ad universale. ergo etiam anima
separata per intellectum cognoscit singularia
¶ Preterea anima est inferior secundum naturam omnibus
angelis. sed angeli inferioris ierarchie
recipiunt illuminationes singularium effe
ctuum. et in hoc distinguuntur ab angelis
medie ierarchie qui recipiunt illumina
tiones secundum rationes universales effectuum ab
angelis supreme qui recipiunt illumina
tiones secundum rationes universales existentes in causa.
Cum igitur tanto sit magis particularis
cognitio quanto substantia cognoscens est infe
rioris ordinis. videtur quod anima separata multo
forcius singularia cognoscat. ¶ Preterea quicquid
potest virtus inferior potest superior. sed sensus potest
cognoscere et est inferior intellectu. ergo et
anima separata secundum intellectum potest singu
laria cognoscere. ¶ Respondeo dicendum quod necesse est di
cere quod anima separata quedam singularia
cognoscat. non tamen omnia. cognoscit autem
singularia quedam. quorum prius cognitionem
accepit dum corpori esset unita. aliter enim
non recordaretur eorum que gessit in vita
et sic periret ab anima separata conscientie
vermis. cognoscit etiam singularia quorum
cognitionem accepit post separationem a cor
pore. Aliter enim non affligeretur ab igne
inferni et aliis corporalibus penis que
in inferno esse dicuntur. Quod autem non omnia
singularia cognoscat anima separata
secundum naturalem cognitionem. ex hoc mani
festum est quod anime mortuorum nesciunt ea
que hic aguntur. ut Augustinus dicit. Habet igitur
questio duas difficultates. unam
communem et aliam propriam. Communis quidem
difficultas est ex hoc quod intellectus noster
non videtur esse cognoscitivus singularium
sed universalium. unde cum deo et angelis et
anime separate non competat aliqua co
gnoscitiva potencia nisi solus intelle
ctus. difficile videtur quod eis singularium cog
nicio adsit. Unde quidam in tantum erraverunt
ut deo et angelis cognitionem singularium
subtraherent quod est omnino impossibile.
nam hoc posito et providencia divina ex
cluderetur a rebus et iudicium dei de huma
nis actibus tolleretur. auferretur etiam
et ministeria angelorum quos de salute homi
nos credimus esse sollicitos. Secundum illud
apostoli. Omnes sunt administratorii spiritus
in mi. mis. propter eos q. h. c. s. Et ideo
alii dixerunt deum quidem et angelos non

et animas separatas singularia cogno
scere per cognitionem universalium causarum totius
ordinis universi. Nichil enim est in rebus sin
gularibus quod ex illis universalibus causis non
derivetur. et ponunt exemplum. Sicut si ali
quis cognosceret totum ordinem celi et
stellarum et mensuras et motus eorum sciret
per intellectum omnes futuras eclipses et
quante et in quibus locis et quibus temporibus
future essent. Sed hoc non sufficit ad veram
singularium cognitionem. Manifestum est
enim quod quantumcumque adiungantur aliqua universalia
numquam ex eis perficitur singulare. Ut si di
cam hominem album musicum et quantumcumque
huiusmodi addidero non tamen erit singulare.
possibile est enim omnia hec adunata
pluribus convenire. Unde qui cognosceret omnes
causas in universali numquam propter hoc cogno
sceret aliquem singularem effectum. nec ille qui
cognoscit totum ordinem celi cognoscit
hanc eclipsim ut est hic. etsi enim
cognoscat eclipsim futuram esse in
tali situ solis et lune et in tali hora et
quecumque huiusmodi in eclipsibus huiusmodi obser
vantur. tamen talem eclipsim possibile est
plures evenire. Et ideo ut alii veram
cognitionem singularium angelis et animabus
separatis ascribentes dixerunt quod huiusmodi
cognitionem a rebus singularibus accipiunt.
Sed hec est opinio inconveniens. Cum enim maxima
sit distancia inter esse intelligibile et
esse materiale sensibile. non statim forma
rei materialis ab intellectu recipitur. Sed
per multa media ad eum deducitur. puta
forma alicuius sensibilis prius fit in me
dio ubi est spiritualior quam in re sensibili et
postmodum in organo sensus et exinde
derivatur ad fantasiam et alias inferiores
vires et ultimus tandem perducitur ad intel
lectum. Hec autem media nec etiam fingere
possibile est competere angelis et anime
separate. Et ideo aliter dicendum est quod for
me rerum per quas intellectus cognoscit
dupliciter se habent ad res. Quedam enim sunt
factive rerum. quedam autem sunt a rebus
accepte. Et ille quidem que sunt rerum factive
in tantum ducunt in cognitionem rei in quantum
eius factive existunt. Unde artifex qui
artificiato tradit formam vel dispositionem
materie per formam artis cognoscit artifici
atum in quantum ad illud quod in eo causat. et quia
nulla ars humana causat materiam sed acci
pit eam iam preexistentem que est individua
tionis principium. Ideo artifex per formam artis
puta edificator cognoscit domum in universali.
Non autem hanc domum ut est hec nisi in quantum
eius noticiam accipit per sensum. Deus autem per intel
lectum suum non solum producit formam ex qua

nichil

sunt, et non universalia tantum sed etiam per materiam que est individuationis principium. Unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia. Sicut enim a divina arte effluunt res materiales ut in se subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles quibus res cognoscant secundum quod producuntur a deo. Et ideo substantie separate cognoscunt non solum universalia sed etiam singularia. Igitur species intelligibiles in eis a divina arte emanantes sunt similitudines rerum et secundum formam et secundum materiam. Nec est inconveniens formam que est factiva rei, cum ipsa sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam, quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde licet in natura sensibili sit forma et materia, tamen id quod est altius et causa utriusque, unum existens se habet ad utrumque. Propter quod superiores substantie immaterialiter materialia cognoscunt et uniformiter divisa, ut Dionysius dicit vii capitulo De divinis nominibus. Forme autem intelligibiles a rebus accepte per quandam abstractionem a rebus accipiuntur. Unde non ducunt in cognitionem rei nisi quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum forme recepte in intellectu nostro a rebus sint abstracte a materia et omnibus conditionibus materie, non ducunt in cognitionem singularis sed universalis tantum. Huiusmodi ergo est ratio quare substantie separate possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat tantum universale. Sed ista singularium cognitio aliter se habet in intellectibus angelicis et aliter in intellectibus anime separate. Differunt enim in superioribus quod efficacia virtutis intellective que est in angelis est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium. Et ideo per huiusmodi formas universales cognoscunt omnia ad que se extendunt. Unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium que sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellective anime separate non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis, propter quod naturale est anime uniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia etiam secundum species determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione. Unde nec species influxe sufficiunt in eis ad cognitionem singularium ut sic possit cognoscere omnia singularia sicut angeli cognoscunt. Sed tamen huiusmodi species influxe determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium ad que anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea que patitur vel ad ea ad que afficitur vel quorum alique impressiones et vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quare anima separata cognoscat singularia, non tamen omnia sed quedam.

¶ Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster non cognoscit per species a rebus acceptas que sunt abstracte a materia et omnibus materie conditionibus, et ideo non potest cognoscere singularia quorum principium est materia, sed universalia tantum. Sed intellectus anime separate habet formas influxas per quas potest singularia cognoscere ratione iam dicta. ¶ Ad secundum dicendum quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas; non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia ut ostensum est. ¶ Ad tertium dicendum quod anime separate non impediuntur a cognoscendis hiis que sunt hic propter loci distantiam, sed non est in eis tanta efficacia intellective virtutis ut per species influxas omnia singularia cognoscere possint. ¶ Ad iiii dicendum quod nec etiam angeli omnia futura contingentia cognoscunt per species influxas. Singularia enim cognoscunt in quantum participant speciem, unde futura que nondum participant speciem in quantum futura sunt ab eis non cognoscuntur, sed solum in quantum sunt presentia in suis causis. ¶ Ad v dicendum quod angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita. Sed per unam speciem cognoscunt multa, ut in superioribus ostensum est. Anime vero separate non cognoscunt omnia singularia. Unde quantum ad eas ratio non concludit. ¶ Ad vi dicendum quod species influxa quamvis sit immaterialis, est tamen similitudo rei et quantum ad formam et quantum ad materiam ut expositum est. ¶ Ad vii dicendum quod quamvis forme intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi sed in virtute representandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem alicui faciendi aliquid, cui tamen non adest virtus ut perficiat illud. ¶ Ad viii dicendum quod quia forme influxe non sunt similes nec eedem rationibus ydealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per huiusmodi formas ille rationes ydeales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res quarum sunt rationes ydeales. Huiusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis sed e converso. Unde per formas hic influxas perfecte comprehendi possunt. ¶ Ad ix dicendum quod forme influxe determinantur ad cognitionem quorundam singularium in anima separata ex parte anime dispositione ut dictum est. ¶ Ad x dicendum quod species influxe causantur in anima separata a deo me-

diantib angelis n° obstat q quedaz
aie sepate sint supiores quibusdaz
angelis. no em nunc loquimur de cogni
tione glorie scdm quam aia no pt ee
angelis equalis ut etiaz supior sz scdm
de cognicione nali in qua aia deficit ab
angelo tamen aut huioi forme i aia se
parata p angelu no p modum creationis sz
sicut id q est i actu reducit aliqd suu gnis
de po i actum z tn huiusmodi actio no sit situa
lis no oz q querere medium defens situale
sz idem h opatur ordo nature q in corpa
libus ordo situs ¶ Ad xi dr q aia sepa
ta p spes influxas cognoscat singlaria
in quantum sunt similitudines singularium
p modum iam dcm applicatio aut et con
ursio de quibus i obone sit mentio magis
huiusmodi cognitionem gerant q causent ¶ Ad
xii dr q singularia no sunt infinita i
actu sz i potentia n° intellcus angeli a'
aie sepate p hibent cognoscere infinita
singularia unde post unu aliud sensus
hoc possit z intellcus n° hoc mo cogno
scat infinitas i spes motiz sic em infini
tu no est incognitu nisi successive et
scdm actum quantu potest Sicut em pot
poni esse infinitu i rebus nalibus ¶ Ad
xiii dr q Augus no intendit q corpa
z similitudines corpm no cognoscant
intellcu Sz q intellcus no movet i ista
visione a corpibus sicut sensus n° a similitu
dinibus corpm sicut ymaginatio sz ab intellectu
veritate ¶ Ad xiiii dr q licet aia sepata
sit eiusdem nature cu aia cuncta corpi
tn ppter sepatonem a corpe h aspectum
liberz ad substantias supiores ut pos
sit per eas recipe influxu intelligibilia
formaz p quas singularia cognoscat q
no pt dum est corpi unita ut i supioib
ostensum est ¶ Ad xv dr q singulare fm
q est sensibile s scdm corpalem i mu
tationem unde sit intelligibile sz scdm q
forma i materialis ipm repntare pt ut
ostensum est ¶ Ad xvi q aia sepata fm
suu intellcum recipit spes intelligibiles
p modum supiorib sbe in quantum una virtute
cognoscit q homo duabus potentiis s sensu
z intellcu cognoscat Et ideo aia sepata
utrumqz cognoscere pt ¶ Ad xvii dr q aia
sepata cum non regit res ut causet eas
tamen h formas similes causanti z regenti
non em causans z regens cognoscit qd re
git z causat nisi in quantum eius similitu
dine h ¶ Ad ea vero que i contrarium obiciuntur
etiam inde oportet q ssm concludunt ¶ Ad
quorum primum dr est q aia cuncta corpi
p intellcum cognoscit singulare no quidem
directe sz p quandaz reflexione in quantum
sz ex hoc q apprehendit suu intelligi le
vertitur ad considerandu suum actu et spe
intelligibilem que est principiu sue opa
tionis z eius sdem spei originez et sic ve
nit i consideratom fantasmatum et sin
gularium quoz sunt fantasmata sz
hec reflexio compleri no pt nisi p ad
iunctionem virtutis cogitative z ymagina
tive que no sunt i aia sepata unde p modum
istum aia sepata singularia no cogno
scat ¶ Ad scdm dr q angeli inferioris ie
rarchie illuminant de rationibus singularium
effectuum no p spes singulares sz p rati
ones ex quibus cognoscere singularia pnt
ppter efficaciam virtutis intellective in quo
excedunt aiaz sepatam z licet rationes
ab eis percepte sint vles simpliciter tn
dicuntur particulares p comparatom ad ro
nes vniversaliores quas angeli supio
res percipiunt ¶ Ad tertium dr q id q pt virtus
inferior pt z superior no tn eodem mo sed
excellentiori unde easdem res quas
sensus percipit materialiter z singulariter
intellectus immaterialiter z vlr cognoscit

Utrum anima separata possit pati penaz ab igne corporeo

Vicesimo primo queritur utrum aia sepata possit
pati penam ab igne corporeo Et vi q
non. nichil em patitur nisi scdm q est i
potentia Sz aia sepata no est i po
nisi scdm intellcum qz potentie sensitive
i eam no manent ut ostensum est ergo aia
sepata no pt pati ab igne corporeo nisi
scdm intellcum intelligendo sz ipm hoc
aut no est penale sz magis delectabile
ergo aia sepata no potest pati penaz ab
igne corporeo ¶ Pr agens z patiens cõicant
i materia ut d i p° de generatione Sz aia
cu sit i materialis no cõicat i materia
cu igne corporeo ergo aia sepata no pt
pati penam ab igne corporeo ¶ Pr q no
tangit no agit Sz ignis corporeus non
pt tangere aiaz neqz scdm ultima quan
titatis cu aia sit incorporea neqz con
tactu virtutis cu virtus corpis no possit
imprimere in substantiam i corpeam sz magis e
converso nullo igitur mo aia sepata pt
pati ab igne corporeo ¶ Pr dupliciter dicitur
aliqd pati ut sicut subiectum ut lignum patitur
ab igne ut sicut contrariu ut calidum a
frigido sz aia no pt pati ab igne cor
poreo sicut subiectum passionis qz oporteret
q forma ignis fieret i aia z sic sequeretur
q aia calefieret z igniretur q est i possi
bile Similiter no pt dici q aia patiatur ab igne
corporeo ~~destruetur q est impossibile~~ sicut
contrariu a contrario tum qz anime nichil
est contrariu tum qz sequeretur q aia ab igne

corporeo destrueretur quod est impossibile. anima
igitur non potest ab igne corporeo pati. ¶ Praeterea o-
mne agens et patiens oportet esse proportionata
aliqualiter. Sed inter animam et ignem corporeum
non videtur esse aliqua proportio cum sint diversorum
generum. ergo anima non potest pati ab igne corporeo.
¶ Praeterea omne quod patitur movetur. anima non mo-
vetur cum non sit corpus. ergo anima non potest
pati. ¶ Praeterea anima est dignior quam corpus quantum
essentiae quod pati est omnino impossibile. ergo multo
magis animam. ¶ Praeterea Augustinus dicit xii. super
Gen. ad litteram. quod agens est nobilius pa-
tiente. Sed ignis corporeus non est nobilior
anima. ergo ignis non potest agere in animam. ¶ Sed
dicebat quod ignis non agebat virtute propria
et naturali. sed inquantum est instrumentum divine
~~essentiae~~ iustitiae. ¶ Contra. contra sapientis artifi-
cis est uti convenientibus instrumentis ad finem
suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conveniens
instrumentum ad puniendum animam. cum
hoc non conveniat ei ratione suae formae per quam
instrumentum adaptatur ad ~~formam~~ effectum
ut dolabrum ad dolandum et serra ad secan-
dum. Non enim sapienter ageret artifex si serra
uteretur ad dolandum et dolabra ad se-
candum. ergo multo minus deus qui est sa-
pientissimus utitur igne corporeo ut instrumento
ad puniendum animam. ¶ Praeterea deus cum sit
auctor naturae nichil contra naturam facit ut
dicit quedam glossa Rom. xi. Sed contra naturam
est ut corporeum in incorporeum agat. ergo hoc
deus non facit. ¶ Praeterea deus non potest facere quod
contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur
si subtraheretur alicui quod est de essentia eius
puta si homo non esset rationalis sequeretur
quod esset simul homo et non homo. ergo deus
non potest facere quod aliqua res careat eo quod
non est ei essentiale. autem convenit enim ei
inquantum est in materia libet. ergo deus non potest facere
quod anima patiatur ab igne corporeo. ¶ Praeterea
unaquaeque res habet potentiam agendi
quae sibi non competit secundum suam naturam
ergo non potest res aliqua accipere potentiam
agendi quae sibi non competit. sed magis
alteri rei nisi propria natura immutetur in aliquam
naturam sicut aqua non calefacit nisi fuerit
ab igne transmutata. Sed hanc potentiam
in res spirituales non competit naturae ignis
corporei ut ostensum est. Si igitur adeo hoc habet
ut instrumentum divinae iustitiae quod in animam separa-
tam agere possit videtur quod iam non sit ignis
corporeus sed alterius naturae. ¶ Praeterea id quod fit
virtute divina secundum propriam et veram rationem
rei in natura existentis cum enim divina virtute
caecus illuminatur recipit visum secundum
propriam et veram rationem naturalem visus. Si igitur
anima virtute divina patiatur ab igne prout
est instrumentum divinae iustitiae sequitur quod anima

vere patiatur secundum propriam rationem passionis
pati autem dupliciter dicitur. Uno modo secundum
quod pati dicitur recipere tantum sicut intellectus
patitur ab intelligibili. Alio modo prout
abicitur aliquid a substantia patientis sicut cum
lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata
patiatur ab igne corporeo divina virtute
prout ratio passionis consistit in receptione
tantum cum receptum sit in recipiente secundum modum
eius sequeretur quod anima separata recipiat ab
igne corporeo immaterialiter et incorporaliter secundum
modum suum. Talis autem receptio non est ani-
mae punitiva sed perfectiva. ergo hoc non erit ad pe-
nam animae. Similiter etiam natura non potest
pati anima ab igne corporeo prout passio
abicitur a substantia. quia sit substantia animae corrumperetur
ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne
corporeo etiam prout est instrumentum divinae iustitiae
¶ Praeterea nullum instrumentum agit instrumentaliter nisi
exercendo operationem propriam sicut serra agit
instrumentaliter ad perfectionem artis secando. Sed
ignis non potest agere in animam actione propria et
naturali non enim potest calefacere animam. ergo non
potest agere in animam ut instrumentum divinae iustitiae
Sed dicebat quod ignis aliqua actione propria
agit in animam inquantum scilicet detinet eam ut
sibi alligatam. ¶ Sed contra si anima ~~aligat~~
alligatur igni et ab eo detinetur oportet
quod ei aliquo modo uniatur. Non autem unitur
ei ut forma quia sic anima vivificaret ignem
nec unitur ei ut motor quia sic magis pateretur
ignis ab anima quam econverso. Non est autem
alius modus quo substantia incorporea corpori
uniri possit. ergo anima separata non potest alli-
gari ab igne corporeo nec ab eo detineri.
¶ Praeterea id quod est alligatum alicui non potest ab eo
separari. Sed spiritus dampnati separantur aliquando
ab igne corporeo infernali quia demones
dicuntur esse in hoc aere caliginoso animae
etiam dampnatorum in mundo aliquibus appa-
ruerunt non ergo patitur anima ab igne cor-
poreo ut ei alligata. ¶ Praeterea quod alligatur alicui
et detinetur ab eo impeditur per propriam operationem.
Sed propria operatio animae est intel-
ligere. a qua impediri non potest per alligationem
alicuius corporei quia intelligibilia sua inse-
quitur. ut in iii. de anima dicitur. Unde non opor-
tet ut ea extra se querat. ergo anima sepa-
rata non punitur per alligationem ad ignem cor-
poreum. ¶ Praeterea sicut ignis per modum istum
potest detinere animam ita et alia corpora vel
etiam magis inquantum sunt grossiora
et graviora. Si igitur anima non puniretur
nisi per detentionem et alligationem eius pena
non magis deberet soli igni attribui sed ma-
gis aliis corporibus. ¶ Praeterea Augustinus dicit xii. super
Gen. ad litteram quod substantiam inferorum vel infe-
rorum non est credendum esse corporalem sed

spualem · damn⁹ eciā d̄r q ignis infer
m nō est matialis · g° vr q anima non
ab igne corpeo ¶ In̄ sicut Gregorius dicit
in · mor · delinquēs sicuꝰ ad hoc puniᵗ
ad omnis ut corrigatᵗ · ſ; illi qui ſt damp
nati in inferno incorrigibiles sūt · g° nō
debent puniri p ignem corpeū infina
lem ¶ In̄ pene portionāli sūt ſ; aīa
peccauit subdendo ſe corpalib; reb;
paſſiuī g° nō d; p aliqua corpalia
puniri · ſ; magis p ſeparatōm a corpali
bus ¶ P̄ ſicut ex diuina iuſticiā reddūtᵗ
pene pctōrib; ita ꝑmia iuſtis · Cū g°
nō reddantᵗ ꝑmia corpalia iuſtis red
denda ſcptura traduntᵗ · intelliguntᵗ
methace · ſicut d̄r · luc xxii · vt edamus
ꝗ bibam⁹ ꝛc · g° ꝛ pctōrib; nō inſligētᵗ
pene corpales ſ; ſpuales tn̄ ꝗ ea que
de penis corpalib; in ſcptūris dicuntᵗ
erunt methace intelligenda ꝛ ſic aīa
nō patietᵗ ab igne corpeo ¶ Sz contra
idem ignis est quo punientᵗ corpora
dampnatoꝝ ꝛ demones ut pꝫ p illud
q d̄r · mt̄ · xxv · Ite maledicti ignem etn̄
Sz corpa dampnatoꝝ nāturum est q
puniantᵗ igne corpeo · pari g° rōne
anime ſepate igne corporeo puniᵗ
¶ In̄ maius est animaꝝ iuſtificare quā
punire ſ; aliqua corpalia agunt i aīaꝝ
ad iuſtificatōm ipius in ꝑitu sūt diuine
iuſticīa · vt pꝫ i ſacris eccle ¶ Ro̅:
q ciā paſſione anime ab igne multi
aliqui locuti sunt qdaꝫ enī dixiunt
q anime nō patientᵗ penam ab aliq°
igne corpeo · ſ; h afflictō methace in
ſcptūris ignis nomine designatᵗ · Et h
fuit opinio Orig · Sz hec ꝑ tanto nō
vr ſufficiens · Crucia ut Aug⁹ d̄r xxi ·
de ciui · di · ꝙ intelligi igneꝫ eſſe corpeū
quo cruciabuntᵗ corpa dampnatoꝝ
quo etiā igne ꝛ demones ꝛ aīe crucianᵗ
ſcd̄m ſniam dn̄i inductam · Et ideo alijs
viſum fuit q ignis ille corpeus est
ſ; nō ab eo i mediate aīa patitᵗ penaꝫ
Sz ab eius ſimilitudine ſcd̄m ymagina
riam viſione sicut accidit i dormientib;
q ex viſione aliquoꝝ aliqualiᵗ tribu
lati que ſe ꝑpeti vident vᵃciᵗ affliguntᵗ
licꝫ a quib; affliguntᵗ nō ſint vᵃa corpa
corpa · ſ; ſimilitudines corpm · ſ; hec po
ſicio ſtare nō pt̄ q̄ in ſupiorib; e oſū
ſ; potencie ſensitiue partis nis quaꝝ
est vis ymaginaria nō manet i aīa
ſepata · Et ido oportet dicē q ab ipō
corpali igne patitᵗ aīa ſepata · Sed
quō patitᵗ vr difficile aſſignare · qdā
enī dixiunt q aīa ſepata patitᵗ igne
hoc ipō quō videt q tangit Gregorius

i · iiij · dyalo · dicēs · igne corpō pati
aīa quo videt · Sz tn̄ vide ſit ꝑfecto
videntis omnis viſio est delectabilis
in qntū hmōi · vnde michil · in qntum
est viſum est afflictiū · Sz in qntum
apphenditᵗ ut nociui · Et ideo alij di
xiunt q anima videns illū igne et
apphendens ut nociuū ſibi ex hoc affli
gitur · Et tangit Gregorius i · iiij · dyā
dicens · q anima cremari ſe conſpiciat
tn̄ cremaᵗ · Sz tūc conſiderandū restat
vtrū ignis ſcd̄m rei veritatem ſit no
ciuus anime uel non · Et ſi quidem nō
ſit anime nociuus ſcd̄m rei veritatem ſe
quitᵗ q decipiatᵗ i ſua eſtimacōne
qua apphendit ipm ut nociuū · Et h
vr inopinabile pᵃpue qntū ad demo
nes qui acumine intellctus vigent in
reꝝ naturis cognoſcendis · oportꝫ ig°
dicē q ſcd̄m rei veritatem ille ignis cor
peus anime ſit nociuus · vn̄ Gregorius i
iiij · dyal · concludit dicēs · Colligē
ex dictis euāgelicis poſſumus q incendiū
anime nō ſolū videndo ſ; etiā expiendo
patiatᵗ · Ad inveſtigandū g° quō ignis
corpeus anime uel demoni nociuus eſſe
poſſit · Conſiderandū est q nocumentū
alicui nō infertur ſcd̄m q recipit id
quo ꝑficiatᵗ · ſ; ſcd̄m q a ſuo contrario
impeditᵗ · vnde paſſio anime ad ignem
nō est ſcd̄m recepcōm tn̄ · Sicut patitᵗ
intellctus ab intelligibili ꝛ ſenſus a ſen
ſibili · ſ; ſcd̄m aliqd patitᵗ ab alio ꝑ via
contrarietatis et obſtaculi · Hoc aūt con
tingit dupliciᵗ · Impeditᵗ enī aliqd a ſuo
contrario p alteracōm et corrupcōm sicut
lignū ab igne combueritᵗ · aliqd aūt impe
ditᵗ ab aliquo obſtante uel contrariante
contra ſuaꝫ inclinacōm · Sicut naliᵗ
inclinacō lapidū est ut ferantᵗ deorſum
Impeditᵗ aūt ab aliquo obſtante et
vim inferente ut p violenciā quieſcat
uel p violenciā moueatᵗ · Neut aūt
modus paſſionis penalis est in re
cognicōne carente · Nam ibi nō pt̄ eē
dolor et triſticia nō competit rō afflic
cōnis et pene ſ; in hente cognicōm
ex utroqꝫ mō paſſionis conſequitur
afflictō et pena ſ; diuerſimode · Nam
paſſio que est ſcd̄m alteracōm contrario
infert afflictōm et penam ſcd̄m ſen
ſibilem dolorem · sicut cū ſenſibilē
excellens corrūpit armoniam ſenſus
Et ido excellencie ſenſibiliū et ma
xime tangibiliū dolorem ſenſibilem
inferunt · contemperacōnes aūt eoꝝ dele
ctant ꝑpter conueniam ad ſenſū · ſ; ſcd̄a paſ
ſio nō infert penam ſcd̄m dolorem

sensibilem sed secundum interiorem tristiciam
que oritur in homine vel animali ex hoc
quod aliquid interiori aliqua vi apprehenditur
ut repugnans voluntati vel cuicumque
appetitui. Unde ea que sunt contraria
voluntati et appetitui affligunt et
magis interdum quam ea que sunt dolorosa
secundum sensum. preeligit enim aliquis
verberari et grauiter secundum sensum affli
gi quam vituperia sustinere vel aliqua huiusmodi
que voluntati repugnant. Secundum igitur
primum modum passionis anima non potest
pati penam ab igne corporeo. non enim
possibile est quod ab eo alteretur et cor
rumpatur. Et ideo non eo modo ab igne
affligitur ut ex eo dolorem sensibi
lem patiatur. potest autem pati anima ab
igne corporeo secundum modum passionis in
quantum per huiusmodi ignem impeditur a sua
inclinatione vel voluntate quod sic patet.
Anima enim et quelibet incorporalis substantia
in quantum est de sui natura non est obli
gata alicui loco sed transcendit totum
ordinem corporalium quod ergo alligetur
alicui et detineatur ad aliquem locum per
quamdam necessitatem est contra eius naturam
et contrarium appetitui naturali. et hoc dico
non in quantum coniungitur corpori cuius est
forma naturalis in quo aliquam perfectionem
consequitur. Quod autem aliqua spiritualis
substantia alicui corpori obligetur non est ex vir
tute corporis potentis substantiam incorpoream
detinere sed ex virtute alicuius superioris sub
stantie alligantis spiritualem substantiam tali corpori
sicut etiam per artes magicas permissio
ne diuina virtute superiorum demonum ali
qui spiritus rebus alligantur aliquibus
vel anulis vel ymaginibus vel huiusmodi re
bus. Et per hunc modum anime et demones
alligantur virtute diuina in sui penam
igni corporeo. Unde Augustinus dicit xxi de ciuitate
dei. Cur non dicamus quamuis miris ve
ris tamen modis etiam spiritus incorporeos
posse pena corporalis ignis affligi si
spiritus humani etiam ipsi perfecto incorporei
et nunc potuerunt includi corporalibus
membris et tunc corporum suorum vinculis
insolubiliter alligari. ergo demones licet
incorporei corporibus ignibus cruciandi
accipientes ex ignibus penam non dan
tes ignibus vitam. Et sic verum est quod
ignis ille in quantum virtute diuina detinet
aliquam animam alligatam agit in animam
ut instrumentum diuine iusticie in quantum anima
apprehendit illum ignem ut sit sibi
nociuum interiori tristicia affligitur que
quidem maxima est cum considerat se
infimis rebus subdi que nata fuit deo

per fruitionem vniri. Maxima igitur afflictio
erit ex eo quod a deo separabuntur. Secundo vero
ex hoc quod rebus corporalibus subdentur
in infimo et abiectissimo loco. Et per hoc patet
solutio ad septem. Ad viii dicendum quod instrumentum
non agit virtute sua sed virtute principalis
agentis. Et ideo cum ignis agat in animam
ut instrumentum diuine iusticie non est attenden
da dignitas ignis sed diuine iusticie. Ad
ix dicendum quod corpora sunt conueniencia instrumenta
ad puniendum dampnatos conueniens
enim est ut qui suo superiori scilicet deo subdi
noluerunt quod rebus inferioribus subdantur per pe
nam. Ad x dicendum quod deus et si non faciat
contra naturam operatur tamen supra naturam
dum facit quod natura non facit potest. Ad
xi dicendum quod esse in potentia ante corporalem per modum
alterationis anime competit secundum rationem
sue essentie hoc autem modo non patitur diuina
virtute sed sicut dictum est. Ad xii dicendum quod
ignis non agit potentia agendi in animam
ut virtute propria agat sicut ea que naturaliter
agunt sed instrumentaliter tantum. Et ideo non sequitur
quod immutet a sua natura. Ad xiii dicendum
quod neutro istorum modorum anima ab igne cor
poreo patitur sed sicut dictum est. Ad xiiii dicendum
quod ignis corporeus et si non calefaciat animam
habet tamen aliam operationem vel habitudinem
ad animam quia corpora nata sunt habere ad
spiritum ut scilicet eis aliqualiter vniantur. Ad xv
dicendum quod anima non vnitur igni per modum ut
forma quia non dat ei vitam ut Augustinus
dicit. Sed vnitur ei eo modo quo spiritus vnitur
locis corporeis per contactum virtutis quamuis
non sint ipsarum motores. Ad xvi
dicendum quod sicut iam dictum est anima affligitur
ab igne corporeo in quantum apprehendit eum
sibi ut nociuum per modum alligationis et
detentionis. Habet autem apprehensio affli
gere potest etiam cum non est actu alligata ex
hoc solum quod apprehendit se alligationi
deputatam. Et propter hoc dicimus demo
nes secum ferre iehennam quocumque va
dunt. Ad xvii dicendum quod licet anima ex
huiusmodi alligatione non intelligatur ab
intellectuali operatione impediri tamen
quadam naturali libertate qua est ab
soluta ab omni obligatione ad locum cor
poralem. Ad xviii dicendum quod pena gehenne
non solum est animarum sed etiam corporum propter
hoc ponitur ignis maxime pena ge
hennalis quia ignis est maxime corporum
afflictiuus et licet non ipsi tamen et alia
erunt afflictiua. Secundum illud ps. Ignis
sulphur etc. Competit etiam amori in
ordinato qui est peccandi principium
ut sicut celum empireum videtur igni
caritatis ita ignis infernalis videtur

i cordinate capie ¶ Ad xix. dr̄. q̄
Augꝰ hic dixit nō determinando ſ; in
quirendo. lic; hᵒ opinanda expsse
post modū hoc reuocat i xxi. de ci. di.
vl' pt dicā q̄ ſbā inferoꝝ dicat' esse
spūalis qntū ad pximū affligens
q̄ est ignis apphensus ut nociuus
p modū detencōis et alligacōis
¶ Ad xx. dr̄. q̄ Gregꝰ hᶜ introducit p
modū obieccōis quoꝝdā qui crede
bant oms̄ penas que adeo affligunt'
esse purgatorias et nullam esse ppetu
am q̄ quide' ff̄m est i̇nferūt' eni' adō
quedā pene ul' in hac vita ul' post
vitam ad emendacōm ul' purgacōm
cruciā vō ad vltimā dampnacōm
nec tales pene adeo infligunt' eo
q̄ ipe delectetur i penis. ſ; eo q̄ decla
tur i iusticiā sc̄dm quā pena peccantib;
debet' Sic eciā apud homies quedam
pene infligunt' ad correccōm eius qui
punit' Sicut pr̄ flagellat filiū Que
dam aūt ad finalem cōdempnacōm si
cut cū iudex suspendit latronē ¶ Ad
xxi. dr̄. q̄ pene sunt pcontrariū qntū
ad intencōm peccantis nam peccans
intendit ppriē satisfacē voluntati pe
na aūt est cōtraria voluntati ipius
Sꝫ qnq̄ ex sapiā diuina pcedit. ut illud
i quo querit aliquis suā voluntatē
impleri i contrariū ei ūtat' Et sic dr̄
libᵒ Sap. p que peccat quis p hec ꝫ tor
quetur. vnde q̄ aīa peccat corpali
bus adiuuā sapiām ptinet ut per
corpalia puniat' ¶ Ad xxii. dr̄. q̄ aīa
pinnat' p hoc q̄ fruit' eo q̄ sup se est
puitur p h' q̄ subdit' eciā hijs que sᵗ
infra ipām. Et ideo pinna aīaꝝ non
sunt coīut' intelligenda nisi spūalit'
pene aūt intelligi possunt corpalit'

Explicāt q̄ōnes de aīa Incipiūt
questiones de ūtutib; i coīuni Et
p'mo qritur vtr̄ ūtutes sint hitꝰ

Questio est de ūtutib; i coīm
Et p'mo querit'. vtrū ūtutes
sint habitus Et vr̄ q̄ non
ſ; magis actus. Augꝰ eni' dr̄ i libro
retrac. Ex bonis vsus. libi. arbitri
est virtus Sꝫ vsus liberi arbitri est
actus. gᵒ ūtus est actus ¶ p' primū
nō debetur alicui nisi rōne actus. de
betur aūt omi' hn̄ti ūtutē qncumq;
i caritate decedat ad btitudinē puē
niet. gᵒ ūtus est initium. initiū aūt
est actus. gᵒ ūty est actus ¶ p' qnto
aliqd est i nobis deo similius tanto
est melius Sꝫ maxime deo similam'
sc̄dm q̄ sumus i actu qui est actus puꝰ
Pᵒ actus est optimū eoꝝ que sūt in
nobis Sꝫ ūtutes sunt maxime bona
que i nobis sūt. vt Augꝰ dr̄ i li°. de li.
ar°. gᵒ ūtutes sunt actus ¶ p' pfecō
vie videt pfeccōm patrie Sꝫ pfecō pa
trie est actus. s. felicitatis que i actu
consistit sc̄dm ph'm. gᵒ et pfecō. s. ūty
actus est ¶ p' cōtraria sūt que i eodem
gn̄e ponunt' et mutuo se expellunt
Sꝫ actus pcti expellit ūtutē rōne opa
cōis quā h; ad ipam gᵒ ūtus est i
gn̄e actus ¶ p' ph'us dicit i i. de celo
ꝫ mūdo. q̄ ūtus est vltimū de potētia
vltimū potencie est actus. gᵒ virty
est actus ¶ p' ps rōnalis est nobi
lior et pfecōr quā pars sensitiua Sꝫ vis
sensitiua h; suam opacōm nullo habitu
ul' qualitate mediāte. gᵒ nec i parte in
tellectiua oportet ponē hītus quibus
mediantib; ps intellāua pficiāt opa
cōm h; ¶ p' ph'us dicit i vii°. ph'c. q̄
virtus est dispositō pfci ad optimū
optimū aūt est actus. dispositō aūt
est eiusdem gn̄is cū eo ad q̄ disponit
gᵒ ūtus est actus ¶ p' Augꝰ dr̄ i li°. de
morib; Eccl'ie. virtus aūt est ordo amo
ris. ordo aūt ut ipe dicit i xix. de ci. di.
est pariū dispariūq; sua cuiq; tribuēs
loca dispositō virtus. gᵒ est dispositō
nō hītus ¶ p' hītus est qualitas dif
ficile mobilis Sꝫ virtus est facile mo
bilis. q̄ p vnū actū pcti mortalis a
mittit'. gᵒ virtus nō est habitus ¶ p'
si hītibus aliquib; indigemus q̄' sint
ūtutes. aut indigemus ad opacōnes
nāles. aut meritorias que sunt cōi
supnāles nō aūt ad nāles q̄ tunc
et quelibet natura eciā insensibilis
possit suā opacōm pficē absq; hītu
Multo fortius hoc potit rōnalis nā
Similit' nᶜ ad opacōnes meritorias.
q̄ has deus i nobis opatur. p h' ii.
Deus opatur i nobis velle et pficē
ꝛc. gᵒ nullo mō ūtutes sunt habity
¶ p' omē agens sc̄dm formā sp agit
sc̄dm exigentiā illius forme Sicut
calidū agit semp calefaciendo Si gᵒ
i mente sit aliqua hītualis forma q̄
virty dicat' oportebit q̄ hn̄s ūtutē
sc̄dm ūtutē operetur q̄ est ff̄m q̄ sit
quel; hn̄s virtutē est eciā confirma
tus. gᵒ ūtutes nō sunt hītus ¶ p' ha
bitus ad hoc i sunt potenciys ut tribu
ant eis facilitatē opandi. ſ; ad actus
ūtutū nō indigemꝰ aliquo facilita
tem faciente ut vr̄ cōsistunt eni' pn̄
cipalr' i eleccōne ꝫ voluntate Nichil
aūt est facilius q̄ q̄ est i voluntate

constitutu. go vtutes no sunt hitus
¶ Pr effectus no est nobilior qz sua ca
si vtus est hitus erit causa actus
qui est hitu nobilior. go no vr qz ons qz
vtus sit hitus ¶ Pr medium et extrema sut
eiusdem generis sz vtus moralis est mediu
inter passiones. passiones aut sut de
genere menarum actuu ¶ Pr qz vtus
sedm Augum est bona qualitas mentis
no aut pt esse i aliqua spe nisi i pma
que est hitus ¶ Pr phus dicit i ijo. Eth
qz vtus est hitus electiuus. ul i me te
i mente existens ¶ Pr vtutes st i dormi
entibus qz no amittunt pp ctm morta
le no aut ieus sut actus vtutu qz non hnt
vsum liberi arbitrij. go vtutes no sut
actus ¶ Rno dr qz vtus sedm sui nois
rom potentie complemetu designat
Vnde etia vis dr sedm qz res aliqua
ppriatem completam qz hz pt sequi
suu impetu ul motu vtus em sedm suu
nome ptatis perfectom demonstrat
Vn phus i po de celo et mu. qz vtus est vl
timu i re de potentia qz vo pd ad actu
dicit cplemtu potentie attendit pe
nes hoc qz copletam gnatom suscipit
qz vo opacio est finis opantis ut ons
res sedm phm i po de celo et mu. sut ppt
suam opacom sicut ppt fine pximu vnu
qz qz em est bonu sedm qz hz copletum
ordine ad suu fine. Unde est qz vtus hois
facit hntem et opus eius bonu reddit
vt dr i ijo Eth. Et phus etia modum
pz qz e dispositio pfecti ad optimu vt
dr vij metha et hec oia cuenit vtuti cuius
cuiqz rei nam vtus equi est que facit
ipm bonu et opus ipius Similr vtus
lapidis ul hois ul cuiuscuqz alte
Sedm aut diuersa cdicom pote diuersus
est modus complexionis ipius Est
em aliqua potentia tm agens ~~no indi
get adhoc~~ aliqua tm acta ul mota alia
vo agens et acta. potentia igit que e
tm agens no indiget adhoc qz sit pn
cipiu actus aliquo inducto Vnde vtus
talis potentie nichil est aliud qz ipa
potentia. talis aut potentia est diuina
intellectus agentis potentie nales Vn
hay pote vtutes no st aliqui hitus sz
i seipis ipe potentie complete Ille vo
potentie st tm acte que no agut nisi
ab alijs mote n° est i eis age ul non
age. sz sedm impetu vtutis mouentis
agunt Et tales sut vires sensitiue sm
se consideratie Vn i vij. Eth. dr qz sensus
nullius actus est pncipiu. hee poten
tie pficiut ad suos actus p aliquid sup indu
ctum qz tn no est i eis sicut aliqua forma

manens i subo sz solu p modu passionis
sicut spes i pupilla Vnde n° hay pote
vtutes sut hitus sz magis ipe potentie
sedm qz sut actu passe a suis passiuis
Potentie vo ille sut agentes et acte que
ita mouent a suis actiuis qz tame p eas
no determinant ad vnu sz i eis est agere
ul no age sicut vires aliquo mo ronales
Et hec potentie complent ad agen
du p aliqd sup inductu qz no est i eis p
modu passionis tm sz p modu quiescen
tis et manentis i subo Ita tame qz p eas no
de necitate potentia ad vnu cogat qz sic
potentia no esset dna sui actus. hay
potentiay vtutes no st ipe potentie ne
qz passiones sicut est in sensitiuis po
tentijs neqz qualitates de necitate agen
tes sicut sunt qualitates passibiles
rey naliu sz sut hitus sedm quos pt
quis age cu voluit. vt dr Com. i iij de
aia. Et Augus i lio de bono cniugali dicit
qz hitus est quo quis agit cu tpus affuit
Sic go pz qz vtutes sunt hitus et qualit
hitus distant a sua et tria spe qualitatis
qualit aut et quare differat i pmptu e
nam figura no dicit ordine ad actum
cuitum ipse est. Et hitus etia pt patere qd
hitibus vtutu ad tria indigemus pmo
ut sit firmitas i sua opacone. ea em que
ex sola opacone dependent facile imm
tant nisi sedm aliqua inclinacom habi
tualem sunt stabilita Scdo ut opacio
pfca in pmptu heatur nichil em poten
cia ronalis p hitum aliquomo incline
tur ad vnu oporteb semp cu nte sut
opari i pcede inquisicom de ope. sicut pz
de eo qui vult considerare no dum habens
scie hitum Et qui vult sedm vtutem age
hitu vtutis carens. Vn phus dr i ijo Eth
qz repentina sunt hitum Tertio ut delec
tabilr pfca opacio compleat qd quide fit
p hitum qui cu sit p modu cuisdem nature
opacom sibi ppriam et cnalem reddit et
p cns delectabile nam cuenientia est dele
ctacionis causa. Vnde phus i ijo Eth
ponit signu hitus delectacom i ope existe
¶ Ad pmu go dr qz sicut ptas ista vtu
te vtus accipit duplr Vno mo malit
put dicimus id qz possimus ee mat pote
Et sic Augus bonu vsum liberi arbitrij dr
esse vtute Alio mo essentialr Et sic neqz
potentia neqz vtus est actus ¶ Ad scdm
dr qz meritu duplr accipit Vno mo pp
rie et sic nichil aliud est qz facere aliqua actom
Vnde aliqs sibi iuste acquirat mercedem
dem Alio mo i ppe et sic quelz condicio q
facit hominem aliquo dignu. i meritu dicat
vt si dicamus qz spes p pam meruit impu

quia digna in premio sunt. Premium ergo est merito debetur quodammodo ex equalitate iusticie per quam aliquis redditur ydoneus ad premium et sic debetur parvulis baptisatis. Et iterum debetur merito actuali et sic non debetur virtuti sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis inquantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet quo regenerantur. Ad tercium dicendum quod Augustinus dicit virtutes esse maxima bona non simpliciter sed in genere sicut et ignis dicitur subtilissimum corporum. Unde non sequitur quod nichil sit in nobis melius virtutibus materialiter loquendo sed quod sint de numero eorum que sunt maxime bona secundum genus suum. Ad iiii dicendum quod sicut in via perfectio habitualis que est virtus et perfectio actualis que est virtutis actus ita etiam in patria ipsa felicitas est perfectio actualis procedens ex aliquo habitu consummato. Unde etiam philosophus dicit in i Ethicorum quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam. Ad v dicendum quod actus vitiosus directe tollit per modum contrarietatis actum virtutis; ipsum vero virtutis habitum tollit quasi per accidens inquantum separat a causa virtutis infuse scilicet deo. Ysaie lix: peccata vestra diviserunt inter vos et deum vestrum. Et propter hoc virtutes acquisite per unum actum vitiosum non tolluntur. Ad vi dicendum quod illa diffinitio philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest quod est ultimum inter ea in que potest sicut virtus eius qui potest ferre centum libras est in eo inquantum potest centum libras non inquantum ferre sexaginta. Alio modo potest intelligi exemplariter et sic virtus dicitur ultimum potentie quia designat potentie complementum sive id per quod potentia completur sit aliud a potentia sive non. Ad vii dicendum quod non est similis ratio de potentiis sensitivis et rationalibus ut dictum est. Ad viii dicendum quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud quod est terminus motus. Aut habet quandoque terminum in eodem genere sicut motus alterationis est qualitas. Unde dispositio adhuc terminum semper est eiusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis sicut alterationis terminus est forma substantialis et sic dispositio non est semper eiusdem generis cum eo ad quod disponit sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis. Ad ix dicendum quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo prout materia disponitur ad forme receptionem sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo prout aliquid agens disponitur ad agendum sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dicitur dispositio ipsa ordinatio aliquorum ad invicem. Et hoc modo ab Augustino dispositio sumitur non contra habitum dividitur

primo modo ipsa vero virtus dispositio est. Ad decimum dicendum quod nulla res est adeo stabilis que non statim esse desinat sua causa desinente. Unde non est mirum si desinente conversione ad deum per peccatum mortale desinat virtus infusa. Nec hoc repugnat sue immobilitati que intelligi non potest nisi sua causa manente. Ad xi dicendum quod ad utrasque operationes habitu indigemus ad naturales quidem tribus rationibus supra positis, ad meritorias autem insuper ut naturalis potentia elevetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec tamen removetur ex hoc quod deus in nobis operatur quin ita agat in nobis quod etiam nos agimus. Unde habitu indigemus quo sufficienter agere possimus. Ad xii dicendum quod omnis forma recipitur in alio supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentie ut in opposita possit et ut sit domina sui actus. Unde numquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum sed potest agere vel non agere. Ad xiii dicendum quod illa que in sola electione consistunt facile est quod qualitercumque fiant, sed quod debito modo fiant scilicet expedite firmiter et delectabiliter hoc non est facile. Unde ad hoc habitibus virtutum indigemus. Ad xiiii dicendum quod omnis motus animalium vel hominum qui de novo incipiunt sunt ab aliquo motore moto et dependent ab aliquo priori actu exeunte. Et sic habitus dum est actum non eliciat nisi ab aliquo agente excitatus. Ad xv dicendum quod virtus est medium inter passiones non quasi aliqua passio media sed actio que in passionibus medium constituit.

Utrum diffinitio virtutis quam Augustinus ponit sit conveniens

Secundo queritur utrum diffinitio virtutis quam Augustinus ponit sit conveniens scilicet virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur qua nemo male utitur quam deus in nobis sine nobis operatur. Et videtur quod sit inconveniens. Virtus enim est bonitas quedam. Ergo ipsa est bona aut ergo sua bonitate aut alia. Procedetur in infinitum si sic ipsa. Ergo virtus est bonitas prima quia sola bonitas prima est bona per se ipsam. Preterea illud quod est commune omni enti non oportet poni in diffinitione alicuius sed ens est genus omni enti. Ergo non oportet poni in diffinitione virtutis. Preterea sicut bonum est in moralibus ita et in naturalibus sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in diffinitione virtutis debet poni bona quasi differentia specifica ipsius virtutis. Preterea differentia non includitur in ratione generis sed bonum includitur in ratione qualitatis sicut et ens. Ergo non debet addi in diffinitione virtutis ut dicatur virtus est bo-

hic in vi defectus

q. iii. etc. ¶ Praeterea malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquid speciem sit privatio. ergo nec bonum. ergo non debet poni in diffinitione virtutis tamquam differentia constitutiva. ¶ Praeterea bonum est in pluribus quam qualitatibus. ergo plus non differt una qualitas quam alia ergo non debet poni in diffinitione virtutis bonum sicut differentia qualitatis vel virtutis ¶ Praeterea ex duobus actibus nichil fit sed bonum praedicatur quedam et qualitas similiter. ergo male dicitur quod virtus sit bona qualitas ¶ Praeterea quod praedicatur in abstracto non praedicatur in concreto. sicut albedo est color non tamen colorata. Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. ergo non praedicabitur in concreto. ergo non bene dicitur virtus est bona qualitas ¶ Praeterea nulla differentia praedicatur in abstracto de specie. unde dicit Avicenna quod homo non est rationabilitas sed rationale Sed virtus est bonitas. ergo bonitas non est differentia virtutis. ergo non bene dicitur virtus est bona qualitas ¶ Praeterea malum moris idem est quod vitium. ergo bonum moris idem est quod virtus ergo bonum non debet poni in diffinitione virtutis quia sit idem diffinitum sibi ipsi ¶ Praeterea mens mens ad intellectum pertinet Sed virtus magis respicit affectum. ergo male dicitur quod virtus sit bona qualitas mentis ¶ Praeterea secundum Augustinum mens nominat superiorem partem anime. sed alique virtutes sunt in inferioribus potentiis. ergo male ponitur in diffinitione bona qualitas mentis ¶ Praeterea subiectum virtutis nominat potentiam non essentiam. sed mens videtur nominare essentiam anime. quia dicit Augustinus quod in mente est intelligentia memoria et voluntas. ergo non debet poni mens in diffinitione virtutis ¶ Praeterea illud quod est proprium speciei non debet poni in diffinitione generis Sed rectitudo est proprium iustitie. ergo non debet poni rectitudo in diffinitione virtutis ut dicitur bona qualitas mentis qua recte vivitur ¶ Praeterea vivere viventibus est esse sed virtus non perficit ad esse sed ad opera ergo male dicitur qua recte vivitur ¶ Praeterea cuicumque servit de aliqua re male utitur ea. sed virtutibus aliquis servit ergo virtutibus aliquis male utitur ¶ Praeterea in libro de libero arbitrio dicit quod solum maximis bonis nullus male utitur. sed virtus non est de maximis bonis quia maxima bona sunt que propter se appetuntur quod non convenit virtutibus. tamen propter aliud appetuntur quia propter felicitatem ergo male ponitur quia nullus male utitur ¶ Praeterea ab eodem aliquid generatur et nutritur et augetur Sed virtutes partes in nobis nutriuntur et augentur quia diminutio contrariorum est augmentum virtutis. ergo partes in nobis generantur. ergo male ponitur in diffinitione qua deus in nobis sine nobis operatur ¶ Praeterea removens prohibens ponitur movens in causa Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. ergo est quodammodo causa. ergo non bene ponitur quod sine nobis deus virtutem operatur ¶ Praeterea Augustinus dicit qui creavit te sine te non iustificabit te sine te. ergo etc. ¶ Praeterea ista diffinitio convenit gratie ut videtur. Sed virtus et gratia non sunt unum et idem. ergo non bene diffinitur per hanc diffinitionem virtus ¶ Respondeo dicendum quod ista diffinitio complectitur diffinitionem virtutis et si ultima particula obmittatur convenit omni virtuti humane Sicut dictum est virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum Actus autem perfectus est finis potentie vel operantis Unde virtus facit et potentiam bonam et operantem ut prius dictum est. Et ideo in diffinitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentie vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus non potest esse completum [?] est de se principium perfectum boni actus quod est perfectio potentie oportet quod ita sit principium boni actus sed nullo modo mali. propter quod philosophus dicit in vi. Ethicorum. Quod opinio que potest esse vera et falsa non est virtus. sed scientia que non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur qua recte vivitur Secundum in hoc quod dicitur quia nemo male utitur. Secundum vero quod virtus facit subiectum bonum tria sunt ibi consideranda subiectum ipsum. Subiectum determinatur cum dicitur mentis quia virtus humana non potest esse eo quod est hominis nisi in eo quod est homo perfectio vero designatur in hoc quod dicitur bonum. quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem habendi designatur in hoc quod dicitur qualitas. virtus quia non inest per modum passionis. sed per modum habitus ut supra dictum est. Hec autem omnia conveniunt tam virtuti morali quam intellectuali quam theologice quam acquisite quam infuse. Hoc vero quod Augustinus addit. quam in nobis sine nobis deus operatur convenit soli virtuti infuse ¶ Ad primum ergo dicendum quod accidentia sicut non dicuntur entia quia subsistant. sed quia aliquid est eis. ita virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona. sed qua aliquid sit bonum. unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate ¶ Ad secundum dicendum quod bonum quod convertitur cum ente non ponitur hic in diffinitione virtutis. sed bonum quod determinatur ad actum moralem ¶ Ad tertium dicendum quod sicut actiones diversificantur secundum formam agentis. ut calefacere et infrigidare. bonum autem et malum sunt quasi per formam secundum voluntatem. quia semper agens imprimit formam suam in patientes et movens in moto et

ideo actus morales quorum principium est voluntas diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem moralium operationum non est finis sed forma. Et ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum et malum sed in moralibus sic. Ad iiii. dicendum quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis. Et ideo ratio non est ad propositum. Ad v. dicendum quod mali non constituunt speciem ratione privationis sed ratione cause quod privationi non substernitur quae non compatitur secum rationem boni. Et hoc ex hoc quod constituit. Ad vi. dicendum quod obiectio illa procedit de bono nature non de bono moris quod ponitur in diffinitione virtutis. Ad vii. dicendum quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem ut ex dictis patet. Ipsa virtus per essentiam suam est qualitas bona. Unde per hoc quod bona est qualitas non dicit diversos actus sed unum. Ad viii. dicendum quod istud fallit in transcendentibus que circumeunt omne ens. Nam entitas est ens et bonitas bona et unitas una. Non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est quia quicquid cadit in intellectu oportet quod cadat sub ratione entis et per consequens sub ratione boni et unius. Unde entitas et bonitas et unitas non possunt intelligi nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona et unitas una.

Utrum potentia anime possit esse virtutis subiectum

Tertio queritur utrum potentia anime possit esse virtutis subiectum. Et videtur quod non. Primo quia secundum Augustinum virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam anime sed secundum essentiam. Ergo potentia anime non est virtutis subiectum. Praeterea nobilius est esse gratie quam nature. Esse autem nature est per essentiam anime que est nobilior suis potentiis utpote earum principium. Ergo esse gratie quod est per virtutes non est per potentias, et sic potentia non est virtutis subiectum. Praeterea accidentis subiectum esse non potest. Sed potentia anime est de genere accidentis; potentia enim et impotentia naturalis pertinet ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia anime non potest esse virtutis subiectum. Praeterea si aliqua potentia anime est virtutis subiectum et quelibet, tamen quelibet potentia et vis anime vitiis repugnem contra que virtutes ordinantur. Sed non quelibet potentia anime potest esse virtutis subiectum ut post patebit. Ergo virtutis subiectum potentia anime esse non potest. Praeterea principia activa in naturis aliorum accidentium subiecta non sunt ut calor et frigus. Sed potentie anime sunt quedam activa principia; sunt enim principia operationum anime. Ergo aliorum accidentium subiecta esse non possunt. Praeterea anima subiectum est potentie. Si ergo potentia est subiectum alterius ~~virtutis~~ accidentis, pari ratione illud accidens erit subiectum alterius accidentis et ita abitur in infinitum quod est inconveniens. Non ergo potentia anime est subiectum virtutis. Praeterea in libro praedicamentorum dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia anime quedam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus enim in prima specie qualitatis est. Ergo potentia anime non potest esse subiectum virtutis. Sed contra anima est, actio eius est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum anime. Ergo et ipse virtutes. Praeterea Philosophus dicit in i. Ethicorum quod virtutes intellectuales sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quasdam potentias anime. Ergo potentie anime sunt subiecta virtutum. Responsio. Dicendum quod subiectum triplicem comparationem habet ad accidens. Uno modo sicut praebens sustentamentum; nam accidens per se non subsistit sed fulcitur per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subicitur sicut quedam potentia activo, unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum; nam principia subiecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primam comparationem unum accidens alicuius subiectum esse non potest; nam cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum praebere nisi fortasse dicatur quod in quantum est a subiecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad alia duo unum accidens se habet ad aliud per modum subiecti. Nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut dyaphanum ad lucem et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius ut humor saporis. Et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subiectum; non quod accidens possit alterius accidentis sustentamentum praebere, sed quia subiectum est recte per unum accidens aliud recipit. Et per hunc modum dicitur potentia anime esse habitus subiectum. Nam habitus ad potentiam anime comparatur ut actus ad potentiam, cum potentia sit indeterminata, communiter est de se, et per habitum determinatur ad hoc vel ad illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est potentias esse virtutum subiecta, quia virtutes anime inest per potentias mediate. Ad primum ergo dicendum quod vivere in diffinitione virtutis positum ad actionem pertinet ut supra dictum est. Ad secundum dicendum quod esse spirituale non est per virtutes sed per gratiam, nam gratia est principium spiritualiter essendi. Ad tertium dicendum quod potentia non est per se subiectum sed in quantum est per animam sustentata. Ad quartum dicendum quod nunc loquimur de virtutibus humanis. Et ideo in illis potentiis que nullo modo possunt esse humane, ad quas in nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires anime vegetabilis, non possunt esse subiecta

virtutum. Omnis autem impugnatio que ex his viribus provenit sit mediante appetitu sensitivo ad quem pertingit imperium rationis ut possit dici humanus et virtutis humane subiectum. ¶ Ad quintum dicendum quod iste potentias anime non sunt active nisi intellectus agens vires anime vegetabilis que non sunt aliquorum habituum subiectum. Alie autem potentie anime sunt passive principia tamen actionum anime existens secundum quod sunt motores suis actuus. ¶ Ad sextum dicendum quod non oportet in infinitum abire quia provenitur ad aliquid actus quod non est in potentia respectu alterius accidentis. ¶ Ad septimum dicendum quod qualitatis non dicitur de qualitatis. ita quod ipse sit qualitas qualitatis secundum quod in proposito non accidit ut supra dictum est. **Utrum irascibilis et concupiscibilis esse subiectum virtutis et cetera.**

Quarto queritur utrum irascibilis et concupiscibilis possit esse subiectum virtutis. Et probatur quod non. quia contraria nata sunt fieri circa idem. virtutis autem contrarium est peccatum mortale quod non potest esse in sensualitate cuius partes sunt irascibilis et concupiscibilis. ergo irascibilis et concupiscibilis subiectum virtutis esse non possunt. ¶ Preterea eiusdem potentie est habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio secundum philosophum in libro Ethicorum. que non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili. ¶ Preterea nullum corruptibile est subiectum perpetui. Unde Augustinus probat animam esse perpetuam quia est subiectum veritatis que est perpetua. Sed irascibilis et concupiscibilis sicut et cetere potentie sensitive non remanent post corpus ut quibusdam videtur. virtutes autem manent. Nam iustitia est perpetua et immortalis ut dicitur Sap. i. quod pari ratione de omnibus dici potest. ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subiecta esse non possunt. ¶ Preterea irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale. Si igitur virtutes sunt in irascibili et concupiscibili sunt in organo corporali. ergo possunt apprehendi per ymaginem vel fantasiam et sic non sunt sola mente perceptibiles. ut Augustinus dicit de iustitia quod est rectitudo sola mente perceptibilis. Sed dicebat quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur rationem participare in quantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti substantiam prebere cum non sit quid subsistens. ergo nec in quantum rationem participant possunt irascibilis et concupiscibilis esse virtutum subiectum. ¶ Preterea sicut irascibilis et concupiscibilis que pertinent ad sensibilem appetitum sumuntur. ita et apprehensive et sensitive. Sed in nulla apprehensiva vel sensitiva potest

sensitiva esse virtus. ergo nec in irascibili et concupiscibili. ¶ Preterea si ordo rationis potest imprimi in irascibili et concupiscibili potissimum rebellio sensualitatis que habet duas vires continet ad rationem. Sed rebellio predicta infinita cum sensualitas sit virtus finita et virtutis finite non possit esse actio infinita. ergo potest totaliter tolli predicta rebellio. Omne enim finitum consumitur multotiens ablato quodam ut patet per philosophum in primo physicorum. Et sic sensualitatis inhabitatio possit totaliter tolli quod est impossibile. Sed dicebat quod deus qui virtutem infundit possit totaliter predictam rebellionem auferre. Sed ex parte nostra est quod non totaliter auffertur. ¶ Sed contra est quod homo est id quod est in quantum rationalis est. cum ex hoc speciem sortiatur. quanto ergo id quod est in homine magis rationi subicitur tanto magis competit humane nature. Maxime autem subicerentur inferiores vires anime rationi si predicta rebellio totaliter tolleretur. ergo hoc esset maxime competens humane nature. et ita ex parte nostra non est impedimentum quin predicta rebellio totaliter tollatur. ¶ Preterea ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur. perfectio enim iustitie in hoc consistit quod ut psalmus dicit. declina a malo et fac bonum. Sed ad irascibilem pertinet detestari malum. ut dicitur in libro de spiritu et anima. ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus. ¶ Preterea in eodem libro dicitur quod in ratione est desiderium virtutum. in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis et virtus cum quelibet res suam perfectionem desideret. ergo omnis virtus est in ratione et non in irascibili et concupiscibili. ¶ Preterea in nulla potentia potest esse habitus que agitur tantum et non agit. quia habitus est quo quis agit cum voluerit. ut dicit Commentator in iii. de anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt sed aguntur. ut dicitur in vi. Ethicorum. Sensus nullius actus dominus est. ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili que sunt nobis et brutis communes. virtus autem est in hominibus tantum sicut et ratio. ergo omnis virtus est in ratione non autem in irascibili et concupiscibili. ¶ Preterea Augustinus dicit. glossa. bona est lex que dum concupiscentiam prohibet omne malum prohibet. ergo omnia vitia ad concupiscibilem pertinent. cuius est concupiscentia. Sed in eodem sunt virtutes et vitia. ergo virtutes non sunt in irascibili sed in concupiscibili ad minus. ¶ Sed contra quod philosophus dicit de temperantia et fortitudine quod sunt irrationabilium partium. partes autem irrationabiles sensibilis appetitus sunt irascibilis et concupiscibilis. ut habetur in iii de anima. ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes. ¶ Preterea peccatum veniale est dispositio ad mortale

¶ Preterea perpetuum secundum quod proficiunt per se passioni virtutis ab perfectius rationem non autem irascibili et concupiscibili.

perfectio autem et dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili et concupiscibili, primus enim motus est actus sensualitatis in qua peccatum veniale ponitur in glossa ad Rom. VII, quare et peccatum mortale ibi esse potest, et sic etiam virtus quae est peccato mortali contraria. ¶ Praeterea medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones, sicut fortitudo inter timorem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis. Cum igitur huiusmodi passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur quod etiam in eisdem sit virtus. ¶ Respondeo dicendum quod circa quaestionem istam partim ab omnibus convenitur et partim opiniones sibi invicem repugnant. Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili et fortitudinem in irascibili. Sed in hoc est differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem duplicem. Ponunt enim concupiscibilem et irascibilem esse in superiori parte animae et etiam in inferiori. Dicunt enim quod irascibilis et concupiscibilis quae sunt in inferiori parte animae cum ad cognitivum rationalem pertineant possunt esse subiectum virtutis. Non autem illae quae sunt in superiori parte ad naturam sensualem vel brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quaestione discussum est, utrum scilicet in superiori parte animae possint distingui duae vires quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis proprie loquendo. Sed quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quae sunt in inferiori appetitu secundum philosophum oportet ponere esse aliquas virtutes. Unde etiam alii dicunt quod quidem sic patet. Cum enim virtus ut supra dictum est nominet quoddam potentiae complementum, potentia autem ad actum respiciat, oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quae est principium actus humani. Actus autem humani dicuntur non qui quocumque modo in homine vel per hominem exercentur, cum quibusdam etiam plantae vel bruta communicant, sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus, non autem illi quorum homo dominus non est, licet in homine fiant ut digerere et augeri et alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cuius homo dominus est, est ponere virtutem humanam. Sciendum tamen est quod huiusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum quod est primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus, et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est quod movens motum sicut appetitus sensibilis qui et movetur ab appetitu superiori inquantum rationi obedit, et iterum movet membra exteriora per suum imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membra ~~[struck through]~~ exterius. Tamen autem utrumque, scilicet et membra exteriora et appetitus inferior a superiori parte animae moveantur, tamen aliter et aliter. Nam membra exteriora ad nutum obediunt superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem nisi sit impedimentum aliquod, ut patet in manu et pede. Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum sed in aliquo repugnat. Unde Aristoteles dicit in politica sua quod anima dominatur corpori despotico principatu sicut dominus servo, qui non facultatem habet resistendi in aliquo imperio domini. Ratio vero dominatur inferioribus partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis. In membris igitur exterioribus non est necessarium aliquid ad perfectum actum humanum nisi naturalis eius dispositio per quam natum est moveri a ratione. Sed in appetitu inferiori qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo ad operationem aliquam ratio imperat absque absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam quantumcumque perfectio assit superiori principio. Et ideo si appetitus inferior non est in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio quae est appetitus inferioris sicut primi principii non est in bonitate perfecta. Esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus, ex quo quaedam tristitia consequitur appetitui inferiori per quandam violentiam a superiori motu, sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias quas tamen non sequitur ratione prohibente. Cum igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio vel perfectio per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi. Et hanc virtutem vocamus. Quaecumque igitur aliqua virtus est circa illa quae proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata, mansuetudo circa iras, talis virtus dicitur esse in irascibili sicut in subiecto. Quae autem est circa ea quae sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subiecto, sicut castitas quae est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinentia quae

sunt circa delectationes ciborum et potuum.

¶ Ad primum ergo dicendum quod licet virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt, scilicet secundum actum et secundum habitum. Sicut autem actus concupiscibilis et irascibilis secundum se considerati non est peccatum mortale, contrahit tamen rationem peccati mortalis quando ratione mota vel consentiente tendunt in contrarium legis divine; ita actus eorundem secundum se accepti non possunt esse virtutis, sed solum quando attingunt ad sequendum imperium rationis; et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem et concupiscibilem. Unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt. Hoc tamen interest, quod sicut peccati actus consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sit contra rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis. Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam prime cause, et eadem ratione virtus concupiscibili et irascibili.

¶ Ad secundum dicendum quod sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis et concupiscibilis tantum sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non igitur propter hoc dicitur esse virtus in irascibili et concupiscibili quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed quia per virtutis habitum ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur, in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequitur ordinem rationis.

¶ Ad tertium dicendum quod supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneat actu in anima separata, manet tamen in ea sicut in radice. Nam essentia anime est radix potentiarum. Et similiter virtutes que ascribuntur irascibili et concupiscibili manent in ratione sicut in radice. Ratio enim est radix omnium virtutum, ut postea ostendetur.

¶ Ad quartum dicendum quod in formis inveniuntur quidam gradus. Sunt enim quedam forme et virtutes totaliter ad materiam depresse, quarum omnis actio est agens materiale, ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde eius operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent; quod enim organo corporali utantur ostendit corporalis transmutatio que eorum actibus adiungitur; quod vero sint aliquo modo a materia elevate ostenditur per hoc quod per imperium moventur et obediunt rationi; et sic in eis possunt esse virtutes, in quantum elevate sunt a materia et rationi obediunt.

¶ Ad quintum dicendum quod ordo rationis quo irascibilis et concupiscibilis participant non sit aliquo modo subsistens, nec per se esse subiectum potest; esse tamen quo aliquid sit subiectum.

¶ Ad sextum dicendum quod virtutes sensitive cognitive sunt naturaliter priores ratione, cum ab eis ratio accipiat; appetitive autem sequuntur naturaliter ordinem rationis, quia naturaliter appetitus inferior superiori obediat. Et ideo non est simile.

¶ Ad septimum dicendum quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum quandoque rationi repugnet, licet hoc possit fieri divina virtute que potens est etiam naturas immutare; nichilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio in quantum predicte vires assuefiunt ut rationi subdantur. Ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet, scilicet ex dominio rationis super eas, ex se ipsis autem retineant aliquid de motibus propriis qui quandoque sunt contrarii rationi.

¶ Ad octavum dicendum quod licet in homine principium sit quod est rationis, tamen ad integritatem humane nature requiritur non solum ratio sed inferiores anime vires et ipsum corpus. Et ideo ad conditionem humane nature sibi relicte pertinet ut in inferioribus anime viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires anime proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentie et glorie, cum ex unitione ad deum ratio sortitur virtutem totaliter sub se inferiores vires continendi.

¶ Ad nonum dicendum quod detestari malum secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur non solum importat declinationem a malo, sed quendam motum irascibilis ad mali destructionem. Sicut in irato accidit, qui non solum malum refugit, sed ad mala excipienda per vindictam movetur. Hoc autem est aliquod bonum facere. Licet autem sit malum detestari ad irascibilem pertineat in quantum non solum est passio ire et audacie sed etiam spei.

¶ Ad decimum dicendum quod verba illa sunt accipienda per quandam adaptationem et non per proprietatem. Nam in qualibet potentia anime est desiderium boni proprii. Unde et irascibilis appetit victoriam sicut et concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur ad id quod est bonum toti animali et simpliciter sive absolute, ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

¶ Ad undecimum dicendum quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se considerate agantur et non agant, tamen in homine secundum quod participant aliqualiter rationem et quodam modo agunt, non tamen totaliter aguntur. Unde et in politicis dicit philosophus quod dominium rationis

sup has vires est politicu qr h[uius]mo[d]i vires aliq[ua]s h[abe]nt de p[ro]p[ri]o motu tn non totalit[er] obediat. Dom[inium] c[on]t[ra] mi[nu]m aut[em] a[n]i[m]e ad corpus est regale qr membra corporis ad nutu[m] obediunt a[n]i[m]e c[on]tinu[e] ad motu[m].
¶ Ad .xii. d[icendu]m q[uod] licet iste vires s[un]t i[n] bru[tis] n[on] t[ame]n i[n] eis p[ar]ticipant aliq[uo]d ro[n]is et id[e]o v[ir]tutes morales h[abe]re n[on] p[ossu]nt.
¶ Ad .xiii. d[icendu]m q[uod] o[mn]ia mala ad c[on]cupisc[ibi]le p[er]tinet sicut ad p[ri]ma[m] radice[m] s[ed] n[on] sicut ad p[ro]ximu[m] p[ri]ncipiu[m]. Na[m] om[ne]s ro[n]es irascibilis et c[on]cupiscibilis oriu[n]t[ur] ut o[st]e[n]sum est an[te] de passionib[us] a[n]i[m]e agen[do]. P[er]versitas v[er]o ro[n]is et volu[n]tatis ut plurim[u]m o[st]e[n]sum est ex passionib[us] accidit. Vel p[otes]t d[i]ci q[uod] p[er] c[on]cupia[m] intelligit[ur] n[on] solu[m] id q[uod] est p[ro]p[ri]um vi[ribus] c[on]cupiscibilis s[ed] q[uod] est co[mmun]e toti appetitive potencie i[n] q[ua]m vnaq[ue]q[ue] p[ar]ticula inue[n]it[ur] aliq[ua]lis c[on]cupia ita q[uod] c[on]tingit esse pet[m] nec alit[er] peccari p[otes]t nisi aliq[ui]s c[on]cupiscendo vel appetendo.

Utrum voluntas sit sbm virtutis

Quinto querit[ur] Utru[m] volu[n]tas sit s[u]b[iectu]m v[ir]tutis. Et vi[detur] q[uod] sic. Maior e[ni]m p[er]fect[i]o req[ui]rit[ur] i[n] imp[er]ante ad hoc q[uod] recte imp[er]at q[uam] i[n] exeq[ue]nte ad hoc q[uod] recte exeq[ua]t[ur] qr ex imp[er]ante p[ro]cedit ordinac[i]o exeq[ue]ntis. S[ed] ad actu[m] v[ir]tutis se h[abe]t volu[n]tas sicut imp[er]ans. Irascibilis aut[em] et c[on]cupiscibilis sicut obedientes et exeq[ue]ntes. Cu[m] igit[ur] i[n] irascibili et c[on]cupiscibili sit virt[us] sicut i[n] s[u]b[iect]o vi[detur] q[uod] multo forcius debeat esse i[n] volu[n]tate. Ex dicebat q[uod] n[atur]alis inclinac[i]o volu[n]tatis ad bonu[m] q[uod] est finis suffi[ci]at ad eius rectitudine[m]. Na[m] sine n[atur]ali desid[er]io vnde n[on] req[ui]rit[ur] q[uod] r[e]ctificat[ur] p[er] h[ab]itum v[ir]tutis sup[er] additu[m]. S[ed] c[on]tra q[uo]d volu[n]tas est n[on] solu[m] est finis vltimi s[ed] e[ti]a[m] finiu[m] alio[rum]. S[ed] c[ir]ca appetitu[m] alio[rum] finiu[m] c[on]tingit volu[n]tate[m] et r[e]c[t]e et non recte se h[abe]re. Na[m] boni p[ro]stituu[n]t sibi bonos fines mali v[er]o malos. Vn[de] dicit[ur] i[n] iii[o] Eth[icorum]. Qualis vnusquisq[ue] est talis finis vi[detur] ei. Ergo req[ui]rit[ur] ad rectitudine[m] volu[n]tatis q[uod] sit i[n] ea aliquis h[ab]itus v[ir]tutis ip[s]am p[er]ficiens. ¶ P[rae]t[er]ea et i[n] p[ar]te a[n]i[m]e cognoscitive est aliqua cognic[i]o n[atur]alis que est p[ri]mo[rum] p[ri]ncipio[rum] et t[ame]n respectu h[uius] cognic[i]onis est aliqua v[ir]t[us] intellectualis i[n] nobis s[cilicet] intellect[us] q[ui] est h[ab]itus p[ri]ncipio[rum]. Ergo et i[n] volu[n]tate d[ebe]t esse aliqua virtus respectu eius ad q[uo]d n[atur]alit[er] inclinat[ur]. ¶ P[rae]t[er]ea sicut c[ir]ca passiones est aliqua virtus moralis ut t[em]p[er]a[n]cia et fortitudo ita e[ti]a[m] est aliqua c[ir]ca op[er]ac[i]o[n]es ut iusticia. Op[er]ari aut[em] sine passione est volu[n]tatis sicut op[er]ari ex passione

est irascibilis et concupiscibilis. Ergo i[n] volu[n]tate sicut aliqua v[ir]t[us] i[n] mora[li]s est i[n] irascibili et c[on]cupiscibili ita aliqua est i[n] volu[n]tate. ¶ P[rae]t[er]ea ph[ilosoph]us i[n] iiii Eth[icorum] dicit q[uod] amor sine amatio e[st] ex passione. Amatiua aut[em] est ex electio[n]e. Aut que est sine passione est actus volu[n]tatis. Cu[m] igit[ur] amicicia sit vel virtus vel n[on] sine virtute ut d[icitu]r i[n] viii Eth[icorum] vi[detur] q[uod] virtus sit i[n] volu[n]tate sicut i[n] s[u]b[iect]o. ¶ P[rae]t[er]ea caritas est potissima int[er] v[ir]tutes ut p[ro]bat ap[osto]lus i Cor. xiii. S[ed] caritatis s[u]b[iectu]m esse n[on] p[otes]t nisi volu[n]tas. N[on] est e[ni]m eius s[u]b[iectu]m concupiscibilis inferior que solu[m] ad bona sensibilia se extendit. Ergo volu[n]tas est s[u]b[iectu]m virtutis. ¶ P[rae]t[er]ea s[e]c[un]d[u]m Aug[ustinu]m p[er] volu[n]tate[m] i[m]mediatius Deo c[on]iungim[ur]. S[ed] id q[uod] c[on]iungit nos Deo est v[ir]t[us]. Ergo vi[detur] q[uod] virt[us] sit i[n] volu[n]tate sicut i[n] s[u]b[iect]o. ¶ P[rae]t[er]ea felicitas est s[e]c[un]d[u]m Aug[ustinu]m de s[an]c[t]a virg[initate]. i[n] volu[n]tate est. V[ir]tutes aut[em] s[un]t disposic[i]ones que[dam] ad felicitate[m]. Cu[m] igit[ur] disposic[i]o et p[er]fect[i]o sint i[n] eodem vi[detur] q[uod] virtus sit i[n] volu[n]tate sicut i[n] s[u]b[iect]o. ¶ P[rae]t[er]ea s[e]c[un]d[u]m Aug[ustinu]m volu[n]tas est qua peccat[ur] et r[e]c[t]e viuit[ur]. Rectitudo aut[em] vite p[er]tinet ad v[ir]tute[m] vn[de] Aug[ustinus] d[icit] q[uod] virtus est bona q[ua]litas mentis qua recte viuit[ur]. Ergo v[ir]t[us] est i[n] volu[n]tate. ¶ P[rae]t[er]ea c[on]traria nata s[un]t fieri c[ir]ca idem. V[ir]tuti aut[em] pec[ca]t[u]m c[on]trariat[ur]. Cu[m] igit[ur] o[mn]e pec[ca]t[u]m sit i[n] volu[n]tate ut Aug[ustinus] dicit vi[detur] q[uod] virt[us] sit i[n] eodem. ¶ P[rae]t[er]ea virtus h[uma]na i[n] illa p[ar]te a[n]i[m]e debet e[ss]e qua est p[ro]p[ri]a ho[m]i[n]is. S[ed] volu[n]tas e[st] p[ro]p[ri]a ho[m]i[n]is sicut et r[ati]o. Vt pote magis p[ri]ncipalis ro[n]i q[uam] irascibilis et c[on]cupiscibilis. Cu[m] igit[ur] irascibilis et c[on]cupiscibilis sint s[u]b[iect]a v[ir]tutu[m] vi[detur] q[uod] multo forcius volu[n]tas. ¶ S[ed] c[on]tra om[ni]s virt[us] aut est intellectualis aut moralis ut p[atet] p[er] ph[ilosophu]m i[n] ii Eth[icorum]. Virt[us] aut[em] moralis est sicut i[n] s[u]b[iect]o i[n] eo q[uod] est ro[n]ale n[on] p[er] essenciam s[ed] p[er] participac[i]o[n]em. Virt[us] v[er]o intellectualis h[abe]t p[ro] s[u]b[iect]o id q[uod] est ro[n]ale p[er] essenciam. Cu[m] igit[ur] volu[n]tas i[n] neutra p[ar]te possit computari qr nec est cognoscitiva potencia q[uod] h[ab]et p[er]tinet ad ro[n]alem p[er] essenciam neq[ue] p[er]tinet ad irro[n]alem a[n]i[m]e p[ar]tem s[e]c[un]d[u]m q[uam] p[er]tinet ad ro[n]alem p[er] participac[i]o[n]em vi[detur] q[uod] volu[n]tas nullo mo[do] s[u]b[iectu]m v[ir]tutis esse possit. ¶ P[rae]t[er]ea ad eundem actu[m] n[on] debent ordinari plures v[ir]tutes. Hoc aut[em] seq[ue]ret[ur] si volu[n]tas v[ir]tutis esset s[u]b[iectu]m qr o[st]e[n]sum est q[uod] i[n] irascibili et c[on]cupiscibili sunt aliq[ue] vir[tutes] et t[ame]n ad actus illa[rum] v[ir]tutu[m] se h[a]beat quoda[m] mo[do] volu[n]tas oportet q[uod]

ad eosdem actus essent aliquae virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum quod voluntas sit subiectum virtutis. ¶ Respondeo dicendum quod per habitum virtutis potentia quae ei subicitur respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia se extendit ex propria ratione potentiae non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum. Ipsa enim est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias habet ex propria ratione suae potentiae. Nam eius obiectum est bonum. Unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile et concupiscibile. Et sic ordinari ad bonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est proportionatum sibi, quia in hoc ex propria ratione potentiae tendit. Sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae indiget habitu virtutis. Cum unusquisque autem appetitus tendat in proprium bonum appetentis, dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei, alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni; et dico humani boni quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur. Et sic voluntatem perficit iustitia et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas et aliae huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in V Ethicorum. Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto, scilicet caritas et iustitia. Cuius signum est quod istae virtutes, quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt sicut temperantia et fortitudo. Unde patet quod non sunt in sensibili appetitu in quo sunt passiones. Nam omnis passio est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physicorum. Illae autem virtutes quae circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores et audacias et temperantia circa concupiscentias, oportet in eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate, quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem, et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium bonum volentis. ¶ Ad primum ergo dicendum quod ad imperandum sufficit voluntati inclinatio rationis. Nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum. ¶ Ad secundum dicendum quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est ad ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra dictum est. Et tamen contra hoc aliquis peccat in quantum iudicium rationis interrumpitur passione. ¶ Ad tertium dicendum quod cognitio fit per aliquam speciem, nec ad cognoscendum possibilis intellectus sufficiat per se ipsum nisi species a sensibilibus accipiat. Et ideo oportet de his etiam quae naturaliter cognoscimus esse quendam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibilibus sumit, ut dicitur in fine Posteriorum. Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie. Unde non est simile. ¶ Ad quartum dicendum quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori. Nec ad hoc requiritur aliqua virtus in appetitu superiori ratione iam dicta. ¶ Ad quintum dicendum quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc quod aliquis est virtuosus sequitur quod diligat sibi similes. Sermo est autem de caritate, quae est quaedam amicitia ad deum elevans hominem in id quod metam naturae excedit. Unde caritas in voluntate est, ut diximus. Et per hoc patet responsio ad VI et ad VII. Nam virtus coniungens voluntatem deo est caritas. ¶ Ad VIII dicendum quod ad felicitatem quaedam praeexiguntur, et sicut dispositiones, sicut actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis, scilicet inquietudo mentis a passionibus et exterioribus [?] perturbationibus. Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quae est completa, scilicet actus humanus vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summae veritatis. Felicitas autem activa est actus prudentiae quo homo se et alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis, scilicet delectatio quae perficit felicitatem sicut decor iuventutem, ut dicitur IX Ethicorum. Et hoc pertinet ad voluntatem, et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas. Si loquamur de felicitate caelesti quae sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplativa de qua philosophi tractaverunt, ad hanc delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate. ¶ Ad IX dicendum quod voluntate recte vivitur et peccatur sicut imperante omnibus actibus virtutum et vitiorum, non autem sicut elicitive. Unde non oportet quod voluntas sit proximum subiectum cuiuslibet virtutis. ¶ Ad X dicendum quod omne peccatum est in voluntate sicut in causa, in quantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis, non tamen

oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto. Sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita superbia in irascibili. ¶ Ad tertium dicendum quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentie conformetur rationi. Et ideo non indiget ad hoc habitu virtutis superinducto sicut inferiores potentie scilicet irascibilis et concupiscibilis. ¶ Ad primum vero eorum que in contrarium obiciuntur dicendum quod caritas et spes que sunt in voluntate non continentur sub ista philosophi divisione. Sunt enim aliud genus virtutum et dicuntur virtutes theologice. Iustitia vero inter morales continetur. Voluntas enim sicut et alii appetitus rationem participat in quantum sequitur rationem. Licet enim voluntas ad eandem naturam intellective partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis. ¶ Ad secundum dicendum quod respectu illorum ad que habetur virtus in irascibili et concupiscibili non oportet esse virtutem in voluntate ratione prius dicta.

Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto

Sexto queritur utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto. Et videtur quod non. Quia secundum philosophum in ii Ethicorum scire parum vel nichil prodest ad virtutem. Loquitur autem de scientia practica quia probat ex hoc quod subiungit quod multi non operantur ea quorum habent scientiam. Scientia enim ordinata ad opus est practica intellectus. Ergo practicus intellectus non potest esse subiectum virtutis. ¶ Praeterea sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practica intellectus potest aliquis recte agere eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practica intellectus non est virtus. ¶ Praeterea tanto aliquis magis peccat quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practica intellectus diminuit peccatum. Ignorantia enim excusat vel a tanto vel a toto. Ergo perfectio practica intellectus non potest esse virtus. ¶ Praeterea virtus secundum Tullium agit in modum nature. Sed modus agendi nature opponitur contra modum rationis agendi sine [illegible] intellectus, ut patet in ii Physicorum, ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus. ¶ Praeterea bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed diversa formalia obiectorum diversificant habitus. Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum tantum ordinatum ad opus, videtur quod perfectio practica intellectus non sit virtus. ¶ Praeterea virtus secundum philosophum in ii Ethicorum est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitive partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico non sunt virtutes, et sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis. ¶ Sed contra est quod prudentia ponitur una quattuor virtutum principalium et tamen eius subiectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis. ¶ Praeterea virtus humana est cuius subiectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis et concupiscibilis. Sicut quod est per essentiam magis est eo quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis humane. ¶ Praeterea propter quod unumquodque et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem, quia ad hoc quod obediat rationi. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

¶ Responsio. Dicendum quod inter virtutes naturales et rationales hec differentia assignatur quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione precedente. Inclinatio enim in finem absque precedente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis et rationalis. Ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu et iudicium naturale in cognitiva, sicut accidit in brutis. Cum sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi in eis quod ad pauca se extendit, est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent et per vim cognitivam naturale iudicium habent de suo proprio bono uniformiter se habente. Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hyrundo uniformiter facit nidum et omnis aranea facit telam. Et sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo autem est multarum operationum et diversarum, et hoc propter nobilitatem sui principii activi scilicet anime, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni nec naturale iudicium ad recte agendum nisi amplius determinetur et perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum. Sed cum hoc multipliciter varietur et in multis bonum hominis consistat, non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati secundum omnes conditiones que requiruntur ad hoc quod sit ei bonum, cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum et huiusmodi. Et eadem ratione naturale iudicium quod est uniforme ad huiusmodi bonum querendum non sufficit. Unde oportuit in homine per rationem cuius est inter diversa conferre invenire et iudicare proprium bonum

secundum omnes condiciones determinatum prout est nunc et hic quemadmodum et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativis se habet ratio absque habitu sciencie ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius sciencie quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam secundum habitum sciencie perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scienciam aliquam pertinentibus ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda et hec virtus dicitur prudencia cuius subiectum est ratio practica et perfectiva omnium virtutum moralium que sunt in parte appetitiva quarum unaquaque facit inclinacionem appetitus in aliquod genus humani boni. Sicut iusticia facit inclinacionem in bonum quod est equalitas pertinencium ad communicationem vite temperancia in bonum quod est refrenacio concupiscenciarum et de singulis virtutibus. Quorum quia autem hoc contingit multipliciter et non eodem modo in omnibus. Unde ad hoc quod rationis modus statuatur requiritur iudicium prudencie. Et ita ab ipso est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus. Unde philosophus dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rectam rationem. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur. Inde est quod prudencia est causa omnium virtutum appetitive partis que dicuntur morales in quantum sunt virtutes. Et propterea dicit Gregorius quod ceteri morales quod recte virtutes nisi quod ea que appetunt prudencia agant virtutes esse nequaquam possunt. ¶ Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi loquitur de sciencia practica nam ad scienciam practicam pertinet universale iudicium de agendis. sicut fornicacionem esse malam. furtum non esse faciendum et huiusmodi. Qua quidem existente in particulari actu contingit iudicium rationis intercipi. ut non recte diiudicet et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudenciam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus prout sunt nunc agenda. quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudencia manente homo non peccat. Unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem. immo ipsam virtutem causat ut dictum est. ¶ Ad secundum dicendum quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis. Sed quod iudicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones hoc solum ex rectitudine prudencie provenit et sine hoc virtus esse non potest. ¶ Ad tercium dicendum quod ignorancia que opponitur prudencie est ignorancia electionis secundum quam omnis malus est ignorans que provenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinacionem. Hec non excusat peccatum sed constituit. Sed ignorancia que opponitur sciencie practice excusat vel diminuit peccatum. ¶ Ad quartum dicendum quod Tullius intelligit quantum ad inclinacionem appetitus tendentis in aliquod bonum commune. Sicut in fortiter agere vel aliquid huiusmodi. Sed si non rationis iudicio dirigetur talis inclinacio frequenter ducet in precipicium et tanto magis quanto esset vehemencior sicut ponit exemplum philosophus de ceco in VI Ethicorum. Qui tanto magis leditur ad parietem impingens quanto forcius currit. ¶ Ad quintum dicendum quod bonum et verum sunt obiecta duarum parcium anime scilicet appetitive et intellective. Que quidem duo hoc modo se habent quod utraque ad actum alterius operatur. Sicut voluntas vult intellectum intelligere et intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo hec duo bonum et verum se invicem includunt. nam bonum est quoddam verum in quantum est ab intellectu apprehensum prout scilicet intellectus intelligit volitatem velle bonum vel etiam in quantum intelligit aliquid esse bonum. Similiter etiam et ipsum verum quod est quoddam bonum intellectus quod etiam sub voluntate cadit in quantum homo vult intelligere verum. Nichilominus tamen verum intellectus practici est bonum quod est finis operacionis. bonum enim non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum. Ideo nichil prohibet in intellectu practico esse virtutem. ¶ Ad sextum dicendum quod philosophus in II Ethicorum diffinit virtutem moralem. de virtute enim intellectuali determinat in VI Ethicorum. Virtus autem que est in intellectu practico non est moralis sed intellectualis. nam etiam prudenciam inter virtutes intellectuales philosophus ponit ut patet in VI Ethicorum.

Utrum in intellectu speculativo sit virtus

Septimo queritur utrum in intellectu speculativo sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim omnis ordinatur ad actum. Virtus enim est que opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum. nichil enim dicit de imitando vel fugiendo. ut patet in III de anima. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus. ¶ Praeterea virtus est que bonum facit. ut dicitur in II Ethicorum. Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem. Non enim dicitur propter hoc bonus homo quia habet scienciam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo non sunt virtutes. ¶ Praeterea intellectus speculativus precipue perficitur

hītu sciencie Scīa aūt nō est virtus q
ex hoc p3 qr contra virtutes diuidit᷑ · dicit᷑
enī ī pmª spē qualitatis est hītus 7 di
sposicio et hītus dicit᷑ sciencie 7 vtutis
g° ī intellcu speculatiuo nō est ¶ p° omīs
virtus ordinat᷑ ad aliq͛ qr ad felicitatē q̄
est finis vtutis Sz intellcus speculatiuꝰ
nō ordinat᷑ ad aliq͛ · nō enī sciē specula
tiue ꝑpt᷑ vtilitatem querunt᷑ · s3 ꝑpt᷑ se
ipās · vt d̄r ī pri° meth · g° ī intellcu spe
culatiuo nō pt esse virtus ¶ p° actus vir
tutis est meritorius s3 intellcus nō suffic
ad meritū · ymo sciēti bonū 7 nō facienti
pctm est illi · vt d̄r Jac · g° ī intellcu spe
culatiuo nō est virtus ¶ Sz qīa fides
est ī intellcu speculatiuo cū sit eius obm
veritas pmª Sz fides est virtus · g° intel
lcus speculatiuus pt esse sbm vtutis ·
¶ p° vrm 7 bonū sūt eque nobilia 1 nam
se inuicem circuīncedunt · Nam vrm est
q̄dam bonū 7 bonū est q̄dam vrm · vtr3
qr cōuniē enti omī Si igit᷑ ī voluntate
cuiꝰ obm est bonū pt esse virtus · silr
ī intellcu speculatiuo cuiꝰ obm ē vrm
potit esse virtus ¶ R° d̄r · q virtus ī vna
quaq3 re dicit᷑ p respectū ad bonū eo q̄
vniuscuiusq3 virtus est vt p̄hus d̄r que
bonū facit habentē et opus eius bonū
reddit · sicut vtus equi que facit equum
esse bonū 7 bene currē 7 bene ferre sesso
rem q est opus equi Ex hoc quidē igit᷑
hītus habebit rōm vtutis q ordinat᷑
ad bonū · hoc aūt ꝯtingit dupl͛r · vno
mō formal͛r · alio mō mat͛ial͛r · formal͛r
quidē qn̄ aliq͛s hītus ordinat᷑ ad bonū ·
sub rōne boni · mat͛ial͛r vº qn̄ ordinat᷑
ad id q est bonū · nō tamē sub rōne boni
Bonū aūt sub rōne boni est obm solius
appetitiue ptis Nam bonū est q omīa
appetunt Illi igit᷑ hītus qui uł sūt ī
pte appetitiua uł a pte appetitiua depen
dent ordinant᷑ formal͛r ad bonū · vn̄
potissime hn̄t rōm vtutis · Illi vº qui
nec sūt ī pte appetitiua nec ab ea depen
dent pnt quidem ordinari mat͛ial͛r
id q est bonū · nō tn̄ ita ꝑpe sicut pmi
hītus Sciendū est aūt q intellcus
tam speculatiuus q practicus ꝑfici
aliquo hītu · vno mō absolute et scdm
se put p̄cedit voluntatē q̄ eam mo
uens Alio mō put sequit᷑ voluntatē
q̄ ad imperium actū suū eliciens qr ut
dcm est iste due potencie s · intellcus
et voluntas se inuicem ꝯtinent Illi ig᷑
hītus qui sunt ī intellcu practico uel
speculatiuo pmo mō pnt dici aliquo
vtutes lz nō ita scdm ꝑfcam rōm 7 hi
mō intellcus scia 7 sapia · s3 ī intellcu
speculatiuo Ars vº ī intellcu practico
dicit᷑ enī aliq͛s intelligens uł sciens
scdm q eius intellcus ꝑfcus est ad
cognoscendū vrm · q quidē bonū in
tellcus · 7 lz istud vrm possit esse vo
litum put homo vult intelligē vrm
nō tn̄ q̄ntum ad hoc ꝑficiūt hābitꝰ
pdcti Non enī ex hoc q homo hz scīam
efficitur volens considerare vrm s3 so
lum mō potens Vnde et ipā veri consi
deracō nō est a scīa in q̄ntū est volī
ta s3 scdm q directe tendit ī obm Et
simil͛r de arte respectu intellcus practi
ci · Vn̄ ars nō ꝑficit hominem ex hoc
q bene velit opari scdm artem · sed
solum modo ad hoc q sciat et possit
hītus vº qui sūt ī intellcu speculatiō
uł practico scdm q intellcus sequit᷑
voluntatē hn̄t verius rōm vtutis in q̄n
tum p eos homo efficit᷑ nō solum po
tens 7 sciens · s3 rēc agē volens q qui
dem ꝯuenit in fide 7 prudencia · s3 di
uersimode fides enī ꝑficit intellcm spe
culatiuū scdm q imperatur ei a volun^te^
q exercitu p3 · homo enī hīs que sunt
sup rōm humanā nō assentit p intel
lcm nisi qr vult Sicut Augꝰ dicit Cre
dere nō pt homo nisi volens Et ita
simil͛r est ī intellcu speculatiuo scdm
q subiacet imperio voluntatis Sicut
tpancia est ī concupiscibili scdm q sub
iacet imperio rōnis · Vnde voluntas
imperat intellcui credendo nō solum q̄n
tum ad actū exequendū · s3 q̄ntū ad determina
cōem obiecti qr ex imperio voluntatis ī deter
minatū creditū intellcus ascendit sicut
7 indeterminatū mediū a rōne concupiscibi
lis p tpanciam tendit prudencia Non
est ī intellcu sine rōne practica vt
dcm est Nam quidem ita q ex volun
tate determinetur obm prudencie · sed
solum finis obm prudencie aūt ipā
pquirit · psupposito enī a voluntate fine
boni prudencia pquirit vias p quas
hoc bonū ꝑficiat᷑ 7 ꝯsuet Sic igit᷑
p3 q hītus ī intellcu existentes diuersimode
se hn̄t ad voluntatē · nam quidē ī nullo
a voluntate dependent nisi quidē ad eorū
vsum Et hoc quidē partus cū vsus hec
hītuum alit᷑ a voluntate dependeat
et alit᷑ ab hītib3 pdcis sicut sicut sūt
scīa sapia 7 ars nō enī p hos hītus
homo ad hoc ꝑficit᷑ ut homo eis bene
uolit vti · Sz solum ut ad hoc sit po
tens aliquis vº hītus intellcus depen
det a voluntate Sicut a qua accipit pri
cipiū Nam finis ī opatiuis pncipiū ē
Et sic se hz prudencia · Aliquis vº hītꝰ

etiam determinationem obi a voluntate acci
pit sicut est in fide · et licet omnes aliquo
modo possint dici virtutes · tamen perfectius et
magis proprie hii duo ultimi habent rationem vir
tutis licet ex hoc non sequatur quod sint nobili
ores habitus aut perfectiores ¶ Ad primum ergo
dicendum quod habitus intellectus speculativi ordina
tur ad actum proprium quem perfectum reddit qui est
veri consideratio · non autem sic ordinatur
ad finem in aliquem exteriorem actum · sed finem
habet in suo fine actu proprio Intellectus autem pra
cticus ordinatur sicut in finem in aliquem ex
teriorem actum · Non enim consideratio de
agendis vel faciendis pertinet ad intel
lectum practicum nisi propter agere vel facere · et sic
habitus intellectus speculativi reddit actum
suum nobiliori modo bonum quam habitus intel
lectus practici · qui illum ut finem habet ut ad finem
licet habitus intellectus practici ex eo quod or
dinatur ad bonum sub ratione boni proprii presup
ponitur voluntati magis proprie ut habeat
rationem virtutis ¶ Ad secundum dicendum quod homo non
dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte
bonus Sed ex eo quod secundum totum bonus
quod quidem contingit per bonitatem volunta
tis Nam voluntas imperat actus omnium
potentiarum humanarum quod provenit ex hoc
quod quilibet actus est bonum sue poten
tie · Unde ille solus dicitur esse bonus ho
simpliciter · sed bonus secundum intellectum vel bene
intelligens et similiter est de arte et aliis
huiusmodi habitibus ¶ Ad tertium dicendum quod sciam dividitur
contra moralem virtutem sicut est ipsa virtus
intellectualis · Vel etiam dividitur contra virtutem
proprissime dictam Sic enim ipsa non est virtus
ut supra dictum est ¶ Ad quartum dicendum quod intelle
ctus speculativus ordinatur non ad aliquid
extra se · ordinatur autem ad proprium actum sicut
sicut ad finem · felicitas autem ultima scilicet
contemplativa in eius actu consistit · Unde
habitus speculativi intellectus sunt propin
quiores felicitatis ultime per modum simili
tudinis quam habitus practici intellectus licet
habitus intellectus practici fortasse sint propin
quiores per modum preparationis vel per modum
meriti ¶ Ad quintum dicendum quod per actum scientie aut
alicuius talis habitus potest homo mereri secundum
quod a voluntate sine qua nullum est meri
tum · tamen scientia non ad hoc perficit intellectum ut
dictum est Non enim ex hoc eo quod habet scientiam effi
citur benivolus considerare · sed solum mo
bene potens Et ideo mala voluntas non
opponitur scientie vel arti sicut prudentie vel
fidei aut temperantie Et inde est quod philosophus
dicit · quod ille qui peccat voluntarius in
agibilibus, est minus prudens licet econ
trario sit in scientia et arte Nam grammaticus

qui est in volitate sillogizat sollicitat
apparet esse minus sciens grammaticam

Vtrum virtutes insint nobis a natura

Octavo queritur · Vtrum virtutes insint
nobis a natura Et videtur quod sic dicit
enim Damascenus in libro · naturales sunt virtutes et naturaliter
et equaliter insunt omnibus ¶ Preterea Augustinus · in
super illud Exultabit ihesus dicit glossa · do
cet naturales iustitias · scilicet castitatem iusti
tiam humilitatem quas naturaliter habet homo
¶ Preterea Romani · 2º · dicitur · quod homines non habentes
legem naturaliter ea que legis sunt faciunt
Sed lex que precipit actum virtutis · ergo actum
virtutis naturaliter homo facit et ita videtur
quod virtus sit a natura ¶ Preterea Anthonius
dicit in sermone ad monachos · Si naturam
voluntas mutavit perversitas est conditio
servetur · et virtus Et in eodem sermone dicit
Et sufficit homini naturalis ornatus · hoc autem
non est nisi secundum virtutes que non essent na
turales · ergo virtutes sunt naturales ¶ Preterea Tullius
dicit quod celsitudo animi est nobis a natura
sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere
ergo magnanimitas est nobis a natura
et eadem ratione alie virtutes ¶ Preterea ad facien
dum opus virtutis non requiritur nisi posse
bonum et velle et nosse Sed nosse bonum inest
a natura · ut dicit Augustinus in 2º · de libero arbitrio · velle
etiam bonum inest homini a natura ut idem
dicit Augustinus super Genesim ad litteram · posse etiam
bonum inest homini a natura cum voluntas sit
domina sui actus · ergo ad opus virtutis sufficit
virtus igitur est homini naturalis quantum ad sui
inchoationem Sed dicebat quod virtus est
homini naturalis quantum ad sui inchoationem Sed
perfectio virtutis non est a natura ¶ Sed contra
est quod Damascenus dicit in · 2º libro · demones in eo quod
secundum naturam in virtute sunt declinantes autem
ab eo quod est secundum naturam ex virtute ad id quod est
preter naturam devenimus ex in malitia sumus · ex
quo patet quod secundum naturam inest a malitia de
clinare · sed hoc est perfecte virtutis · ergo etiam
perfectio virtutis est a natura ¶ Preterea virtus
cum sit forma est quedam simplex et parti
bus carens Si igitur secundum quod sui est a natura
videtur quod totaliter sit a natura ¶ Preterea homo di
gnior est et perfectior aliis creaturis irratio
nabilibus Sed alie creature sufficienter habent
a natura ea que pertinent ad suam perfectionem
Cum igitur virtutes sint quedam perfectiones ho
minis videtur quod insint homini a natura ¶ Sed di
cebat · quod hoc non potest esse quia perfectio hominis
consistit in multis et diversis natura autem or
dinatur ad unum ¶ Sed contra est quod virtutis in
clinatio est etiam ad unum sicut et nature
dicit enim Tullius quod virtus est habitus in modum
nature rationi consentaneus · ergo nichil pro

hibet v͛tutes i͂esse hom̄i a natura ¶ p̄ virtus i͂ medio consistit medium aut͂ e͂ v͂m̄ ⁊ determinatu͂ · g° michil ꝓhibet inclinacōm̄ nature esse ad id q͂ est virtutis ¶ p̄ pctm̄ est priuacio modi ⁊ spe͂i ⁊ ordinis Sȝ pctm̄ est priuacio v͛tutis · g° v͛tus consistit i͂ mō ⁊ spē ⁊ ordine Sȝ modus spēs ⁊ ordo sūt hom̄i n͂alia · g° virtus est hom̄i n͂alis ¶ p̄ appetitiua i͂ anima sequit͛ ptem̄ cognitiua͂ · sȝ ipse cognitiua est aliquis hitus naturalis · s͛ intellectus p͛ncipioꝝ · g° ⁊ ipse appetitiua vl͂ affectiua que est sbiͣ v͛tutis est aliquis hitus n͂alis Et ita v͛ q͂ aliqua virtus sit n͂alis ¶ p̄ n͂ale est cui᷒ p͛ncipiu͂ est intra sicut ferri sursum est n͂ale igni Sȝ p͛ncipiu͂ huiꝰ motus e͂ i͂ eo q͂ mouet͛ · sȝ p͛ncipiu͂ v͛tutis est i͂ hoīe g° v͛tꝰ est hom̄i n͂alis ¶ p̄ cuiꝰ seme͂ est n͂ale · ipm̄ quoqȝ est n͂ale · Sȝ semen virtutis est n͂ale · Dicit em̄ quedam glo͂ · hebre͂ i · q͂ voluit deus i͂ seminare om̄i anime imagī sapiē ⁊ intellectus · g° v͛ q͂ v͛tutes st͂ n͂ales ¶ p̄ contraria eiusdem st͂ gnīs · si v͛tuti g͛nat͛ malicia malicia aut͂ est n͂alis · Dicit͛ em̄ Sap · xii · Erat em̄ n͂alis malicia eius Et ephe · ii · d͛ · Eram᷒ n͂a filii ire · g° v͛ q͂ v͛tus est n͂alis ¶ p̄ n͂ale est q͂ vires inferiores rōm̄ sbdant͛ · Dicit em̄ phūs i͂ · iii° de anima q͂ appetitꝰ superior qui est rōnis mouet inferiorem qui est ptis sensitiue Sic spera superior mouet inferiorem speram v͛tꝰ aut͂ moralis i͂ hoc consistit q͂ inferiores vires rōm̄ subdant͛ · g° huiꝰ v͛tutes st͂ n͂ales ¶ p̄ ad hoc q͂ aliquis motꝰ i͂ sit n͂alis sufficit n͂alis aptitudo interioris p͛ncipii passiui Sic em̄ gnācio simplicium corpm̄ dicit͛ n͂alis ⁊ etiā motus celestiu͂ corpm̄ · n͂a p͛ncipiu͂ actiu͂ celestiu͂ corpm̄ nō est natura · sȝ intelligencia p͛ncipiu͂ etiā gnācōnis simplicium corpm̄ est extrinsecu͂ Sȝ ad v͛tutem i͂est hom̄i aptitudo n͂alis Dicit em̄ phūs i͂ · ii° Eth · In natis quidē nobis a natura suscipe · pficꝭ aut͂ ab assuetudine · g° v͛ q͂ v͛tꝰ est n͂alis ¶ p̄ illud q͂ i͂est hom̄i a natiuitate est n͂ale Sȝ s͛m phm̄ i͂ vi · Eth · confestim a natiuitate videt͛ esse fortes et temperati Et s͛dm̄ alias virtutes dispositi · Et Iob · xxx · Ab infancia creuit mecū miseracio ⁊ de vtero egressa e͂ mecū · g° v͛tutes st͂ hom̄i n͂ales ¶ p̄ n͂a nō deficit i͂ necessariis · sȝ v͛tutes sūt hom̄i necessarie ad fine͂ ad que͂ n͂alit͛ ordinatur · s͛ ad felicitatem que est actus v͛tutis pfc͂e g° v͛tutes sȝ homo a natura ¶ Sȝ g͂tra n͂alia p pctm̄ nō amittunt͛ · Vn͂ dyo͂ i͂ · iiii · ca · de di · no · q͂ data n͂alia i͂ demonibus pmanēt · sȝ v͛tutes p pctm̄ amittūt͛ g° nō sunt n͂ales ¶ p̄ ea que sūt a natura

neqȝ assuescim᷒ neqȝ desuescim᷒ · sȝ ea que sūt v͛tutis possum᷒ assuescē ⁊ dissuescē · g° v͛tutes nō sunt n͂ales ¶ p̄ ea que sunt n͂alia comit͛ i͂sūt omnibus · sȝ v͛tutes nō insunt comit͛ omnibꝫ · cū quibusdā insit vicia g͂traria v͛tutibꝫ ¶ p̄ n͂alibꝫ neqȝ meremꝰ neqȝ demerēmur · q͛ nō sunt i͂ nobis · sȝ v͛tutibꝫ meremur sicut et vicijs demerēmur · g° v͛tutes ⁊ vicia nō sunt n͂alia ¶ Rō Ad · q͂ s͛dm̄ q͂ diu͛sificati sunt aliqui circa pductōm̄ formaꝝ n͂alium Ita diu͛sificati circa adeptōm̄ sciaꝝ et v͛tutū · Fuit em̄ aliqui qui posuerunt formas p̄existē i͂ materia s͛dm̄ actū latentes tn̄ Et q͂ p agens n͂ale reducunt͛ de occultoꝝ i͂ manifestū · ⁊ hec fuit opinio Anax͛ qui posuit om̄ia esse i͂ om̄ibꝫ ut ex om̄ibꝫ om̄ia generari pn͂t Alii aut͂ dixerunt formas esse totalit͛ ab extrinseco vel ex p͛ticipacōne ydeaꝝ vt posuit plato vl͂ intelligencia agente · vt posuit Auic͂ et q͂ agencia n͂alia disponūt solūmodo materiaꝝ ad formaꝝ Tercia est via media q͂ forme p̄existūt i͂ pōtēa materie sȝ educunt͛ p agens extrinsecꝰ n͂ale Similit͛ etiā ⁊ circa sciās ⁊ v͛tutes aliqui dixerunt q͂ sciē ⁊ v͛tutes i͂sūt nobis a natura et q͂ p studiū solūmō tollunt͛ impedimenta sciē ⁊ v͛tutis Et hoc v͛ plato posuisse · q͂ posuit sciās ⁊ v͛tutes causari i͂ nobis ex p͛ticipacōne formaꝝ separataꝝ Sȝ aīa i͂pediebat͛ ab eaꝝ vsu p vnionē ad corpus q͂ impedimentū tolli oportebat p studiū sciaꝝ et exerciciū v͛tutū Alii vō dixerunt q͂ sciē et v͛tutes causant͛ i͂ nobis ex influxu intelligencie agentis ad cuiꝰ influenciaꝝ capiendꝰ homo disponit͛ p studiū ⁊ exerciciū Tercia e͂ opinio media · q͛ sciā ⁊ v͛tutes sūt s͛dm̄ · s͛ aptitudinē i͂sunt nobis a natura Sȝ eaꝝ pfecto nō est nobis a natura et hc͂ opinio verisimilior est q͛ sicut circa formas n͂ales · nichil derogat v͛tuti n͂aliū agenciū Ita circa adeptōm̄ sciē et v͛tutis studio et exercicio sua efficacia conseruat Sciendū tamē est q͂ aptitudo p fōmis ⁊ forme i͂ aliq° subiecto pt͂ esse duplr͂ · Vno mō s͛dm̄ potenciaꝝ passiuaꝝ tm̄ · sicut i͂ materia aeris est aptitudo ad formam ignis Alio mō s͛dm̄ potenciaꝝ passiuā ⁊ actiuā simul · sicut i͂ corpe sanabili est aptitudo ad sanitatē · q͛ ⁊ corpus est susceptiuū sanitatis · et hȝ i͂ se aliq͂ p͛ncipiu͂ actiuū sanitatis Et hoc mō i͂ homīe inest aptitudo n͂alis ad v͛tutem ptinet quidē s͛dm̄ n͂aꝝ spe͂i put aptitudo ad v͛tutem est communis om̄ibꝫ homībꝫ ⁊ ptim s͛dm̄ naturā individui s͛dm̄ q͂ quidē p alios sunt apti ad v͛tutem Ad cuiꝰ euidenciā sciendū est

quod in homine potest duplex esse subiectum virtutis. Sicut in superioribus patet, scilicet intellectus et voluntas et appetitus inferior qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In utroque quoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis et principium activum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis qui est in potentia ad omnia intelligibilia in quorum cognitione consistit intellectualis virtus, et intellectus agens cuius lumine intelligibilia fiunt actu, quorum quedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione, et huiusmodi sunt principia prima non solum in speculativis ut omne totum est maius sua parte et similia, sed etiam in operativis ut malum esse fugiendum et huiusmodi. Hec autem naturaliter nota sunt principia totius cognitionis sequentis que per studium acquiritur sive sit practica sive speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operativis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis que per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum est autem quod ipsa voluntas inquantum est potentia ad utrumlibet se habens in his que sunt ad finem est susceptiva habitualis inclinationis in hoc vel in illud. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi. Unde naturaliter sunt susceptive virtutis que in eis perficitur secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes predicte inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humane. Unde et omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis que consequitur naturam individui secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel celesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis. Et hec quidem inclinatio est quedam virtutis inchoatio, non tamen est virtus perfecta, quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis. Unde et in diffinitione ponitur virtutis quod est eligens medium secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque discretione rationis inclinationem huiusmodi sequeretur frequenter peccaret. Et sicut hec virtutis inchoatio absque rationis opere perfecte virtutis rationem non habet, ita nec aliqua premissarum. Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis; rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea que sunt convenientia vel convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando concupiscibilem et irascibilem facit sibi esse subiectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis sive virtus sit in intellectu sive sit in voluntate sive in irascibili et concupiscibili. Hoc tamen observato quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis que est in superiori, sicut ad virtutem que est in voluntate per eam que est in intellectu; ad virtutem vero que est in voluntate per eam que est in intellectu; ad virtutem vero que est in irascibili et concupiscibili per inchoationem virtutis que est in eis et per eam que est in superioribus, sed non e converso. Unde etiam manifestum est quod ratio que est superior operatur ad completionem omnis virtutis. Dividitur autem principium operativum quod est ratio contra principium operativum quod est natura, ut patet in II Physicorum, eo quod rationalis potestas ad opposita est, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura sed a ratione.

¶ Ad primum ergo dicendum quod virtutes naturales dicuntur quantum ad inchoationes naturales virtutum que insunt homini a natura, non quantum ad earum perfectionem. Et similiter ad secundum, tertium, quartum et quintum.

¶ Ad sextum dicendum quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura eo quod potentie sunt naturales. Velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura secundum quandam inchoationem in universali. Sed hoc non sufficit ad virtutem. Requiritur autem ad bonam operationem que est effectus virtutis quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat, quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis. Sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat requiritur quod habeat artem; et similiter est in virtute.

¶ Ad septimum dicendum quod ex natura habet homo aliqualiter quod declinet malitiam, sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter requiritur habitus virtutis.

¶ Ad octavum dicendum quod virtus non dicitur partim a natura esse eo quod aliqua pars eius sit a natura et aliqua non, sed quia secundum aliquem modum essendi ipsa est a natura, scilicet secundum potentiam et aptitudinem.

¶ Ad nonum dicendum quod Deus est per se perfectus in bonitate, unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantie autem superiores ei propinque paucis indigent ad quandam perfectionem bonitatis qua est capax beatitudinis. Que autem non sunt capaces paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis licet pluribus indigeat, sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam sed per modica exercitia.

¶ Ad decimum dicendum quod ad ea que sint unius virtutis possit esse inclinatio naturalis, sed ea que sunt omnium virtutum non posset esse inclinatio a natura, quia dispositio naturalis que inclinat ad unam virtutem inclinat ad contrarium alterius virtutis, puta qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem que est in prosequendo

ardua est minus dispositus ad mansue
tudinem que consistit in frenando passiones
irascibiles. Unde animalia que naturaliter
inclinantur ad actum alicuius uirtutis incli
nantur ad vicium contrarium alteri virtuti. Sicut
leo qui naturaliter est audax est etiam naturaliter
crudelis. et hec quidem naturalis inclinatio
ad hanc uirtutem sufficit aliis animalibus
que non possunt consequi perfectum bonum secundum virtu
tem. sed consequuntur qualemcumque determinatum
bonum. Homines autem nati sunt peruenire ad
perfectum bonum secundum virtutem. Et ideo oportet
Et ideo oportet quod habeant inclinationem
ad omnes actus uirtutum. quod cum non possit esse a
natura oportet quod sit secundum rationem in qua existunt
semina omnium uirtutum. ¶ Ad xi. dicendum quod medium
uirtutis non est determinatum secundum naturam sicut
est determinatum medium mundi in quod tendunt
grauia. Sed oportet quod medium uirtutis deter
minetur secundum rationem rectam ut dicitur in ii. Ethicorum. quia
quod est mediocre vni est paruum uel nimium alteri.
¶ Ad xii. dicendum quod modus species et ordo constituunt
quodlibet bonum. ut dicit Augustinus in libro de natura boni.
vnde modus species et ordo in quibus consistit
bonum nature naturaliter assunt homini nec per peccatum
priuantur. Sed peccatum dicitur esse priuatio modi speciei
et ordinis. secundum quod in hiis consistit bonum
uirtutis. ¶ Ad xiii. dicendum quod voluntas non exit
in actum suum per aliquas species ipsam informan
tes sicut intellectus possibilis. Et ideo re
quiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad
naturale desiderium et propter hoc tantum ex habitu naturali
intellectus. mouetur voluntas in quantum est
bonum intellectum est obiectum voluntatis ¶ Ad
xiiii. dicendum quod licet principium virtutis sit in
homine. scilicet ratio cum hoc principium non agit
per modum nature Et ideo quod ab ea est non
dicitur naturale. Et similiter dicendum est ad xv. ¶ Ad
xvi. dicendum quod malicia eorum erat naturalis in quantum
erat in consuetudinem reducta prout consuetudo
est altera natura. Nos autem eramus natura filii
ire propter peccatum originale quod est peccatum na
ture ¶ Ad xvii. dicendum quod naturale est quod vires in
feriores sint rationabiles rationi non autem quod sint
secundum habitum subiecte. ¶ Ad xviii. dicendum quod mo
tus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem
mobilis. quando mouens mouet ad unum
determinate per modum determinate nature sicut
generans in elementis et motor corporum celestium. Sic
autem non est in proposito. unde ratio non sequitur.
¶ Ad xix. dicendum quod illa inclinatio naturalis ad virtu
tem secundum quam quidam mox a natiuitate sunt
fortes et casti non sufficit ad perfectum uirtutem
vt dictum est. ¶ Ad xx. dicendum quod natura non deficit homini
in necessariis. licet enim non debet ei omnia que sunt
ei necessaria tamen dat ei vnde possit omnia necessaria ac
quirere. scilicet rationem et manus que ei deseruiunt. Utrum
virtutes acquirantur ex actibus

Nono queritur utrum virtutes acqui
rantur ex actibus. Et videtur quod non. Dicit
enim Augustinus quod virtus est bona qualitas
mentis qua recte viuitur qua nullus male
utitur quam deus in nobis sine nobis operatur.
Sed illud quod fit ex actibus nostris non operatur deus
sine nobis. ergo uirtutes non causantur ex actibus
nostris. ¶ Preterea Augustinus dicit super illud apostoli. Omne
quod non est ex fide peccatum est. omnis infidelium vita
peccatum est. et nichil est bonum sine summo bono
vbi deest cognitio veritatis. falsa est etiam
uirtus in optimis moribus. ex quo habetur quod virtus
non potest esse sine fide. Fides autem non est ex
operibus nostris sed ex gratia. ut patet Ephesios ii. Gratia
estis saluati per fidem et non sine nobis
ne quis glorietur. dicitur enim donum est. ergo
virtus non potest causari ex actibus nostris. ¶ Preterea Bernardus
dicit quod incassum quis ad virtutem laborat
nisi a domino eam sperandum putet. Sed autem
speratur obtinendum a deo non causatur ex
actibus nostris. ergo virtus non causatur ex ac
tibus nostris. ¶ Preterea continentia est virtus. ut patet
per philosophum in vii. Ethicorum. Sed continentia non est no
bis nisi ex diuino munere. dicitur enim Sapientie viii.
Scio quod non possum esse continens nisi deus det.
ergo nec uirtutes possumus acquirere ex nostris
actibus sed solum ex dono dei. ¶ Preterea Augustinus dicit quod
homo non potest vitare peccatum sine gratia. sed per
uirtutem vitatur peccatum. non enim potest esse homo
simul viciosus et uirtuosus. ergo virtus non potest esse
sine gratia. non ergo potest acquiri ex [illegible] actibus.
¶ Preterea uirtute peruenitur ad felicitatem. nam fe
licitas virtutis est premium. ut philosophus dicit
in i. Ethicorum. Si ergo ex actibus nostris possumus
peruenire ad vitam eternam que est hominis
vltima felicitas sequeretur quod esset vltima
felicitas sine gratia quod est contra apostolum Romanos
vi. gratia dei vita eterna. ¶ Preterea virtus computatur
inter maxima bona secundum Augustinum in libro de libero arbitrio
quia uirtute nullus male vtitur. sed maxima bona
a deo sunt. Secundum illud Iacobi i. Omne datum
optimum et omne donum perfectum etc. ergo videtur quod
virtus non sit in nobis nisi ex dono dei. ¶ Preterea
Sicut Augustinus dicit in libro de libero arbitrio. nichil potest
formare se ipsum. sed virtus est quedam forma
anime. ergo homo non potest per suos actus
actus causare virtutem. ¶ Preterea sicut intellectus
aptus est in potentia essentiali ~~existens ad
hoc ut reducatur in actum~~ ad scientiam ita vis
affectiua ad virtutem. Sed intellectus in potentia
essentiali existens ad hoc ut reducatur in actum
sciencie indiget motore extrinseco. scilicet doctore.
ergo similiter ad hoc quod scientiam acquirat in actu
indiget aliquo agente exteriori et non suffi
ciunt ad hoc actus proprii. ¶ Preterea acquisitio fit
per receptionem. sed magis per emissionem uel
exitum actionis ab agente. ergo per hoc quod
aliquis agit non acquiritur virtus in nobis.

¶ p̄ si p actū mīm ūtus ī nobis acquirit͛
aut p̄mū a͛ pp̄lures· nō p̄mū quia
ex vno actu nō efficit͛ aliqs studiosus
vt d͛· ij· Ethi· Simil͛ etiā nc̄ ex multis
qr̄ mlti actus nō sūt simil͛· nō p̄nt ali
quē effcm̄ simil͛ educe· g° vi͛ q͛ nullo
mō virtus ī nobis causat͛ exactibus
nr̄is ¶ p̄ Auic· d͛· q͛ ūtꝫ est ī p̄o essen
cial͛ rebus attributa ad suas p̄agēdas
opacōnes Sꝫ id q͛ essencial͛ attribuit͛
rei nō causat͛ exactu eius· g° ūtꝫ nō
causat͛ exactu eius h̄ntis ūtutē ¶ p̄ si
ūtꝫ causat͛ exactibꝫ nr̄is a͛ exactibus
ūtuosis a͛ ex viciosis nō ex vitiosis qr̄
illi magis destruūt ūtutē· simil͛ nc̄
ex ūtuosis qr̄ illi p̄supponūt ūtutē· g°
nullo mō causatur exactibꝫ nr̄is ūtꝫ
ī nobis Sꝫ dicebat q͛ ūtꝫ causat͛ exacti
bus ūtuosis impfcīs ¶ Sꝫ cōtra nichil
agit vltra suā spēm Si g° actus p̄ce
dentes ūtutem sunt impfcī· vi͛ q͛ nō
p̄nt causare ūtutem pfcām ¶ p̄ ūtꝫ
est vltimū potēcie· vt d͛· j· de cel° ⁊ mūd°
Sꝫ potencia est n̄alis· g° virtꝫ est ēst
n̄alis ⁊ nō ex op̄ibus acquisita ¶ p̄ ut
d͛· ij· Eth· ūtus est que bonū reddit
h̄ntem· sꝫ homo est bonus scd̄m suā
naturā· g° ūtus hoīs est ei a natā
⁊ nō exactibꝫ acquisita ¶ p̄ ex frequē
tia actus naturalis nō acquirit͛ nouus
h̄itꝫ ¶ p̄ omīa h̄nt esse a sua forma
Sꝫ grā est forma ūtutū Nā sine grā
ūtutes dicunt͛ esse informes· g° ūtu
tes sūt a grā ⁊ nō ab actibꝫ ¶ p̄ scd̄m
Aplm̄· ij· Cor· xiij· ūtꝫ ī infirmitate p
ficit͛ Sꝫ infirmitas magis est potēcia
q̄ actio· g° ūtꝫ magis causat͛ ex passi
one q̄ exactibꝫ ¶ p̄ cū virtus sit qua
litas inmutata que est scd̄m ūtutē vi͛
esse altacō Nā altacō est motꝫ ī qualit͛e
Sꝫ altacō passio tm̄ est ī p̄te aīe sensi
tiua· vt pꝫ p phm̄ ī vij· phī· Si igit͛
ūtꝫ acquirit͛ exactibꝫ nr̄is p quādā pas
sionē ⁊ altacōm sequet͛ q͛ virtꝫ sit ī
p̄te sensitiua q͛ est cōtra Aug° q̄ dicit
q͛ est bona qualitas mentis ¶ p̄ p
ūtutem h̄ꝫ aliqs racōm electōm defin
vt d͛· x· Eth· Sꝫ h̄re racōm electōnē
definē nō vi͛ esse ī p̄tate nr̄a· qr̄ qualis
vnꝫ quisqꝫ est talis finis vi͛ ei vt d͛· iij·
Eth· h͛ aut̄ cōtingit nobis ex n̄ali cōple
xione ul͛ ex impssione corpis celestis·
g° nō est ī p̄tate nr̄a acquirē ūtutes·
Nō g° causant͛ exactibꝫ nr̄is ¶ p̄ q̄ sūt
n̄alia neqꝫ assuescimꝫ neqꝫ dissuescimꝫ
Sꝫ quibusdā hoībꝫ ī sunt n̄ales incli
nacōnes ad aliqua vicia sicut ⁊ ad ūtu
tes· g° huiōi inclinacōnes nō p̄nt tolli
p assuetudinē actuū eis aut̄ manētibꝫ
nō p̄nt ī nobis esse ūtutes· g° ūtutes
nō p̄nt ī nobis acquiri p actum ¶ Sed
cōtra d phōs d͛· iiij· c· de di· no· q͛ bonū est
est ūtuosius q̄ malū Sꝫ ex malis actibꝫ
causant͛ ī nobis h̄itꝫ vicioꝝ· g° ex bonis
actibꝫ causant͛ ī nobis h̄itꝫ ūtutū ¶ p̄
scd̄m phm̄ ī ij· Eth· opacōnes sūt dnē
eius q͛ est nos studiosos eē· hoc aut̄ est
p ūtutes· g° ūtꝫ causat͛ ī nobis exacti
bus ¶ p̄ ex cōtrariis sūt gnacōnes et
corrupcōnes· Sꝫ ūtus corrūpit͛ exma
lis actibus· g° ex bonis actibꝫ gnatur
¶ Rō d͛· q͛ cum virtus sit vltimū potēcie
ad q͛ quelibꝫ potencia se extendit est
ut faciat opacōm pfcām q͛ est opa
cōm esse bonā Ex q̄ manifestū est q͛ ūtus
vniuscuiusqꝫ rei est p quā opacōm bo
nam p̄ducit Cū vero omīs res est p͛p͛
suā opacōm· vnūquodqꝫ aut̄ bonū est
scd̄m q͛ bene se h̄ꝫ ad suū finem· oportꝫ
q͛ p ūtutē p͛priā vnaqueqꝫ res sit bona
⁊ bene opetur· Bonū aut̄ p͛priū vniuscu
iusqꝫ rei est aliud ab eo q͛ est bonū p͛priū
alterius· diuersoꝝ enī pfectibiliū sūt diuse
pfecōnes· Vnde ⁊ bonū hoīs est alid
a bono equi ⁊ a bono lapidis ipsius etiā
hoīs scd̄m diuersas sui considacōnes
accipit͛ diuersimode bonū Nō enī idem
est bonū hoīs inq̄ntū est homo etiā
ī q̄ntū est ciuis Nam bonū hoīs in
q̄ntū est homo ut rō sit pfcā ī cognicōe
ūitatis et inferiores appetitꝫ regulent͛
scd̄m regulā rōnis Nam homo h̄ꝫ q͛
sit homo p hoc q͛ sit rōnalis· Bonū aut̄
hoīs inq̄ntū est ciuis est ut ordinet͛
scd̄m Ciuitate q̄ntū ad omīs Et p͛pt͛ hoc
phus d͛· iij· polit· q͛ nō est eadem ūtꝫ
hoīs inq̄ntū est bonus homo ⁊ ī q̄ntū
est bonus Ciuis· homo aut̄ nō solū est
ciuis terrene ciuitatis· sꝫ est p̄ticeps Ciui
litatis celestis Ierlm̄· cuiꝫ rector est dn̄s
⁊ Ciues angeli ⁊ sancti omīs siue regnet
ī glā et quiescant ī p̄ria siue adhoc pe
grinent͛ ī t͛ris Scd̄m illud apl͛i Eph· ij°
Estis ciues· s͛cōꝝ· di· rc̄· Adhoc q͛ homo
huiꝫ ciuilitatis sit p̄ticeps nō sufficit
sua natura sꝫ adhoc eleuat͛ p grām di
uinā Ex q̄ manifestū est igit͛ q͛ virtutes ille
que sūt hoīs inq̄ntū est est huiꝫ ciuili
tatis p̄ticeps nō p̄nt ab eo acquiri p sua
n̄alia· vnde nō causant͛ ab actibꝫ nr̄is
Sꝫ ex diuino munē nobis infunduntur
ūtutes aut̄ que sūt hoīs ī eo q͛ est ho
ul ī eo q͛ est terrene Ciuitatis p̄ticeps nō
p̄nt ab eo acquiri p sua n̄alia Vnde nō
causant͛ ab actibꝫ nr̄is· sꝫ ex diuino munē
nobis infundunt͛· ūtutes aut̄ que sūt

hominis i eo q est homo uł i eo q est bene Ciuitatis princeps no excedunt facultatem nature humane Unde p sua nālia homo pt acquirere z ex actib' p'pijs q sic pz dum eni aliqs nālez aptitudinē ad pfectōm aliquā sz hec aptitudo sit sm principiū tm passiuū pt eam acquirere sz no ex actu p'pō sz ex actione alicuius exterioris nālis agentis Sicut aer recipit lumē a sole Si eni hēat aptitudinez nālez ad pfectōm aliquā sm p'piū actiū et passiuū simul tūc p actū p'piū pt ad illaz pfectōm puenire Sicut corpus hominis infirmi hz nālem aptitudinē ad sanitatē Et q sbm est nālis receptiū sanitatis et p't ūtutē nālem actiuā que i est ad sanandū Et ido absqz actione exterioris agentis infirmus medium sanatur Consimiliter est aūt i pcedenti questione q aptitudo nālis ad ūtutez quā hz homo est sm principia actiua et passiua q quidez ex ipō ordine potentiaz appetitiua in pte intellectiua est principiū quasi actiū passiui intellectus possibilis q reducitur in suam pfectōm p intellectum agentem Intellectus aūt i actu mouet voluntatem Nam bonū intellectum est finis q mouet appetitū. Voluntas aūt mota a rōne nata est mouē appetitū sensitiuū s. irascibilez et sensibilez que nate sunt obedire rōni. Unde manifestū est q q̄lz ūtus faciens opacōm hominis bonam hz p'piū actiū i homine cuius actione p't ipm reducē in actū siue sit i intellectu siue i voluntate siue i irascibili z concupiscibili. Huiusmodi tamē reducitur in actum ūtus que est i pte intellectiua z que est i pte appetitiua Nam actio intellectus est et cuiuslz cognoscitiue ūtutis sm qd aliqualiter assimilatur cognoscibili Unde ūtus intellectualis sit i pte intellectiua sm q p intellectum agentem fiunt species intelligentes i ipa uł actu uł hitu Actio aūt ūtutis appetitiue consistit i quadā inclinatione ad appetibile Unde ad hoc q fiat ūtus i pte appetitiua oportet q detur ei inclinatio ad aliqd determinatū Sciendū est aūt q inclinatio rez naturaliū consequitur Et ido ad vnū est sm exigentiaz forme qua remanente talis inclinatio tolli no pt nec contraria induci Et p't hoc res naturales neqz assuescunt aliqd neqz desuescunt Quantūcūqz eni lapis sursum feratur nunqz h' assuescet sz semp inclinatur ad motū deorsū Sz ea que sunt ad vtrumlibz no hnt aliquā formaz ex qua declinent ad vnū determinate Sz ab ipō mouente determinatur

ad aliqd vnū Et hoc ipō q determinantur ad vnū quodāmō disponuntur in idem z tn multotiens inclinantur z determinantur ad idem ab ipō mouente firmatur i eis inclinatio determinata i id ita q ista dispositio supinducta est q̄si quedaz forma formam p modum nature tendens i vnū z p't hoc dicitur q consuetudo est altera natura Quia igitur vis appetitiua se hz ad vtrumlibz non tendit i vnū nisi sm q a rōne determinatur Cum igitur rō multotiens inclinet virtutez appetitiuā i aliqd vnū. fit quedaz dispositio firmata i vi appetitiua p quaz inclinatur i vnū q consueuit z ista dispositio sic firmata est hitus ūtutis Unde si recte consideretur ūtus appetitiue partis nichil est aliud q quedā dispositio siue forma sigillata z impssa i vi appetitiua a rōne Et p't hoc quātūcūqz sit fortis dispositio in vi appetitiua ad aliqd no pt hēre rōm ūtutis nisi sit ibi id q est rōnis Unde i diffinicōne ūtutis ponitur rō. Dicit eni phūs ij. ethicorum. q ūtus est hitus electiuus i medietate consistens determinata rōne put sapiens determinabit ¶ Ad primū ergo dicendū q Augustinus loquitur de ūtutib' sm q ordinantur ad eternaz btitudinē Et sic dictum est ad sm tamē z tertiū ¶ Ad quartū dicendū q ūtus acquisita facit declinare a pctō no semp sz ut i pluribus q etiam q nāliter accidunt ut i pluribus eueniunt nec p't hoc sequitur q simul aliquis sit ūtuosus z viciosus q vnus actus potentia neqz hitum vicij neqz hitum ūtutis acquisite tollit z p't pūtutez acquisitā no declinatur ab omni pctō no eni pcās i infidelitatis pctm infidelitatis z alia pctā que ūtutib' infusis opponuntur ¶ Ad sextū dicendū q pūtutes acquisitas no puenitur ad felicitatez celestem sz ad quādaz felicitatem quaz homo natus est acquirere ex ppria natura i hac vita sm actū pfecte ūtutis de qua Arestotiles tractat i x. ethi. ¶ Ad vij. dicendū q ūtus acquisita no est maximū bonū simplr sz maximū i genere humanorum. Ūtus aūt infusa est maximū simplr in quātū p eam homo ad summū bonū ordinatur q deus est ¶ Ad viij. dicendū q idem sm idem no pt seipm formare Sz cū i aliquo vno est aliqd principiū actiū z aliud passiuū seipm formare pt sm ptes ita s. q vna ps eius sit formans et alia formata Sic aliqd mouet seipm ita q vna ps eius est mouens z alia mota. vt dicitur viij. phisicorum Sic aūt est i generatione ūtutis vt ostensū est ¶ Ad ix. dicendū q sicut intellectus scientiam acquirit no solum p inuentionem sz p do

doctrinam que est ab alio. Ita in acquisitione virtutis homo iuvatur per correctionem et disciplinam que est ab alio qua aliquis tanto minus indiget quanto de se est magis dispositus ad virtutem sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii tanto minus indiget exteriori doctrina. ¶ Ad x. dicendum quod ad actionem hominis concurrunt virtutes active et passive et licet a virtutibus inquantum active fiat emissio et in eis nichil recipiatur tamen passivis inquantum passive competit acquirere aliquid per receptionem. Unde in potentia que est tantum activa ut intellectu agente non acquiritur aliquis habitus per actionem. ¶ Ad xi. dicendum quod quanto actio agentis est efficacior tanto velocius inducit formam. Et ideo videmus in intellectualibus quod per unam demonstrationem que est efficax causatur in nobis per modum scientie conclusionis. Sed requiruntur plures propter earum debilitatem. Unde et in agibilibus quia operationes anime non sunt ita efficaces sicut in demonstrabilibus propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia. Ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem sed requiruntur plures. Et licet illi plures non sint simul tamen habitum virtutis causare possunt quia primus actus facit aliquam dispositionem et secundus actus inveniens materiam dispositam ad hoc eam magis disponit et tertius adhuc amplius et sic ultimus actus agens in virtute omnium precedentium complet generationem virtutis sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem. ¶ Ad xii. dicendum quod Augustinus intendit diffinire virtutem naturalem que sequitur formam que est principium essentiale. Unde illa diffinitio non est ad propositum. ¶ Ad xiii. dicendum quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis et quodammodo non virtuosis. Actus enim precedentes virtutes sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur inquantum scilicet homo agit fortia et iusta non autem quantum ad modum agendi quia ante acquisitionem virtutis non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate. ¶ Ad xiiii. dicendum quod licet ratio est nobilior virtute generata in parte nostra appetitiva tamen talis virtus non sit nisi quedam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem precedit potest causare virtutem inquantum est a ratione a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius potentie appetitive in qua nondum est talis habitus per quem homo delectabiliter expedit id quod est ex imperio rationis consequatur. ¶ Ad xv. dicendum quod virtus dicitur esse ultimum potentie non quia semper sit aliquid de essentia potentie sed quia inclinat ad id quod ultimum potentia potest.

¶ Ad xvi. dicendum quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid non autem simpliciter. Ad hoc enim quod aliquid sit bonum simpliciter requiritur quod sit totaliter perfectum sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua difformitas vel turpitudo. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter. Et propter hoc virtus appetitive partis secundum quam voluntate fit bona est que simpliciter bonum facit habentem. ¶ Ad xvii. dicendum quod actus qui sunt ante virtutem possunt dici quidem naturales secundum quod a naturali ratione procedunt prout naturale dividitur contra acquisitum non autem possunt naturales prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus neque assuescimus secundum quod natura contra rationem dividitur. ¶ Ad xviii. dicendum quod gratia dicitur esse forma virtutis infuse non tamen ita quod ei det esse speciem sed inquantum per eam informatur aliqualiter actus eius. Unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratie. ¶ Ad xix. dicendum quod virtus perficitur in infirmitate non quia infirmitas causat virtutem sed quia dat occasionem alicui virtuti scilicet humilitati est etiam materia alicuius virtutis scilicet patientie et etiam caritatis inquantum aliquis infirmitati proximi subvenit. Et naturaliter est signum virtutis quia tanto anima virtuosior demonstratur quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet. ¶ Ad xx. dicendum quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod acquirit propriam perfectionem. Unde cum virtus sit propria perfectio hominis non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem nisi forte per accidens secundum quod immutatio sensibilis partis anime in qua sunt anime passiones pertinent ad virtutem. ¶ Ad xxi. dicendum quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem que est in parte intellectiva et sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis neque ex impressione corporis celestis cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore. Vel potest dici homo qualis secundum dispositionem que est in parte sensitiva que quidem potest esse ex naturali complexione corporis vel ex impressione corporis celestis tamen quia hec pars naturaliter obedit rationi. Et ideo passio virtuti potest diminui vel totaliter tolli. Et per hoc patet responsio ad vicesimum secundum. Nam secundum hanc dispositionem que est in parte sensitiva dicitur aliquis habere naturalem inclinationem ad vicium vel virtutem.

Utrum sint aliquae virtutes hominum ex infusione etc.

Decimo queritur utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione. Et videtur quod

nō· qꝛ ī vii· phi· dicit· vnūquodqꝫ pfcm̄
est qꝫ attingit ppriam ṽtutem· ppa aūt
virtus vniuscuiusqꝫ est eius nālis p
fectō· g° ad pfectōm hoīs sufficit sibi
ṽtꝫ· connālis· h° aūt est que p pncipia
nālia causari pt· tūc nō requirit ad per
fectōm hoīs qꝫ habeat aliquā vir
tutem ex infusione Sꝫ dicebat qꝫ opor
tet hoīem pficī p ṽtutes· nō solum ī or
dine ad cōnalem finem sꝫ etiā ī ordine
ad supnālem que est btitudo vite et
ne· ad quē homo ordinat p virtutes
infusas Sꝫ contra natura nō deficit
ī necessarijs Sꝫ id quo indiget homo ad
cōsecucōm vltimi finis est sibi necessariū
g° h° pt h̄re p pncipia nālia· g° non
indiget ad hoc infusione ṽtutis ¶ p°
semen agit ī ṽtute eius a quo emittit
Alit eñ aīalis semen cū sit impfcm̄
nō posset sua cōmixione pducere ad spēm
pfcām Sꝫ semīa ṽtutum sunt nobis ī
missa adeo vt eñ dicit in glo sup illud
hebr̄ i° Qui cū splendor glīe dei ī semīa
omī cōe inicia intellectus ꝛ sapīe· g°
huōi semīa agunt ī ṽtute dei cū eñ ex
huōi semīb causet ṽtꝫ acquisita vī qꝫ
virtus acquisita possit ducere ad fruicōm
dei ī qua consistit btitudo vite etne ¶ p°
ṽtus ordinat hoīem ad btitudinē vite
etne inquātū est actus meritorius Sꝫ actꝫ
ṽtutis acquisite pt esse meritorius vite etne
si sit grā informatꝫ· g° ad btitudinē vite
etne nō est necessariū h̄re ṽtutes infusas
¶ p° radix merendi est caritas Sꝫ sequitur
necessariū esset h̄re ṽtutes infusas ad meren
dum vitam etnā· vī° qꝫ sola caritas suffi
ceret ꝛ ita nō oportet h̄re aliquas ṽtutes
infusas ¶ p° ṽtutes morales necessarie
st̄ ad hoc qꝫ inferiores vires rōni subdant
nō ergo necessariū est qꝫ sint aliq̄ue vir
tutes infuse morales ad hoc qꝫ racō or
dinetur ad aliquē spālem finē sꝫ suffi
cit qꝫ racō hoīs ī illum supnālem fi
nem dirigatur· hoc aūt sufficient fit p fi
dem g° nō oportet h̄re aliquas alias
ṽtutes infusas ¶ p° id qꝫ fit ṽtute diuina
nō differt spē ab eo qꝫ fit opacōne nature
eadem eñ spē est sanitas quā qꝫ mira
culose restaurat ꝛ quā nā opat Si igit
sit aliqua ṽtus infusa que adō esset ī no
bis ꝛ aliqua acquisita pactus nrōs nō
ppt hoc spē differunt· puta si sit tpancia
acquisita ꝛ tpancia infusa· due aūt forme
que sunt vnius spēi nō pnt simul esse
ī eodem sbō· g° nō pt esse qꝫ ille qui habꝫ
tpanciam acquisitam habeat etiā tpan
ciam infusam ¶ p° spēs potencie ꝛ vir
tutis ex actibꝫ cognoscitur Sꝫ idem spē ē
actus tpancie infuse et acquisite· g°
et ipē sunt eedem pbacōnes medie
que tamen conueniunt ī matia ꝛ forma sunt
vnius spēi Sꝫ actus tpancie infuse et
acquisite sunt q̄ cōueniunt ī matia ꝛ forma
vtrīqꝫ eñ est circa delectabilia tactꝫ cōuen
ciā in forma qꝛ vtrīqꝫ ī medio consistit
g° actus tpancie infuse ꝛ actꝫ tpancie
acquisite st̄ eiusdem spēi Sꝫ dicebat qꝫ
differunt spē eoqꝫ ordinant ad aliud ꝛ aliud
et aliud finē· ex fine eñ sumunt spēs ī mo
ralibꝫ ¶ Sꝫ contra secundum id aliqua pnt spē
differre a quo sumunt spēs rei Sꝫ spēs ī mo
ralibꝫ nō sumunt a fine vltimo et a fine
primo· alr̄ eñ omēs ṽtutes essent vnius
spēi cū omēs ad btitudinē ordinent sicut
ad vltimū finē· g° ex ordine ad vltimū
finē nō pnt dici ī moralibꝫ aliqua esse
eiusdem spē vel spē differre ꝛ ita tpancia infu
sa nō differt spē a tpancia acquisita eo qꝫ
ordinat hoīem ad btitudinē altiorem
¶ p° nullꝫ h̄itꝫ mobilis consequitur spēm
ex hoc qꝫ ab aliquo h̄itu mouetur· cōtingit
eñ vnū h̄itum moralem moueri vel impari
a diuersis secundum spēm sicut h̄itꝫ tpancie mo
uetur ab h̄itu auaricie· cū quis mechatur
mouetur ut furetur ab h̄itu aūt credulitatis
vel odij cū quis mechatur ut occidat et
e conuerso diuersi h̄itꝫ secundum spēm sicut
h̄itus temperancie mouetur ab eodem ha
bitu imperantur puta cū vnꝫ mechatur ut
furetur· alr̄ vō occidit ut furetur Sꝫ tpan
cia vel fortitudo a aliqua aliarum ṽtutum
moralium nō hꝫ actū ordinatū ad btitudi
nē vite etne nisi inquātū imperatur a qua
dam que hꝫ vltimū finē pro obō· g° ex hoc
nō consequitur spēm· ita p hoc ṽtꝫ infusa
moralis nō differt spē a ṽtute acquisita
p hoc qꝫ ordinatur ad finē vite etne ¶ p°
ṽtꝫ infusa est ī mente sicut ī sbō Dt
eñ Augꝰ qꝫ ṽtꝫ est bona qualitas men
tis quā deus ī nobis sine nobis opatur
sꝫ ṽtutes morales nō sunt ī mente sꝫ
in sbō Nam tpancia ꝛ fortitudo sunt
irronabilium pcium vt phs dicit ī iii· eth·
g° ṽtutes morales nō st̄ infuse ¶ p°
contraria st̄ vnius rōnis Sꝫ vicium qꝫ est
contrariū ṽtuti nunqꝫ infunditur· sꝫ solum
exercitibꝫ nrīs causatur· g° nec ṽtutes in
funduntur sꝫ solum exercitibꝫ nrīs causantur
¶ p° homo ante inquisicōm ṽtutis est
ī potencia ad ṽtutes· sꝫ post ꝛ actus sunt
vnius generis omē eñ genus diuiditur p
potenciam et actū· vt pꝫ ī ix· phi· cū g° post ad
ṽtutē nō sit ex infusione videtur qꝫ ṽtꝫ
nec ex infusione sit ¶ p° si ṽtutes infun
duntur oportet qꝫ simul infundantur· tunc g°
aūt infunditur homini qui ī pctō sunt actu

contritionis· tali autem non infunduntur
sibi habitus virtutum moralium· adhuc enim
post contritionem patitur passiones molesti
as quod non est virtuosi sed forte continentis
dicit enim continens a temperato philosophus quod continens
patitur quidem licet non seducatur· temperatus autem
non patitur· ut dicitur in vii· ethicorum· ergo videtur quod vir
tutes non sint in nobis ex infusione gratie
¶ Preterea dicit philosophus ii· ethicorum quod signum generati
habitus oportet accipere superuenientem in ope
re delectationem· Sed post contritionem non statim
aliquis delectabiliter operatur ea que sunt
virtutum moralium· ergo non dum habet habitum
virtutum· Non ergo virtutes morales causantur
in nobis ex infusione gratie ¶ Preterea ponamus
quod in aliquo ex multis actibus malis cau
satur sit aliquis habitus vitiosi· Manifestum
est quod in uno actu contritionis dimittantur
sibi peccata et infunditur gratia· Primum enim actum
non destruitur habitus acquisitus sicut nec
primum generatur· Si autem cum gratia simul infundantur
virtutes morales sequitur quod habitus mora
lis virtutis simul sit cum habitu vitii oppositi
quod est impossibile ¶ Preterea ex eisdem generatur
virtus et corrumpitur· ut dicitur ii· ethicorum· Si igitur
virtus non causetur in nobis ex actibus nostris vide
tur sequi quod neque ex actibus malis corrumpatur· et
ita sequitur quod aliquis peccatis mortalibus
non amittat virtutem quod est inconveniens ¶ Preterea
idem videtur esse mos et consuetudo· ergo et
eadem est virtus moralis et consuetudi
nalis· Sed virtus consuetudinalis dicitur
ex consuetudine causatur enim ex frequenti
bene agere· ergo omnis virtus moralis causatur
ex actibus et non ex infusione gratie ¶ Preterea si a
lique virtutes sunt infuse oportet quod
earum actus sint efficaciores quam actus ho
minis non habentis virtutes· Sed ex huiusmodi acti
bus causatur aliquis habitus virtutis in no
bis· ergo et ex actibus virtutum infusarum si
aliquae sunt tales· Sed sicut dicitur ii· ethicorum·
Equales sunt habitus tales actus red
dunt et quales sunt actus tales habitus
causant· habitus igitur causati ex actibus
virtutum infusarum sunt eiusdem speciei cum virtu
tibus infusis· Sequitur igitur quod due forme
eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto· Hoc est
autem impossibile· ergo impossibile videtur quod sint in
nobis aliquae virtutes infuse ¶ Sed contra
est quod dicitur· Sedete hic in civitate donec
induamini virtute ex alto ¶ Preterea Sap· viii· dicitur de di
vina sapientia quod sobrietatem et iustitiam
docet et cetera· docet autem spiritus sapientie virtutem
eam causando· ergo videtur quod et virtutes mora
les sint nobis infuse a deo ¶ Preterea actus
virtutum quarumlibet debet esse meritorius
adhuc quod perveniat in beatitudinem ducant· Sed
meritum non potest esse nisi ex gratia· ergo videtur quod vir
tutes causantur in nobis ex infusione gratie
¶ Respondeo dicendum quod preter virtutes acquisitas ex acti
bus nostris· ut sicut iam dictum est oportet
ponere alias virtutes in homine a deo infusas
Cuius ratio hinc accipi potest· quod virtus ut dicit
philosophus est que bonum facit habentem et
opus eius bonum reddit· Secundum igitur quod
bonum diversificatur in homine oportet quod
etiam virtus diversificetur· Sicut patet quod aliud
est bonum hominis inquantum est homo· et
aliud inquantum civis· Et manifestum est quod
aliquae operationes possent esse convenientes
homini inquantum est homo que non essent
convenientes ei secundum quod est civis· Et propter hoc
philosophus dicit quod alia est virtus que facit ho
minem bonum et alia que facit civem bonum
Considerandum est autem quod est duplex hominis
bonum· unum quidem quod est proportionatum sue
nature· aliud autem quod sue nature facultatem
excedit· Cuius ratio est quia oportet quod passivum
consequatur perfectiones ab agente diversi modi
secundum diversitatem agentis virtutis· Unde
videmus quod perfectiones et forme que causantur ex
actione naturalis agentis non excedunt
naturalem facultatem recipientis· potentie enim
passive naturali proportionatur virtus activa na
turalis· sed perfectiones et forme que proveniunt ab
agente supernaturali infinite virtutis quod deus
est excedunt facultatem nature recipientis
Unde anima rationalis que immediate a deo causatur
excedit capacitatem sue materie ita quod materia
corporalis non totaliter potest ~~concludere~~ compre
hendere et includere ipsam sed remanet virtus
eius et operatio in qua non communicat materia
corporalis quod non contingit de aliqua aliarum
formarum que causantur ab agentibus natura
libus· Sicut autem homo suam perfectionem scilicet
animam acquirit ex actione dei ita et ultimam
suam perfectionem que est perfecta hominis felici
tas immediate habet a deo et in ipso quod ex hoc patet
quod naturale hominis desiderium in nullo alio que
tari potest nisi in solo deo· Innatum est enim homini ut
ex causatis desiderio quodam moveatur ad in
quirendum causas· nec quiescit istud desi
derium quousque perveniat sicut ad primam cau
sam que deus est· Oportet igitur quod sicut
prima perfectio hominis que est anima rationalis
excedit facultatem materie corporalis Ita
ultima perfectio ad quam homo potest pervenire
que est beatitudo vite eterne excedit faculta
tem totius humane nature· Et quia unumquodque
ordinatur ad finem per operationem aliquam· ea
autem que sunt ad finem oportet esse aliqualiter
fini proportionata· necessarium est esse aliquas hominis
perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem
que excedunt facultatem principiorum natura
lium hominis· Hoc autem esse non potest nisi ei
principia naturalia aliqua supernaturalia operationum

principia homini infunduntur a deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae et potentiae eius scilicet intellectus et voluntas quae sunt principia operationum hominis in quantum huiusmodi. Nec hoc esse posset nisi intellectus haberet principia cognitionis per quae in aliis dirigeretur et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae proportionatum. Sicut in praecedenti q. dictum est. Infunduntur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae. Primo quidem gratia per quam habet anima quoddam spirituale esse. Et deinde spes fides et caritas, ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum. Per spem autem et caritatem acquirit voluntas quandam inclinationem in illud bonum supernaturale, ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinabatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem ut supra dictum est, ita ex divina influentia consequitur homo praeter ista supernaturalia principia aliquas virtutes infusas quibus perficiatur ad operationes ordinatas in finem vitae aeternae.

¶ Ad primum ergo dicendum quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter: uno modo sicut intellectivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis. Alio modo secundum partem intellectivam quae naturalem et corporalem excedit, et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid. Ita et quantum ad perfectionem finis dupliciter homo potest esse perfectus. Uno modo secundum capacitatem suae naturae. Alio modo secundum quandam supernaturalem perfectionem, et sic dicitur homo perfectus simpliciter esse, primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini: una quae respondet primae perfectioni quae non est completa virtus, alia quae respondet suae perfectioni, et haec est vera et perfecta hominis virtus.

¶ Ad secundum dicendum quod natura providet homini in necessariis secundum suam virtutem. Unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt habet homo a natura non solum principia receptiva sed etiam principia activa; respectu autem eorum quae facultatem non excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

¶ Ad tertium dicendum quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis. Semina autem virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem dei. Unde non sequitur quod ex eis quidquid ex eis posset causari quicquid potest creare deus.

¶ Ad quartum dicendum quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae non possunt esse meritorii sine caritate. Cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes. Unde actus virtutis acquisitae non potest esse ~~me~~ meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem nisi mediante virtute superiori. Sicut fortitudo quae est virtus hominis in quantum est homo non ordinat actum suum ad bonum politicum nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civis.

¶ Ad quintum dicendum quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, eius perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, si aliud fuerit etiam perfectum. Quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutes hoc considerandum est quod actio superioris potentiae non dependet ab inferiori potentia, sed actio inferioris dependet a superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus circa ipsum finem ultimum per fidem et voluntas per caritatem, sed et inferiores vires scilicet irascibilis et concupiscibilis habeant proprias operationes ad hoc quod eorum actus sint boni et ordinabiles in finem ultimum. Unde etiam patet solutio ad sextum.

¶ Ad septimum dicendum quod omnem formam quam operatur natura potest etiam eandem speciem deus operari per se ipsum sine operatione naturae, et secundum hoc sanitas quae a deo miraculose perficitur est eiusdem rationis cum sanitate quam facit natura. Non sequitur quod omnem formam quam deus potest facere possit etiam natura perficere. Unde non oportet quod virtus infusa quae est immediate a deo sit eiusdem speciei cum virtute acquisita.

¶ Ad octavum dicendum quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia. Utraque enim est circa delectabilia tactus, sed non conveniunt in forma effectus vel actus. Licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione exquirunt medium temperantia infusa et temperantia acquisita. Nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis divinae quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem. Temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes in ordine ad bonum praesentis vitae.

¶ Ad nonum dicendum quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem. Oportet enim ea quae sunt ad finem esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per philosophum in VI Ethicorum.

¶ Ad decimum dicendum quod actus alicuius habitus prout imperatur ab alio habitu accipit quodammodo speciem moralem formaliter loquendo de ipso actu. Unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae

acciperet aliqualiter speciem prout imperatur
ab avaricia. Non tamen ex hoc in temperancia
speciem accipit quod actus est ab avaricia
imperatus. ex hoc ergo quod actus in temperancie
vel fortitudinis imperatur a caritate or-
dinante eos in ultimum finem ipsi quidem
actus formaliter speciem sortiuntur. Et ita for-
maliter loquendo sunt actus caritatis. non
tamen ex hoc sequitur quod temperancia vel forti-
tudo speciem sortiantur. Non igitur temperancia et
fortitudo infuse differunt specie ab acquisi-
tis ex hoc quod imperantur a caritate earum
sed ex hoc quod earum actus secundum eam racionem sunt
medio constituti prout sunt ordinabiles
ad ultimum finem qui est caritatis obiectum
¶ Ad xi. dicendum quod temperancia infusa est in concupiscibili
irascibilis autem et concupiscibilis sic acci-
piunt nomen racionis vel racionalis in quantum
participant aliqualiter racione in quantum obe-
diunt ei. ita secundum eundem modum accipiunt
nomen mentis prout obediunt sicut Augustinus
utitur in isto dicto quod virtus infusa est bona quali-
tas mentis ¶ Ad xii. dicendum quod vicium hominis
est per hoc quod ad inferiora deducit. Sed virtus
eius est per hoc quod in superiora elevat. Et
ideo vicium non potest esse ex infusione sed solum
virtus ¶ Ad xiii. dicendum quod quamvis aliquod passivum na-
tum est consequi diversas perfectiones a di-
versis agentibus ordinatis secundum diversam
et ordinem potenciarum activarum in agentibus est
diversitas et ordo potenciarum passivarum in passivo. quia
potencie passive respondet potencia activa. Sicut
patet quod aqua vel terra habet aliquam potenciam
secundum quam nata est moveri ab igne. et
aliam secundum quam nata est moveri a corpore
celesti. et ulterius aliam secundum quam
nata est moveri a deo. Sicut enim ex aqua
et terra potest aliquid fieri virtute corporis celestis
quod non potest fieri virtute ignis. Ita ex eis potest
aliquid fieri virtute altioris naturalis agentis
et secundum hoc dicimus quod in tota creatura
est quedam obediencialis potencia prout tota crea-
tura obedit deo ad suscipiendum in se quicquid
deus voluerit. Sic igitur et in anima est ali-
quid in potencia quod natum est reduci in actum ab agen-
te connaturali. et hoc modo sunt in potencia in ipsa
virtutes acquisite. Alio modo aliquid est in potencia
in anima quod non est natum educi in actum nisi
per virtutem divinam. et sic sunt in potencia in anima
virtutes infuse ¶ Ad xiiii. dicendum quod passiones
ad malum inclinantes non totaliter tolluntur
neque per virtutem infusam nisi forte mira-
culose quod semper remanet colluctacio car-
nis contra spiritum et eciam post virtutem de qua dicit
apostolus Gal. v. Caro concupiscit ad-
versus spiritum et spiritus adversus carnem. Sed per vir-
tutem tam acquisitam quam infusam huiusmodi
passiones modificentur ut ab eis homo
non effrenate moveatur. Sed quantum ad
aliquid prevalet in hoc virtus acquisita et
quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim
acquisita prevalet quantum ad hoc quod talis
impugnacio minus sentitur. Et hoc habet ex
causa sua quia per frequentes actus quibus
homo assuefactus ad virtutem iam dis-
suescit talibus passionibus obedire et consue-
vit eis resistere ex quo sequitur quod minus
earum molestias senciat. Sed prevalet virtus
infusa quantum ad hoc quod facit huiusmodi pas-
siones etsi sentiantur nullo tamen modo dominantur
virtus enim infusa facit quod nullo modo obedia-
tur concupiscenciis peccati et facit hoc infallibi-
liter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficiat
in hoc licet non in paucioribus sicut et alie incli-
naciones naturales deficiunt in minori parte
Unde apostolus Rom. vii. dicit. Cum essemus
in carne pas. p. o. in. me. nris. ut fru-
m. mo. aut so. su. a le. m. ita ut s. i no-
spiritus ¶ Ad xv. dicendum quod quamvis principio virtus
infusa non semper ita tollit sensum passi-
onis sicut virtus acquisita propter hoc in princi-
pio non ita delectabiliter operatur. non
tamen hoc est contra racionem virtutis quia quandoque
ad virtutem sufficiat sine tristicia operari
¶ Ad xvi. dicendum quod licet per actum unum simpliciter
non corrumpatur habitus acquisitus tamen
actus contrarius habet quod corrumpat habitum
virtutis generatum ex virtute gracie unde in eo
qui habitum habuit in temperancie cum conteritur
non remanet cum virtute temperancie infusa
habitus temperancie in racione habitus sed in racione cor-
rupcionis quedam disposicio quedam disposicio
autem non contrariatur habitui perfecto ¶ Ad xvii. dicendum
quod licet virtus infusa non causetur ex actibus tamen
actus possunt ad eam disponere. unde non est
inconveniens quod per actum corrumpatur quia per indispo-
sicionem materie tollitur forma sicut propter in-
disposicionem corporis anima separatur ¶ Ad
xviii. dicendum quod virtus moralis non dicatur a more
secundum quod mos significat consuetudinem sed secundum
quod significat inchoacionem appetitivam virtutis
secundum hoc eciam virtutes infuse possunt dici mo-
rales licet non causentur ex consuetudine
¶ Ad xix. dicendum quod actus virtutis infuse non
causat aliquem habitum. Sed per eos augetur
habitus preexistens quia nec ex actibus virtutis
acquisite aliquis habitus generatur alias
multiplicarentur habitus in infinitum. Utrum

virtus infusa augeatur.

Undecimo queritur utrum virtus infusa
augeatur. Et videtur quod non. nichil enim auge-
tur nisi quantum. Virtus autem non est quanti-
tas sed qualitas. ergo non augetur. ¶ Praeterea virtus
est forma accidentalis. Sed forma est sim-
plicissima et invariabili essencia consistens
ergo virtus non variatur secundum suam essenciam

ergo nec secundum essentiam augetur. ¶ Praeterea quod augetur movetur; ergo secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam corrumpitur vel generatur. Sed generatio et corruptio sunt mutationes substantiales; ergo caritas non augetur per essentiam nisi cum corrumpitur vel generatur. ¶ Praeterea essentialia non augentur nec minuuntur, ut manifestum est. Autem quod essentia virtutis est essentialis; ergo secundum essentiam non augetur. ¶ Praeterea contraria nata sunt fieri circa idem; augmentum autem et diminutio sunt contraria; ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur, quia neque diminuit peccatum virtutis, quia per eam magis roboratur, neque peccatum veniale, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter caritatem et alias virtutes infusas, quod est impossibile. Si enim multa venialia equipollerent uni peccato mortali, neque eam per peccatum mortale minuitur, quia peccatum mortale tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa augetur. ¶ Praeterea simile augetur quod dicitur in 2o de anima. Si igitur virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit maius, sicut punctum additum puncto non facit lineam. Ergo virtus infusa augeri non potest. ¶ Praeterea primo de generatione dicitur quod augmentum est praeexistentis magnitudinis additamentum. Si igitur virtus augetur, oportet quod sibi aliquid addatur; et sic erit magis composita et magis recedens a divina similitudine et per consequens minus bona, quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur. ¶ Praeterea omne quod augetur movetur; omne quod movetur est corpus; virtus autem non est corpus; ergo non augetur. ¶ Praeterea cuius causa est invariabilis et ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusae, quae est deus, invariabilis est; ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus, et ita non augetur. ¶ Praeterea virtus est in genere habitus sicut et scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut et scientia augetur. Scientia autem augetur per multitudinem obiectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate, quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem; ergo virtus nullo modo augetur. ¶ Praeterea si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus eius augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quae est motus in qualitate. Alteratio autem secundum philosophum 7 ethicorum non est in anima nisi secundum partem sensitivam, in qua non est caritas neque plures aliarum virtutum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur. ¶ Praeterea si virtus infusa augetur, oportet

quod augeatur a deo qui eam causat. Si autem deus eam auget, oportet quod hoc fiat per aliquem eius influxum. Sed novus influxus non potest esse nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novae virtutis; sic autem non potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur. ¶ Praeterea habitus maxime augetur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus, si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur, quia actus egreditur ab habitu; non autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur. ¶ Praeterea omnis actus virtutis unius est unius rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur, quod videtur esse falsum experimento; non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat. ¶ Praeterea illud cuius ratio in superlatione consistit non potest augeri; optimo enim non est aliquid melius, nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlatione consistit; est enim virtus ultimum potentiae. Ergo virtus non potest augeri. ¶ Praeterea omne illud cuius ratio consistit in aliquo indivisibili caret intensione et remissione, sicut forma substantialis et numerus et figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili; est enim in medio consistens. Ergo virtus non intenditur nec remittitur. ¶ Praeterea nullum infinitum potest augeri, quia infinito non est aliquid maius. Sed virtus infusa non est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet deum. Ergo virtus infusa augeri non potest. ¶ Praeterea nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis ipsam. Dicitur enim 7 physicorum quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur. ¶ Sed contra est quod dicitur 1 Petri 2: Sicut modo geniti infantes rationabile sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem. Non autem crescit in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur. ¶ Praeterea Augustinus dicit quod caritas augetur ut aucta mereatur perfici. ¶ Respondeo dicendum quod in multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur; quod quidem ex hoc contingere videtur quod formae per modum substantiarum significantur in abstracto, ut albedo vel virtus aut aliquid huiusmodi. Unde aliquem modum loquendi sequentes sic de eis iudicant ac si essent substantiae, et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitationem formarum quam eorum qui posuerunt formas ex creatione; estimaverunt enim quod formis competeret fieri sicut competit substantiis. Et ideo non invenientes ex quo

forme gnerentur· posuerunt eas ul' creari
ul' preexistere in materia nō attendentes q̄
sic esse nō est forma Sꝫ sbi formati· ita
nec fieri q̄ terminatur ad esse forme ꝫ sbi
Dicitur em̄ forma eius diat̄ nō qꝛ ipsa
fiat si quia ea aliq̄ sit diuini· s· sbm redu
citur· de potencia i actū Sic aūt et circa
augmentū qualitatū accidit de quo ali
qui locuti sunt ac si qualitates ⁊ forme
sb̄e essent· sbā aūt augeri diat̄ i q̄ntū
ipā est sbm motus quo deuenit̄ de mi
nori q̄ntitate i maiorē qui motus au
gmenti diat̄ et qꝛ augmentū sb̄e fit
p additionē sb̄e quare ad sbām quadam
estimauit· q̄ hoc mō caritas sine quelꝫ
virtus infusa addatur p additionē carita
tis ad caritatē ūtutis ad ūtutē a' albe
dinis ad albedinē q̄ omo stare nō pt
Nam nō pt intelligi additio vnius
ad alterū nisi p intellctā dualitate Dua
litas aūt in formis nō pt intelligi nisi
p alietatem sbi forme aūt vnius spei
nō diuersificant̄ nisi mō nisi p sbm Si igit̄
qualitas addit̄ quali tati oportet alterū
duorū esse ul' q̄ sbm addat̄ sbō vt puta
q̄ vnū album addatur alteri albo aut
q̄ aliq̄ in sbō sit albius fiat album
nō q̄ prius fuit album vt quidā posuerunt
circa qualitates corporeas q̄ etiā improbat
phus· i· iiij· phi· Cum em̄ aliq̄ sit ma
gis calidū nō creatur aliq̄ q̄ prius calidū
nō fuit Sꝫ totū fit magis calidū Circa
qualitates aūt spūales qrū sbm est aīa
ul' pars aīe impossibile est eciā hoc
finge' Vnde quidā aliꝫ dixerunt caritate
et alias ūtutes infusas nō augeri essencia
alit̄ ꝫ q̄ dicunt̄ augeri ul' in q̄ntum
indicant̄ fortius in sbō ul' in q̄ntū fer
uencius ul' intencius opant̄ Sꝫ hoc
quidem dcm̄ aliq̄ rōnē h̄ret si caritas
esset quedā sbā· h̄ns p se esse abs q̄
sbō· Vnde et mḡr sniaꝫ estimans
caritatem esse aliquā sbām· s· spm̄· s· s·
nō irronabilit̄ h̄uc modū augmenti
posuisse pt· Sꝫ aliꝫ estimates caritate
esse quādā penitꝫ irronabilit̄ sꝫ loquitur
nichil em̄ est aliud qualitatē aliquā
augeri q̄ sbm magis p̄ticipare qualitatē
Non em̄ est aliq̄ esse qualitatis nisi qd'
h̄ꝫ i sbō ex hoc aūt ipō q̄ sbm magis p̄ti
cipat qualitatē vehemencius opatur qꝛ
vnū q̄dꝫ agit i q̄ntū est actu· Vnde qd'
magis est reductū in actū pfectius a
git pone' igit̄ q̄ aliqua qualitas au
geatur sc̄dm essenciā ꝫ augeat̄ sc̄dm
irradiationē in sbō ul' sc̄dm intencionē actꝰ
est pone' contradictoria esse simul Et ideo
considerandū restat quo aliquę qualitates

et forme augeri dicant̄ et que sunt et q̄
augeri pnt Sciendū est igit̄ q̄ cū nōīa
sint signa intellcūm· vt d̄r· j· pyar· Sic
ex magis notis cognoscimꝰ minꝰ nota
sic nominamꝰ Et inde est q̄ qꝛ motus
localis est notior int' oīs motus ex con
tinuitate sc̄dm locū diuiat̄ nomē distan
cie ad omnia contraria· Item pt esse ali
quis motꝰ· vt dicit phus· x· meth·
Et simlr̄· q̄ motꝰ sbi sc̄dm q̄ntitatē
est ~~nobilior~~ sensibilior q̄ motus sc̄dm
alteracionē Et inde est q̄ nomina q̄ncia
motū sc̄dm q̄ntitatē diuiant̄ ad alte
racionē Et inde est q̄ sicut corpus q̄ mo
uet̄ ad q̄ntitatē pfcam diat̄ magna re
spectu impfcē Ita illud q̄ mouet̄ de qua
litate impfcā ad pfcm diat̄ augeri sc̄dm
qualitatem et ipā pfcā qualitas diat̄
magna respectu impfcē· Ita illud q̄ mo
uet̄ de qualitate impfcā ad pfcām diat̄
augeri sc̄dm quali tatem· et ipā pfcta
qualitas diat̄ magna· et quia pfectio
vnius cuiusq̄ rei est eius bonitas Ido
Augꝰ d̄r q̄ in hijs que nō magnē mole
sunt idem est esse maius q̄ melius Mo
ueri aūt de forma impfcā ad pfcām
nichil est aliud q̄ sbm magis reduci
i actum· Vnde ~~sbm magis~~ forma actꝰ
est Vnde sbm magis ul' p̄ticipare
formā nichil aliud est q̄ ipm̄ reduci
magis i actū illius forme· et sicut ab
agente reduciat̄ aliq̄ de pura potencia
i actū forme ita eciam p actionē agentis
reducit̄ de actu impfcō i actū pfcm Sed
hoc non contingit i omnibus formis pp'
duo pmo quidem ex ipā rōne forme
eo· s· q̄ id· q̄ pficit rōnē forme ē aliud
indiuisibile puta nūs Nam vnitas
addita constituit spēm· Vnde bimarus
aut trimarus nō diat̄ sc̄dm magis et minꝰ
neqꝫ in q̄ntitatibꝫ que denominant̄ a ma
teria puta tricubitū ul' bicubitū neqꝫ
in figuris puta triangulare et quadra
tum neqꝫ i pporcionibꝫ puta duplum ul'
triplum Alio mō ex conparacione forme ad
sbm qꝛ inheret ei mō indiuisibili Et pp'
hoc forma sbālis nō recipit intensionē
ul' remissionē qꝛ dat esse sbāle q̄ est vno
mō vbi est em̄ aliud esse sbāle est alia
res Et pp' hoc phus viij· meth· assilat
diffiniciones nūis Et inde est eciā q̄ nichil
sbālit' de altō pdicat̄· eciā si sit i gnē acci
dentis pdicat̄ tamē magis ⁊ minus Nō
diat̄ albedo magis ⁊ minꝰ color ⁊ pp'
hoc qualitates i abstracto signate qꝛ
signant̄ p modū sb̄e nō intendunt̄ nec
remittunt̄ Nō em̄ diat̄ albedo magis
ul' minꝰ ꝫ album Recentiꝫ aūt i stacꝫ

causatur est in caritate et aliis virtutibus in-
fusis quare non intendantur et remittantur
quia neque eorum ratio in indivisibili consistit
sicut ratio numeri neque dant esse substantiale subiecto
sicut forme substantiales. Et ideo intenduntur
et remittuntur inquantum subiectum reducitur
magis in actum in participatione agentis
causantis eas. Unde sicut virtutes ac-
quisite augentur exercitiis per que causantur
ita virtutes infuse augentur participatione di-
a quo causantur actus. Actus autem nostri
comparantur ad augmentum caritatis et virtu-
tum infusarum ut disponentes. Sicut et ad
caritatem a principio obtinendam. Homo
enim faciens quod in se est preparat se ut a deo
recipiat caritatem. Ulterius autem actus
nostri possunt esse meritorii respectu augmenti
caritatis quia presupponunt caritatem que
est principium merendi. Sed nullus potest mereri
quod a principio obtineat caritatem quia meri-
tum sine caritate esse non potest. Sic igitur
caritatem augeri per intensionem dicimus.

¶ Ad primum ergo dicendum quod sicut in caritate et
in aliis qualitatibus dicitur augmentum
per similitudinem ita et quantitas ut ex dictis
patet. ¶ Ad secundum dicendum quod forma est invariabi-
lis quia non est variationis subiectum tamen potest dici
variabilis prout subiectum secundum eam variatur
plus et minus eam participans. ¶ Ad tertium
dicendum quod motus alicuius rei potest intelligi
secundum essentiam dupliciter. Uno modo quantum ad
id quod est proprium esse scilicet essentialis vel non esse.
Et sic motus secundum essentiam non est nisi
motus secundum esse et non esse que est generatio
et corruptio. Alio modo potest intelligi motus
secundum essentiam si sit motus secundum quod aliquid
adheret essentie. Sicut dicimus corpus
essentialiter moveri secundum locum quia de loco ad
locum eius subiectum transfertur. Sicut etiam et
aliqua qualitas dicitur suo modo moveri
essentialiter prout variatur secundum perfectum et in-
perfectum vel magis subiectum secundum eam ut ex dictis
patet. ¶ Ad quartum dicendum quod id quod predicatur essentialiter
de caritate non predicatur de ea secundum magis et
minus. Non enim dicitur magis vel minus virtus
sed maior caritas dicitur maior virtus propter
modum significandi quia significatur ut substantia. Sed quia
ipsa non predicatur essentialiter de suo subiecto subiectum
secundum eam recipit magis et minus ut dicatur
habens subiectum magis caritatis vel minus et quod
est habens magis caritate est magis virtu-
osum. ¶ Ad quintum dicendum quod caritas non diminuitur
quia non habet causam diminutivam ut Ambrosius
probat. Habet tamen causam augmentativam scilicet divinam. ¶ Ad sextum dicendum
quod augmentum quod fit per additionem est augmen-
tum substantie quantitative. Sic autem caritas non augetur
ut dictum est. Et per hoc patet solutio ad septimum.
¶ Ad octavum dicendum quod caritas dicitur augeri vel mo-
veri non quod ipsa sit subiectum motus sed quia eius
subiectum secundum ipsam movetur et augetur. ¶ Ad ix
dicendum quod licet deus sit invariabilis tamen absque
sua variatione variat res. Non enim est neces-
sarium ut omne movens moveatur ut probatur in viii physicorum.
Et hoc precipue deo competit quia non agit
per necessitatem nature sed per voluntatem. ¶ Ad
x dicendum quod omnibus qualitatibus et formis est
communis ratio magnitudinis que dicitur est
scilicet perfectio earum in subiecto. Alique tamen qualita-
tes possunt istam magnitudinem vel quantitatem
que competit eis per accidens et hec dupliciter.
Uno modo ratione subiecti sicut albedo dicitur quanta
per accidens quia subiectum est quantum. Unde augmen-
tato subiecto augmentatur albedo per accidens sed secundum
hoc augmentum non dicitur aliquid magis album
sed maior albedo sic et dicitur magis album.
Non enim aliter predicantur ea que pertinent ad
hoc augmentum de albedine et de subiecto. Ter-
tius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic
modus quantitatis et augmenti non competit
qualitatibus anime sed scientiis et virtutibus. Alio
modo quantitas et augmentum attribuitur ali-
cui qualitati per accidens ex parte obiecti in quod agit
sic hec dicitur quantitas virtutis que magis di-
~~quantitas obiecti~~ propter quantitatem obiecti vel continen-
tiam. Sicut dicitur magne virtutis qui ma-
gnum pondus potest ferre vel qualitatumque
potest magnam rem facere sine magnitudine
dimensiva. Sine magnitudine perfectionis
ut secundum quantitatem distantem. Sicut dicitur
magne virtutis que potest multa facere. Et hoc
modo quantitas per accidens potest attribui qua-
litatibus anime scilicet scientiis et virtutibus. Sed tamen ho-
minis est in scientiam et virtutem quia de ratione scientie
non est quod subiectum eius extendatur in actum ad
omnia obiecta. Non enim est necesse quod sciens omnia
scibilia cognoscat. Sed de ratione virtutis est
quod in omnibus virtuose se agat. Unde scientia potest
augeri vel secundum numerum obiectorum vel secundum inten-
sionem eius in subiecto. Virtus autem uno modo
tantum. Sed considerandum est quod huiusmodi ratio est
quod aliqua qualitas in aliquo magnum possit
et quod ipsa sit magna. Sicut ex supradictis patet.
Unde etiam magnitudo perfectionis potest dici ma-
gnitudo virtutis. ¶ Ad xi dicendum quod motus au-
gmenti caritatis reducitur ad alterationem
non tamen secundum quod alteratio est inter contraria
prout est tamen in sensibilibus et insensibili parte
anime. Sed prout alteratio et passio dicitur secundum re-
ceptionem et perfectionem sicut sentire et intel-
ligere est quedam pati et alterari. Et sic di-
stinguit philosophus alterationem et passionem in ii de
anima. ¶ Ad xii dicendum quod deus auget cari-
tatem non novam caritatem infundendo sed
eam que preexistebat perficiendo. ¶ Ad xiii
dicendum quod sicut actus egrediendus ab agente
potest causare virtutem acquisitam propter impressi-

que virtutum activarum et passivarum ut sup
dictum est ita et per eam augetur ¶ Ad xiiii.
dicendum quod caritas et alie virtutes infuse non
augentur active ex actibus sed tamen dispositive
et meritorie ut dictum est nec tamen oportet quod
quibuslibet actibus perfectus cohereret quantitati virtutis
non enim oportet quod habens caritatem semper
operetur secundum totum posse caritatis usum
enim habituum subiacet voluntati ¶ Ad xv.
dicendum quod ratio virtutis non consistit in simplici
ratione quantum ad se vel quantum ad finem ultimum
quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum
potentie quod est bene operari. unde philosophus
dicit. vii. phisicorum. Quod virtus est dispositio perfecti
ad optimum. tamen ad hoc optimum aliquis
potest esse magis vel minus dispositus Et
secundum hoc virtus magis recipit vel minus
vel dicendum quod ultimum non dicitur simpliciter
sed ultimum speciei. sicut ignis est speciei subtilis
simum corporum et homo dignissima crea
turarum. et tamen unus homo est dignior
altero ¶ Ad xvi. dicendum quod ratio virtutis non
consistit in indivisibili secundum se sed ratione
sui obiecti in quantum querit medium. ad quod
querendum potest aliquis diversimode se habere
vel peius vel melius et tamen ipsum me
dium non est omnino indivisibile sed habet aliquam
latitudinem Sufficit enim ad virtutem quod appro
piquet ad medium. ut dicitur ii. Ethicorum. Et propter hoc
etiam unus actus alio virtuosior dicitur
¶ Ad xvii dicendum quod virtus caritatis est infini
ta ex parte dei vel finis Sed ad illum infini
tum caritas finite disponit. unde potest ma
gis vel minus esse ¶ Ad xviii. dicendum quod non
omne perfectum est perfectissimum. sed solum illud
quod in ultimo actualitatis Et ideo nichil
prohibet quod est perfectum secundum virtutem adhuc
magis perfici de distinctione virtutum

Duodecimo queritur de distinctione
virtutum Et videtur quod non recte virtutes
distinguantur Moralia enim recipiunt speciem
ex fine Si enim virtutes distinguuntur secundum
speciem. oportet quod hoc sit ex parte finis. sed
non ex parte finis proximi Quia sic essent
infinite virtutes secundum speciem. ergo ex parte
finis ultimi Sed finis ultimus virtutum est
unus tantum. scilicet deus sive felicitas. ergo est
una tantum virtus ¶ Preterea ad unum finem pervenitur
una operatione. una autem operatio est ex
una forma. ergo ad unum finem ordinatur
homo per unam formam. finis autem hominis
est unus. scilicet felicitas. ergo et virtus que est
forma per quam homo ordinatur ad felici
tatem est una tantum ¶ Preterea forme et accidentia
recipiunt numerum secundum materiam vel subiectum Subiectum
autem virtutis est anima vel potentia anime
ergo videtur quod virtus sit una tantum quia anima est una
vel saltem quod virtutes non excedant numerum
potentiarum anime ¶ Preterea habitus distinguuntur
per obiecta sicut et potentie tamen ergo virtutes
sunt quidam habitus. videtur quod eadem sit ratio
distinctionis virtutum et potentiarum anime
Et sic virtutes non excedant numerum potentiarum
anime Sed dicebat quod habitus distinguuntur
per actus et non per potentias Sed contra principia
distinguuntur secundum principiata et non econverso
quia ab eodem res habent esse et unitatem.
Sed habitus sunt principia actuum. ergo ma
gis distinguuntur actus penes habitus quam
econverso ¶ Preterea virtus naturalis est ad hoc quod
homo inclinetur ad id quod est virtutis
per modum nature est enim virtus. ut Tullius
dicit habitus in modum nature rationi consen
taneus Ad id igitur ad quod ipsa potentia
naturaliter inclinatur. non indiget homo
virtute Sed voluntas hominis naturaliter incli
natur ad ultimum finem ergo circa ultimum
finem non est necessarius homini aliquis habitus
virtutis. propter quod nec philosophi posuerunt aliquas
virtutes quarum obiectum esset felicitas. nec ergo
nos debemus ponere aliquas virtutes theolo
gicas quarum obiectum sit deus qui est ultimus
finis ¶ Preterea virtus est dispositio perfecti ad
optimum Sed fides et spes imperfectionem
quandam important. quia fides est de non
visis spes de non habitis. propter quod cum venerit quod
perfectum est evacuabitur quod ex parte est. ut dicitur
i. Cor. xiii. ergo fides et spes non debent
poni virtutes ¶ Preterea ad deum non potest aliquis
ordinari nisi per intellectum et affectum Sed fides
sufficienter ordinat intellectum hominis in deum
caritas autem affectum. ergo preter fidem et caritatem
non debet poni spes virtus theologica
¶ Preterea id quod est generale omnium virtutum non debet
poni specialis virtus Sed caritas videtur esse communis
omnibus virtutibus Unde ut dicit augustinus in libro
de moribus ecclesie nichil aliud est virtus
quam ordo amoris Ipsa etiam caritas dicitur esse
forma omnium virtutum. ergo debet poni una virtus
specialis inter theologicas ¶ Preterea in deo non
solum consideratur veritas quam respicit
fides vel sublimitas quam respicit spes
vel bonitas quam respicit caritas Sed sunt
plura alia que deo attribuuntur. ut sapientia
potentia et multa huiusmodi. ergo videtur quod sit vel
una tantum virtus theologica. quia omnia alia
unum sunt in deo. sed quod sint tot virtutes theologice
quot sunt que deo attribuuntur ¶ Preterea virtus theo
logica est cuius actus immediate ordinatur
in deum Sed plura alia sunt talia sicut sa
pientia que contemplatur deum timor qui re
veretur ipsum religio qua colit eum. ergo
non sunt tantum tres virtutes theologice ¶ Preterea
finis est ratio eorum que sunt ad finem
habitus igitur virtutibus theologicis quibus
homo recte ordinatur ad deum videtur superfluum

ponere alias virtutes. ¶ Praeterea virtus ordinatur ad bonum; est enim virtus que bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiua parte. Et sic videtur quod non sint alique virtutes intellectuales.

¶ Praeterea prudencia est quedam virtus intellectualis; ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes distinguantur ab intellectualibus.

¶ Praeterea sciencia moralis non tractat nisi moralia; tractat autem sciencia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

¶ Praeterea illud quod ponitur in diffinicione alicuius non distinguitur ab eo. Sed prudencia ponitur in diffinicione moralis virtutis. Est enim virtus moralis habitus electiuus in medietate consistens determinata secundum rectam racionem, ut dicitur ii° Ethicorum. Recta enim racio agibilium est prudencia, ut dicitur vi Ethicorum. Ergo virtutes morales non distinguuntur a prudencia.

¶ Praeterea sicut prudencia pertinet ad cognicionem practicam, ita et ars. Sed preter artem non sunt aliqui habitus in opposita parte ordinati ad operandum artificia. Ergo pari racione nec preter prudenciam sunt aliqui habitus virtuosi in appetitu ad operandum agibilia. Et ita videtur quod non sunt alique virtutes morales distincte a prudencia. Sed dicebat quod ideo non attendet [?] aliqua virtus in appetitu quia appetitus est singularium, ars autem universalium.

¶ Sed contra: Aristoteles dicit in Ethicorum [?] quod ira est circa singularia. Sed odium est universalium; hominis enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus eciam est respectu universalium.

¶ Praeterea quecumque potencia naturaliter tendit in suum obiectum. Obiectum appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudencia. Ergo preter prudenciam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, tamen ad hoc sufficiat inclinacio naturalis.

¶ Praeterea ad virtutem sufficiat cognicio et operacio. Sed utrumque horum habetur per prudenciam. Ergo preter prudenciam non oportet ponere alias virtutes morales.

¶ Praeterea sicut appetitiui habitus distinguuntur penes obiecta, ita et habitus cognoscitiui. Sed de omnibus moralibus est unus cognoscitiuus habitus, scilicet sciencia moralis circa omnia moralia vel eciam prudencia. Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

¶ Praeterea que conveniunt in forma et differunt solum in materia sunt unum secundum speciem. Sed omnes virtutes morales conveniunt secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum racionem rectam; non autem differunt nisi penes materias. Ergo non diversificantur specie saltem tantum.

¶ Praeterea ea que differunt specie non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales non [?] denominant se invicem. Contra, ut Augustinus dicit: Sed quod iusticia fortis et temperata et temperancia iusta et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

¶ Praeterea virtutes theologice et cardinales sunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales neque theologice. Ergo nec morales debent dici cardinales, cum cardinales dicantur quasi principales.

¶ Praeterea tres ponuntur anime partes, scilicet racionalis, irascibilis et concupiscibilis. Ergo si sunt alique virtutes principales, videtur quod sunt tres tantum.

¶ Praeterea alie virtutes videntur esse istis principaliores, sicut magnanimitas que operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur iiii Ethicorum, et humilitas que est custos virtutum. Mansuetudo eciam ~~virtutum~~ videtur esse principalior quam fortitudo, cum sit circa iram a qua denominatur irascibilis. Liberalitas eciam et magnificencia que dat de suo videtur esse principaliores quam iusticia que reddit alteri debitum. Ergo iste non sunt virtutes cardinales, sed magis alie.

¶ Praeterea pars non distinguitur a suo toto. Sed alie virtutes ponuntur a Tullio partes istarum quatuor, scilicet prudencie, iusticie, fortitudinis et temperancie. Ergo saltem alie virtutes morales non distinguuntur ab istis, et sic videntur virtutes non rite distingui.

¶ Sed contra est quod i Cor. xiii dicitur: nunc autem manent fides, spes et caritas, hec tria. Et Sap. viii: Sobrietatem et prudenciam docet, docet iusticiam et virtutem.

¶ Respondeo dicendum quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale, aut in uno quoque est id quod est completivum, id est differencia ultima; ultima enim differencia constituit speciem, unde per eam differt diffinitum secundum speciem ab aliis. Et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas raciones differunt et secundum species diversas, dividitur secundum numeri diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in diffinicione virtutis est bonum. Nam virtus universaliter accepta sic diffinitur: virtus est que bonum facit habentem et opus eius bonum reddit, ut patet in ii° Ethicorum. Unde et virtus hominis de qua loquimur oportet quod diversificetur secundum speciem secundum quod bonum racione diversificatur. Cum autem homo sit homo in quantum racionalis est, oportet hominis bonum esse eius quod est aliqualiter racionale. Racionalis autem pars sive intellectiva comprehendit et cognitiva et appetitiva. Pertinet autem ad racionalem partem non solum appetitus

q est in ipsa parte rationali quibus apprehensionem intellectus qui dicitur voluntas. Sed eius appetitus qui est in parte sensitiva hominis et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis in quantum in principio rationis obedit. Unde et participe dicitur aliqualiter ratione. Bonum igitur hominis est et bonum cognitive et bonum appetitive partis. Non autem secundum eandem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitive parti attribuitur formaliter. Ipsum enim bonum est appetitive partis obiectum. Sed intellective parti non attribuitur bonum formaliter sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum est quoddam bonum cognitive partis. Licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam sed magis ad appetitivam. Nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile. Oportet igitur aliquas rationis esse virtutem que perficiat partem cognitivam ad cognoscendum verum et que perficiat partem appetitivam ad apprehendendum bonum. Et propter hoc philosophus in libro Ethicorum distinguit virtutes intellectuales a moralibus et intellectuales dicuntur que perficiunt partem cognoscitivam ad cognoscendum verum et partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitive quam intellective propter hoc nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitive partis quam virtutibus intellective. Licet virtutes intellective sint forte nobiliores perfectiones quam morales ut probatur vi. Ethicorum. Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis alia enim ratione cognoscitur verum necessarium verum contingens operabile. Et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum sicut cognoscuntur in intellectu prima principia alia ratione si fiat notum ex aliis sicut sunt cognoscitive cognitiones per scientiam vel sapientiam circa altissima in quibus etiam est alia ratio cognoscendi eo quod ex eis homo dirigitur in aliis cognoscendis. Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi ea que sunt in nobis que dicuntur agibilia ut sunt operationes et passiones nostre circa quas frequenter contingit errare propter aliquam passionem quare est prudentia. Et ea que sunt extra nos a nobis factibilia in quibus dirigitur aliquis quorum rectam estimationem passiones animi non corrumpunt. Et ideo philosophus ponit vi. Ethicorum virtutes intellectuales scilicet scientiam sapientiam et intellectum prudentiam et artem. Similiter etiam bonum appetitive partis non secundum eandem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Huiusmodi autem bonum inveniatur in materia quadruplici scilicet in passionibus irascibilis et in passionibus concupiscibilibus et in operationibus nostris que sunt circa res exteriores que veniunt in usum vite sicut est emptio et venditio et huiusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est ut sic homo in eis se habeat quod per earum impetum a rationis iudicio non declinet. Unde si alie passiones sunt que bonum rationis nate sunt impedire per bonum incitationis ad agendum vel prosequendum bonum virtutis. Precipue consistit in quadam refrenatione sicut patet de temperantia que refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit precipue bonum rationis impedire in retrahendo sicut timor bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant secundum quod pertinent ad communionem humane vite. Et ex hoc imponitur nomen iustitie cuius est dirigere et equalitatem et huiusmodi invenire. Sed considerandum est quod tam bonum intellective partis quam appetitive est duplex scilicet bonum quod est ultimus finis et bonum quod est propter finem. Nec est eadem ratio utriusque. Et ideo preter omnes virtutes predictas secundum quas homo bene se habet et bonum consequitur in hiis que sunt ad finem oportet esse aliquas virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem quod deus est. Unde et theologice dicuntur quia dirigunt non solum per finem sed etiam per obiectum. Ad hoc autem quod moveamur in actione in finem debet finis esse et cognitus et desideratus. Desiderium autem finis duo exigit scilicet fiduciam de fine obtinendo quia nullus sapiens movetur ad hoc quod consequi non potest et amorem finis quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologice sunt tres scilicet fides qua deum cognoscimus spes qua ipsum nos obtenturos esse speramus et caritas qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum theologice intellectuales et morales quorumlibet genus sub se plures species habet. Ad primum ergo dicendum quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis qui non sunt infiniti sed in eis sola differentia formalis consideratur. Nam finis proximus uniuscuiusque est bonum quod operatur quod differt ratione ut ostensum est. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit in hiis que agunt per necessitatem nature quia ea consequuntur finem una actione et una forma. Homo autem ideo habet rationem quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat unde sunt eius necessarie plures virtutes. Ad tertium dicendum quod actiones multiplicantur non solum secundum materiam sed secundum speciem tantum unde non oportet virtutem et multitudine virtutibus considerari secundum quod est actus vel potentie eius in quantum diversitatem potentiarum quare diversa ratio boni secundum quam distinguuntur virtutes ut dictum est. Ad iiii dicendum quod non sunt eadem ratione et aliquod obiectum potentie et habitus

nam potentia est secundum quam simpliciter possu-
mus aliquid puta irasci vel considerare. Habitus
autem est secundum quem aliquid possimus bene vel
male agere ut dicitur in II° Ethicorum. Et ideo ubi
est alia ratio boni est alia ratio obiecti quantum
ad habitum sed non quantum ad potentiam. Propter quod con-
tingit in una potentia multos habitus esse.
¶ Ad V dicendum quod nichil prohibet aliquid esse
causam effectivam alterius quod non est causa
finalis illius sicut medicina est causa effe-
ctiva sanitatis que est finis medicine
ut Philosophus dicit V Ethicorum. Habitus igitur sunt cause effe-
ctive actuum. Sed actus sunt fines habituum
et ideo habitus formaliter secundum actus distin-
guuntur. ¶ Ad VI dicendum quod respectu finis qui est
nature humane proportionatus sufficit homini
ad bene se habendum inclinatio naturalis. Et
propter hoc philosophi non posuerunt aliquas virtutes
quarum obiectum esset felicitas de qua ipsi trac-
tabant. Sed finis in quo beatitudo nostra speratur
Deus est nature nostre facultatem excedens et ideo
supra naturalem inclinationem necessarie sunt nobis
virtutes quibus in finem ultimum elevemur. ¶ Ad
VII dicendum quod attingere ad Deum qualitercumque etiam
ipse maioris perfectionis est quam perfecte alia at-
tingere. Unde etiam Philosophus dicit ibidem, De partibus
animalium. Et in I De celo quod modicum de spiritua-
libus rebus participamus est dignius quam quod de
aliis rebus multum cognoscimus. Et ideo
nichil prohibet fidem et spem esse virtutes
quamvis per eas imperfecte attingatur ad Deum. ¶ Ad
VIII dicendum quod affectus in Deum ordinatur et per spem
in quantum confidit de Deo et per caritatem in quantum
diligit ipsum. ¶ Ad IX dicendum quod amor est principium
et radix omnium affectionum. Non enim gaudemus de presen-
tia boni nisi in quantum est amatum. Et similiter est
de omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis
virtus que est ordinativa amoris non tamen
sequitur quod caritas que est amor non sit virtus
specialis. Sed oportet quod sit principium quodam-
modo omnium virtutum et sic etiam est forma omnium
virtutum in quantum omnes movet ad suum finem.
¶ Ad X dicendum quod non oportet secundum omnia attri-
buta divina accipi virtutes theologicas
sed solum illas secundum que appetitum nostrum
movet ut finis. Et secundum hoc tres virtutes
theologice ut dictum est. ¶ Ad XI dicendum quod re-
ligio habet Deum pro fine non autem pro obiecto. Sed ea
que Deo offert colendo ipsum et ideo non
est virtus theologica. Similiter etiam sapientia
qua nunc contemplamur Deum ut in medio respi-
cit ipsum Deum. Sed effectus ex quibus ipsum in presentia
contemplamur. Timor etiam respicit pro obiecto
aliquid aliud quam Deum vel penas vel propriam
parvitatem ex cuius consideratione homo reve-
renter se subicit. ¶ Ad XII dicendum quod sicut in specu-
lativis sunt principia et conclusiones ita
etiam in operativis sunt fines et ea que sunt
ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem
et expeditam non sufficit quod homo bene
se habeat circa principia per intellectum sed ulterius
requiritur scientia ad conclusiones ita in operativis
preter virtutes theologicas quibus bene nos
habemus ad ultimum finem sunt necessarie virtu-
tes alie quibus bene ordinemur circa ea que
sunt ad finem. ¶ Ad XIII dicendum quod licet bonum
in quantum huiusmodi sit obiectum appetitive virtutis
et non intellective tamen id quod est bonum per-
tinens etiam ad intellectivam. Nam cognoscere
verum quoddam bonum est et sic habitus perficiens
intellectum ad verum cognoscendum habet rationem
virtutis. ¶ Ad XIV dicendum quod prudentia secundum
essentiam suam intellectualis est sed habet materiam
moralem. Et ideo quandoque cum moralibus numeratur
quodammodo media existens inter intellectuales
et morales. ¶ Ad XV dicendum quod virtutes intel-
lectuales licet distinguantur a moralibus
pertinent tamen ad scientiam moralem in quantum
actus earum voluntati subduntur.
Utimur enim scientia cum volumus et sic aliis virtu-
tibus intellectualibus. Ethicus autem mobile
aliquid dicitur quod se habet aliquo modo ad voluntatem.
¶ Ad XVI dicendum quod ratio recta prudentie non
ponitur in diffinitione virtutis moralis quasi
aliquid de essentia eius existens sed sicut causa
quodammodo effectiva ipsius vel per participatio-
nem. Nam virtus moralis nichil aliud est
quam participatio quedam rationis recte in parte ap-
petitiva ut in superioribus dictum est. ¶ Ad
XVII dicendum quod materia artis sunt exteriora fa-
ctibilia. Sed materia prudentie sunt agibilia
in nobis existentia. Sicut autem igitur ars indi-
get quadam in rebus exterioribus que ars
disponit secundum aliquam formam. Ita prudentia
requirit rectam dispositionem in passionibus
et affectionibus nostris. Et propter hoc pruden-
tia requirit aliquos habitus morales in parte
appetitiva non autem ars. ¶ XVIII concedimus.
Appetitus autem intellective partis
qui est voluntas potest esse universalis homini
secundum quod per intellectum apprehendit non autem
appetitus qui est in parte sensitiva quia nec
sensus universale apprehendit. ¶ Ad XIX dicendum quod licet
appetitus naturaliter moveatur in bonum appre-
hensum. Ad hoc tamen quod finaliter inclinetur
in hoc bonum quod recte sequitur per prudentiam
perfectam requiritur in parte appetitiva aliquis
habitus virtutis et propter hoc ratio deliberans
determinat aliquod bonum in quantum contrarium natum
est appetitus sua absolute sicut concupi-
scibilis nata est movere in delectabile sen-
sus et irascibilis in vindictam que tamen multum
non prohibet per suam deliberationem. Similiter
etiam voluntas ea que in usum hominis veni-
unt nata est appetere sibi ad necessitatem vite.
Sed ratio deliberans aliquando precipit aliter consideranda

quod cognitio ad prudenciam pertinet
in mente ad eam mediante
appetitiva virtute. Et ideo oportet
in appetitiva etiam virtute poni
aliquem habitum quere de virtutes
morales .. ad xxi. dubium

Et ideo in parte appetitiva necessarium est po-
nere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obedi-
at rationi. ¶ Ad xx. dubium. Quod in omnibus morali-
bus est una ratio veri in omnibus enim mora-
libus est verum contingens agibile. Ratio con-
trarie in eis est una ratio boni quod est obiectum
virtutis. Et ideo respectu omnium moralium
est unus habitus cognoscitivus sed non una
virtus moralis. ¶ Ad xxii. dubium. Quod medium
in diversis materiis diversimode invenitur
et diversitas materie in virtutibus moralibus
causat diversitatem formalem secundum quam
virtutes morales specie differunt. ¶ Ad
xxiii. dubium. Quod quedam virtutes morales speci-
ales et circa materiam specialem existentes appro-
priant sibi illud quod est commune omni virtuti et
ab eo denominantur, puta id quod est omnibus
commune in aliqua speciali materia precipue dif-
ficultatem et laudem habet. Manifestum est enim
quod ad aliquam virtutem requiritur quod actus eius
modificetur secundum debitas circumstantias
quibus in medio constituitur eo quod sit directus
in ordine ad finem vel ad quodcumque aliud extra.
Et iterum quod habeat firmitatem immobilitatis cum
operari est una de conditionibus virtutis ut
patet ii. ethicorum. Persistere autem firmiter habet precipue
difficultatem et laudem in periculis mortis.
Et ideo virtus que est circa hanc materiam
nomen sibi fortitudinis vendicat. Tenere
(?)ene autem specialiter habet difficultatem et laudem
in delectabilibus tactus. Unde virtus que est
circa hanc materiam temperantia nominatur. In usu autem
rerum exteriorum principaliter requiritur et laudatur
rectitudo quia in huiusmodi bonis homines communi-
cant. Et ideo hoc est bonum virtutis in eis
quod quantum ad ea homo ducatur secundum equali-
tatem quandam sed habet ad alios et ad hoc de-
nominatur iusticia. Et ideo quando actiones de
virtutibus loquentes utuntur nomine fortitu-
dinis et temperantie et iusticie non secundum quod sunt
virtutes speciales in determinata materia sed secundum
hoc dicitur quod temperantia dicitur esse temperata
id est servare et eadem ratio est in aliis. De pruden-
cia vero manifestum est quod quodammodo est ge-
neralis in genere, sed per materiam omnia moralia
et inquantum omnes virtutes morales quo-
dammodo participant ut ostensum est. Et hac
ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet
esse prudens. ¶ Ad xxiiii. dubium. Quod virtus
aliqua dicitur esse cardinalis sicut principalis
quia super eam alie virtutes firmantur sicut
hostium in cardine. Et quia hostium est per quod
introitur in domum ratio cardinalis virtutis
non competit virtutibus theologicis que sunt
circa ultimum finem ex quo non est introitus
vel motus ad intus. Conveniunt autem virtutibus
theologicis quod super eas alie virtutes fir-
mentur sicut super aliquid immobile. Et ideo

fides dicitur fundamentum. i. Cor. iii. Fun-
damentum aliud etc. et spes anchora. Hebr.
vi. sicut anime anchoram etc. Caritas radix.
Ephes. iii. In caritate radicati etc. Similiter
etiam intellectuales non dicuntur cardinales
quia perficiunt in vita contemplativa quedam
autem scilicet sapientia scientia et intellectus. Vita autem
contemplativa est finis. Unde non habet rationem
hostii. Sed vita activa moralis est hostium ut
ad contemplativam aliquis autem non habet
virtutes sibi tolhentes ut cardinales dici
possit. Sed prudencia que dirigit in vita
activa inter cardinales virtutes compu-
tatur. ¶ Ad xxv. dubium. Quod in parte rationali est
appetitiva que vocatur voluntas et apprehen-
siva que vocatur ratio. Unde in parte rationali
sunt due virtutes cardinales: prudencia
quantum ad rationem et iusticia quantum ad volun-
tatem. In concupiscibili autem temperantia sed
in irascibili fortitudo. ¶ Ad xxvi. dubium. Quod in
unaquaque materia oportet esse cardina-
lem virtutem circa id quod est principalius in
materia illa. Virtutes autem que sunt circa illa
que pertinent ad illam materiam dicuntur secunda-
rie vel adiuncte sicut in passionibus con-
cupiscibilis principaliores sunt concupiscentie
et delectationes que sunt secundum tactum
circa quas est temperantia. Et ideo in materia
ista temperantia ponitur cardinalis eutra-
pelia vero que circa delectationes que sunt
in ludis est ponitur secundaria vel adiuncta.
Similiter inter passiones irascibilis principalius
est quod pertinet ad timores et audacias circa
pericula mortis circa que est fortitudo. Unde
fortitudo ponitur virtus cardinalis in
irascibili non mansuetudo que circa iras
est licet ab ira denominetur irascibilis propter
hoc ultima inter passiones irascibilis
nec etiam magnanimitas et humilitas
que aliquo modo se habent ad spem vel fidu-
ciam alicuius magni. Non enim ita movet
hominem ira et spes sicut timor mortis.
In actionibus autem que sunt respectu ex-
teriorum que veniunt in usum vite primum et
principium est quod unicuique quod suum est reddatur
quod facit iusticia. Hoc enim subtracto neque libera-
litas neque magnificencia locum habet. Et ideo
iusticia est cardinalis virtus et alie sunt
adiuncte. In actibus etiam rationis principium
est precipere sive eligere quod facit prudencia.
Ad hec enim ordinatur et consultiva in quo
dirigitur eubulia et iudicium de consiliatis
in quo dirigitur synesis. Unde prudencia
est virtus cardinalis, alie vero virtutes
sunt adiuncte. ¶ Ad xxvii. dubium. Quod virtutes
adiuncte vel secundarie dicuntur et ponuntur
partes cardinalium non integrales vel
subiective cum habeant circa materiam determinatam

in actum proprium sed quia partes potentiales in quantum particulariter participant et deficiunt a medio quod principaliter et perfectius contingit virtuti cardinali.

Utrum virtus est in medio

Terdecimo quaeritur utrum virtus sit in medio. Et videtur quod non. Tum quia ut dicitur in primo de caelo virtus enim est ultimum potentiae. Sed ultimum non est medium sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio sed in extremo. ¶ Praeterea virtus habet rationem boni. Est enim bona qualitas mentis ut dicit Augustinus. Bonum autem habet rationem finis quod est ultimitatis et extremi. Ergo virtus magis est in extremo quam in medio. ¶ Praeterea bonum est contrarium malo. Inter quae est medium quod neque bonum est neque malum ut dicitur in praedicamentis. Ergo bonum habet rationem extremi et sic virtus quae bonum facit habentem et opus reddit bonum ut dicitur ii ethicorum non est in medio sed in extremo. ¶ Praeterea virtus est bonum hominis. Hoc enim est virtuosum quod secundum hominem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti. ¶ Praeterea omnis virtus aut theologica aut intellectualis aut moralis ut ex superioribus patet. Sed virtus theologica non est in medio. Unde Bernardus dicit: modus caritatis non est habere modum. Caritas autem est principalis inter alias virtutes theologicas et radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medii quia medium est inter contraria. Res autem prout sunt in intellectu non sunt contrariae nec intellectus corrumpitur ex intellectu intelligibili ut dicitur in iii de anima. Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio quia quaedam virtutes morales consistunt in maximo sicut fortitudo est circa maxima pericula quae sunt pericula mortis et magnanimitas circa magnum in honoribus et magnificentia circa magnum in sumptibus et pietas circa maximam reverentiam quae debetur parentibus quibus nihil aequivalens reddere possumus. Et simile est de religione circa magna in cultu divino cui non possumus satisfacere. Ergo virtus non est in medio. ¶ Praeterea si virtus consistit in medio oportet quod perfectiores virtutes magis consistant in medio. Sed virginitas et paupertas sunt perfectiores virtutes quia cadunt sub consilio quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas et paupertas essent in medio quod videtur esse falsum quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni et ita tenet extremum. Et similiter paupertas in passionibus quia abrenuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis consistit in medio. ¶ Praeterea Boethius in arismetica assignat triplex medium scilicet arismeticum ut inter quatuor et octo quia secundum aequalem quantitatem distat ab utroque et medium geometricum sicut sex inter novem et quatuor quia secundum eandem proportionem sexquialteram ab utroque extremo distat licet non secundum eandem quantitatem et medium armonicum et musicum. Sicut tria est medium inter sex et duo quia quae proportio est unius extremi ad alterum scilicet sex ad duo eadem proportio tamen quae est differentia inter sex et tria ad unum quod est differentia inter duo et tria. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute quia non oportet quod medium virtutis aequaliter se habeat ad extrema neque secundum quantitatem neque secundum proportionem timoris et audaciae. Ergo virtus non est in medio. Sed dicebat quod virtus consistit in medio rationis et in medio rei de quo dicit Boethius.

¶ Sed contra virtutes secundum Augustinum computantur inter maxima bona quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis esse est in medio oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis. Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis. ¶ Praeterea virtus moralis est circa passiones et operationes naturae quae sunt indivisibiles. Indivisibili autem non est accipere medium et extrema. Ergo virtus non consistit in medio. ¶ Praeterea Philosophus dicit in libro Topicorum quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates scilicet temperantia. Ergo cum virtus semper quaerat quod melius est semper temperantia quaeret voluptates fieri quod est omnino extremum et non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio. ¶ Praeterea ubi est invenire magis et minus ibi est medium invenire. Sed in vitiis est invenire magis et minus. Est enim aliquis magis et minus luxuriosus vel gulosus. Ergo in luxuria et gula et in aliis vitiis est invenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio videtur quod in vitiis sit invenire virtutem. ¶ Praeterea si virtus consistit in medio non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali. Iustitia enim non est inter duo vitia sed habet unum tantum vitium oppositum. Accipere enim plures quam suum est hoc vitiosum sed quod aufferatur alicui de eo quod suum est absque suo vitio est. Non ergo virtutis moralis est ut in medio consistat. ¶ Praeterea medium aequaliter distat ab extremis. Fortitudo enim propinquior est audaciae quam timori et liberalitas prodigalitati quam tenacitati. Et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio. ¶ Praeterea de extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio non erit transitus de uno vitio opposito in aliud nisi per virtutem quod patet esse falsum

¶ Praeterea medium et extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo et timiditas et audacia non sunt in eodem genere. Nam fortitudo est in genere virtutis, timiditas et audacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter dicendum de aliis virtutibus. ¶ Praeterea in quantitatibus sicut extrema sunt indivisibilia ita et medium. Nam punctum est medium et terminus lineae. Si igitur virtus est in medio consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod philosophus dicit in II Ethicorum quod difficile est esse virtuosum sicut difficile est attingere signum vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augetur et minuitur, quod est manifeste falsum. ¶ Praeterea in indivisibili non est aliqua diversitas. Si igitur virtus in medio sit sicut in quodam indivisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diversitas ita quod est virtuosum unum sic sit virtuosum aliud, quod est manifeste falsum. Nam aliquid laudatur in uno quod vituperatur in alio. ¶ Praeterea quantumcumque vel modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro, est extra indivisibile et extra centrum. Sed si ita virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod quantumcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fiet sicut extra virtutem, et sic rarissime homo operabitur secundum virtutem. Non est ergo virtus in medio. ¶ Sed contra est quod omnis virtus vel est moralis vel intellectualis vel theologica. Virtus autem moralis est in medio. Nam virtus moralis secundum philosophum in II Ethicorum est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio propter quod apostolus dicit Romanorum XII: Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio. Nam virtus fidei incedit medium inter duas haereses ut dicit Boethius in libro de duabus naturis. Spes etiam est media inter praesumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio. ¶ Respondeo dicendum quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, aliqualiter tamen aliter et aliter. Virtutes autem theologicae non sunt in medio nisi forte per accidens. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cuiuslibet habitus regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae regulae vel mensurae. Unde dicimus bene esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones humanae, sicut factibilia sunt materia artis. Bonum igitur sicut in his quae fiunt per artem consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars quae est regula artificiatorum, ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam quod aliquis homo sit homo per rationem habet, oportet quod bonum hominis sit bonum secundum rationem esse. Malum autem in passionibus vel operationibus humanis est quod aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo quod est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, manifestum est quod virtus moralis consistit in medio inter superabundantiam et defectum, ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum et regulam rationis. Virtutum autem intellectualium quae sunt in ratione quaedam sunt practicae ut prudentia et ars, quaedam speculativae ut sapientia et scientia et intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt ~~virtutum~~ passiones et operationes humanae vel ipsa artificiata. Materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsae necessariae. Aliter autem se habet ratio ad utrumque. Nam ad ea circa quae ratio operatur se habet ratio ut regula vel mensura sicut iam dictum est. Ad ea vero quae speculatur se habet sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram. Bonum autem intellectus est verum, quod quidem consequitur intellectus in quantum adaequatur rei. Sicut igitur virtutes morales existunt in medio determinato per rationem, ita ad prudentiam quae est virtus intellectualis practica circa moralia pertinet idem medium in quantum per ipsum circa passiones et actiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, nam virtus moralis ut in II dicitur est habitus electivus in medietate consistens ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis, sed prudentiae est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi, sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis et artificiati ut rectificati. In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium est ipsum verum quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram, quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei. Contraria enim inter quae accipitur medium virtutis non sunt ex parte mensurae sed ex parte mensurati secundum quod excedit vel deficit a mensura, sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contrarietatem inter quae est hic medium virtutum intellectualium accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem in intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem ut patet in I Perihermeneias. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum quod verum est, ut puta cum dicatur esse quod est et non esse quod non est. Falsum

secundum excessum eius ad dicatur esse quod non est secundum defectum non cum non esse quod est. Sic igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas virtutis per contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. Manifestum est autem quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem secundum se, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias quas intellectus cognoscit aliquando secundum quod est in ipso. Voluntas non movetur ad rem secundum quod in se est. Unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad eius mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio. Non enim est accipere extrema ex parte mensure sed ex parte mensurati tantum prout excedit vel diminuitur a mensura. Virtutes autem theologice ordinantur ad suam naturam vel obiectum quod est de mensuris mediante voluntate, sicut de caritate et spe manifestum est; hoc etiam fide similiter. Nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate; nullus enim credit nisi volens. Unde cum deus sit mensura et regula voluntatis humane, manifestum est quod virtutes theologice intellectuales non sunt in medio proprie loquendo. Et si contingat aliquam earum esse in medio, hoc est tantum per accidens ut postea exponetur. ¶ Ad primum ergo dicendum quod ultimum potentie dicitur in quod ultimo potentia extenditur, et hoc est difficillimum, quia difficillimum est invenire medium, sicut dictum est ab eo in II Ethicorum. Ipsa virtus est ultimum potentie quod est in medio. ¶ Ad secundum dicendum quod virtus comparatur ad formam qua a sua mensura sortitur, habet rationem extremi. Sic enim opponitur malo ut formatum informi et commensuratum incommensurato. Sed secundum mensuram in qua talis mensura imprimitur sic virtus est in medio. ¶ Ad tertium dicendum quod ratio illa accipit supremum et medium secundum ordinem potentiarum anime, sed non secundum materiam in qua imponitur modus virtutis quod medium quoddam. ¶ Ad quartum dicendum quod in virtutibus theologicis non est medium ut dictum est. Sed in virtutibus est medium non in contrarietate rerum prout sunt in intellectu, sed inter contrarietatem affirmationis et negationis ut dictum est. In virtutibus autem moralibus omnibus que inveniuntur quod sunt in medio et hoc tamen quod quedam contingunt ad maximum, attingunt secundum regulam rationis. Sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando dicit ut dicit et propter hoc quod dicitur. Superfluum autem et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei sed per comparationem ad regulam rationis. Ut puta superfluum esset si quis non dicit vel propter quod non dicit periculis se ingereret. Diminutum autem si se non ingereret quando equaliter debet

quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam in qua aliquod bonum constituitur quod oportet esse in medio materie ut neque excedat neque excedatur a regula debita et mensura. ¶ Ad tertium dicendum

¶ Ad VI dicendum quod virginitas et paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis, quia virgo abstinet a venereis omnibus propter quod debet et secundum quod debet propter deum et delectabiliter. Si autem abstinet propter quod non debet, utpote quia ei esset odiosum secundum se vel filios generare vel mulierem habere, esset vitium insensualitatis. Sed abstinere omnino a venereis propter debitum finem est virtuosum, quia etiam qui abstinet abhominationi ut se exercitiis bellicis dedat ad utilitatem rei publice secundum virtutem politicam laudatur. ¶ Ad VII dicendum quod media illa que Boecius ponit sunt media rei et ideo non conveniunt medio virtutis secundum rationem nisi forte iustitia in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arismeticum in commutabilibus et medium geometricum in distributionibus ut patet in V Ethicorum. ¶ Ad VIII dicendum quod medium competit virtuti non inquantum medium sed inquantum rationis medium, quia virtus est bonum hominis secundum quod est secundum rationem esse. Unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii magis pertineat ad virtutem secundum quod est medium rationis. ¶ Ad IX dicendum quod passiones et operationes anime sunt indivisibiles per se sed divisibiles per accidens inquantum est in eis invenire magis et minus secundum diversas circumstantias et sic virtus in eis est medium. ¶ Ad X dicendum quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse ut per melius intelligatur operatio boni honesti quod pertinet ad virtutem, non boni delectabilis quod pertinet ad voluptatem. Voluptas enim est in fieri, quorum autem esse est in fieri, cum facta est non sunt. Unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse. ¶ Ad XI dicendum quod non quodcumque medium competit virtuti sed medium rationis, quod quidem medium non contingit invenire in vitiis secundum propriam rationem. Et ideo non oportet quod in vitiis sit virtus. ¶ Ad XII dicendum quod iustitia attingit medium in rebus exterioribus in quibus quod homo plus sibi accipiat ex inordinatione voluntatis est unum vitium, sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur hoc preter bonitatem eius est unde inordinationem viciosam in ipso non importat. Sed passiones anime circa quas sunt alie virtutes in nobis. Unde et earum superfluitates et diminutio in vitium cedit. Et ideo alie virtutes morales sunt inter duo vitia, non autem iustitia que cum in ipsa materia medium tenet quod per se pertinet ad virtutem. ¶ Ad XIII dicendum quod medium virtutis est medium rationis et non medium rei. Et ideo non oportet quod equaliter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet unde in quibusdam bonum rationis per se consistit in refrenando vitia, propinquior est diminutio quam superfluo, sicut patet in temperantia et assuetudine; in quibusdam autem rationis bonum est inducere aliquid quod passio in

pellit virtus similior est superfluo ut
patet in fortitudine ¶ Ad xiiii. dicendum quod sicut
dicit philosophus vi. phisicorum medium est in quod
continue mutans prius mutatur quam in
quod mutat ultimum vnde solum in motu
continuo requiritur quod de extremo ad ex-
tremum non transeat nisi per medium ap-
tus autem quod est deviatio in vicium non est mo-
tus continuus sicut nec motus voluntatis
et intellectus secundum quod fertur in diversa unde
non oportet quod de vicio in vicium transeat per vir-
tutem ¶ Ad xv. dicendum quod virtus etsi sit
medium quantum ad materiam in qua medium
invenit tamen secundum formam suam prout est
collocatur in genere boni est extremum ut
philosophus dicit in ii. Ethicorum ¶ Ad xvi. dicendum quod licet
medium in quo consistit virtus sit quodam-
modo indivisibile cum virtus intendi et
remitti potest. secundum quod homo magis vel
minus disponitur ad attingendum indivi-
sibile sicut arcus magis vel minus ex-
tenditur ad percutiendum signum indivisibile
¶ Ad xvii. dicendum quod medium virtutis non est
medium ~~virtutis~~ rei sed rationis ut dictum est
et huiusmodi quidem medium consistit in proportione
sive in commensuratione rerum et passionum
ad homines que quidem mensuratio diversi-
ficatur secundum diversos homines quod aliquid est
iniustum uni quod est parum alteri Et ideo non
eodem modo sumitur virtuosum in omnibus
hominibus ¶ Ad xviii. dicendum quod cum medium
virtutis sit medium rationis accipienda
est indivisibilitas huius medii secundum
rationem. Accipitur autem indivisibile secundum
rationem quod habet per sensibilem distantiam seque
errorem fieri non potest. sicut totum corpus
terre accipitur loco puncti indivisibilis ad
comparationem ad totum celum et non minus
virtutis aliquam latitudinem habet et ei non contra-
rium obicitur concedendum est quantum
ad virtutem moralem et intellectualem
sed non quantum ad theologicam. accidit enim
fidei quod sit in medio duarum heresum et non
est per se nisi inquantum est virtus. Et similiter
dicendum est de spe quod est inter duo
extrema non secundum quod operatur ad suum obiectum
sed secundum dispositionem sibi correspondentem supra

De caritate questio prima Utrum caritas sit aliquid creatum in anima vel sit ipse spiritus sanctus

Quartodecimo queritur
de caritate. Et primo utrum caritas
sit aliquid creatum in anima vel sit ipse spiritus sanctus
Et videtur quod caritas non sit aliquid creatum
in anima. Dicit enim dicit Augustinus Sicut anima
est vita corporis sine medio. Ita caritas anime
sit ex hoc quod est in anima ita quod qui non diligit manet
in morte ut dicitur i. Iohannis iii. ergo homo non
est in caritate per aliquid quod sit medium inter
deum et hominem sed per ipsum deum caritas. ergo
non est aliquid creatum in anima sed ipse deus
Sed dicebat quod similitudo illa retinenda est
quantum ad hoc quod anima est vita hominis
ut motor non quantum ad hoc quod est vita
corporis ut forma. Sed contra quanto aliquod
agens est virtuosius tanto minorem dispo-
sitionem requirit in patiente. Ignis enim ma-
gnus sufficiens est etiam minus ligna
desiccata comburere. Sed deus est agens
infinite virtutis. ergo non est vita anime sic
movens ipsam ad diligendum videtur quod non
requiratur aliqua dispositio creata ex
parte ipsius anime ¶ Praeterea inter ea que sunt
idem non cadit medium. Sed anima diligens
deum est idem cum deo. ut dicitur i. Cor.
vi. Qui autem adheret deo unus spiritus est. ergo
non cadit aliqua caritas creata media
inter animam diligentem et deum dilectum ¶ Praeterea di-
lectio qua diligimus proximum est caritas
Sed dilectio qua diligimus proximum est ipse deus
Dicit enim Augustinus in viii. de trinitate qui proximum
diligit consequens est ut ipsam dilectionem dili-
gat. Deus autem dilectio est. consequens ergo est
ut deum diligat principaliter. ergo caritas
non est aliquid creata sed ipse deus. Sed dicebat
quod deus est dilectio qua diligimus proximum
causaliter. Sed contra est quod Augustinus in eodem
dicit quod cum testimonio librorum Iohannis aperte
declarat ipsam supernam dilectionem qua
diligimus invicem non solum ex deo esse
Sed etiam deum esse non solum causaliter sed
essentialiter dilectio deus est ¶ Praeterea Augustinus
dicit in vi. de trinitate non dicitur summa caritas
nisi proprie deum dicit quod sit nulla substantia que
dei digna sit nomine secundum quod donum sit
dei sicut dictum est de deo Tu es patientia mea
quod ab ipso nobis est. Non autem sic. Dictum
est Domine tu caritas mea. sed ita dictum est Deus
caritas est sicut dictum est Deus spiritus est.
videtur ergo quod deus dicatur caritas non solum
causaliter sed essentialiter ¶ Praeterea cognitio effe-
ctuum dei non proprie hoc ipse deus cognoscitur
sed per cognitionem dilectionis superne ipse deus
cognoscitur. Dicit enim Augustinus viii. de trinitate ma-
gis aliquis novit dilectionem qua diligit
quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notio-
rem deum habere quam fratrem amplectentem dilec-
tionem et dilectione amplectitur deum. Non igitur
deus dicatur dilectio superna solum per causam
Sed dicebat quod in superna dilectione cogni-
ta cognoscitur deus sicut in sua similitudine
Sed contra homo secundum ipsam substantiam anime
factus est ad ymaginem et similitudinem
dei Similitudo ista obscuratur per peccatum ¶ Ad
hoc igitur quod deus possit cognosci in anima sicut
in sua similitudine requiritur solum quod peccatum
tollatur et non quod aliquid creatum anime super-

addatur. ¶ Praeterea omne quod est in anima vel est potentia vel passio vel habitus, ut dicitur ii° Ethicorum. Sed caritas non est potentia animae quia esset naturalis, nec etiam est passio quia non est in parte sensitiva in qua sunt omnes passiones, nec est habitus quia habitus est difficile mobilis; caritas autem de facili amittitur quia per unum actum peccati mortalis. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima. ¶ Praeterea nullum creatum habet virtutem infinitam. Sed caritas habet virtutem infinitam quia coniungit infinite distantia, scilicet animam deo et summo bono infinito. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima. ¶ Praeterea omnis creatura vanitas est, ut patet Ecclesiastes i. Vanitas autem non coniungit primae veritati. Cum ergo caritas coniungat nos primae veritati, videtur quod caritas non sit creatura. ¶ Praeterea omne creatum est natura quaedam cum sit in aliquo decem generum. Si igitur caritas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quaedam. Cum igitur caritate mereamur, si est caritas aliquid creatum, sequitur quod natura sit principium merendi, quod est erroneum secundum [...] Pelagii. ¶ Praeterea homo secundum esse gratiae est propinquior deo quam secundum esse naturae. Sed deus hominem creavit secundum esse naturae sine medio. Ergo non in esse gratiae utitur medio caritate creata. ¶ Praeterea agens quod agit sine medio est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed deus est perfectissimum agens. Ergo agit sine medio; ergo non iustificat animam mediante aliquo creato. ¶ Praeterea creatura rationalis est nobilior aliis creaturis. Sed creaturae consequuntur suum finem absque aliquo alio eis superaddito. Multo igitur magis creatura rationalis movetur a deo ad suum finem absque aliquo eis superaddito. Si dicebat quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia et ideo indiget aliquo superaddito. Sed contra: finis hominis est bonum infinitum. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. Ergo id per quod homo ordinatur in suum finem non est bonum creatum. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima. ¶ Praeterea sicut deus est aliquid lumen primum, ita est et bonum summum. Sed lumen quod deus est per se est animae [...] a deo. Dicitur: In lumine tuo videbimus lumen. Ergo et bonum summum quod deus est per se est animae. Sed bonum in quo aliquid diligimus, ergo id quo diligimus est deus. Si dicebat quod bonum quod deus est per se est animae non formaliter sed effective. Sed contra deus est pura forma, ergo formaliter adest hiis quibus adest. ¶ Praeterea nichil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus x de trinitate. Ergo secundum hoc aliquid est diligibile. Sed deus est per se ipsum cognoscibilis sicut primum principium cognoscendi. Ergo est per se ipsum diligibilis; ergo non per aliquam caritatem creatam. ¶ Praeterea unumquodque secundum hoc est diligibile secundum quod est bonum. Sed deus est infinitum bonum, ergo est infinitum diligibilis. Sed nullus amor creaturae est infinitus. Ergo cum illi qui sunt in caritate diligant secundum quod est diligibilis, videtur quod dilectio qua diligimus deum non sit aliquid creatum. ¶ Praeterea deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. xi. Sed non diligit creaturas irrationales per aliquid eis superadditum, ergo nec creaturas rationales. Et ita videtur quod caritas et gratia propter quam homines diliguntur a deo non sit aliquid creatum superadditum animae nostrae. ¶ Praeterea si caritas sit aliquid creatum, oportet quod sit actus. Sed caritas non est actus, quia actus nullus est dignior suo principio. Caritas autem est dignior quam natura. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima. ¶ Praeterea sicut [...] dicit, eadem lege diligimus deum et proximum. Sed pater et filius se diligunt. Sed pater et filius se diligunt dilectione increata, ergo nos diligimus deum dilectione increata. ¶ Praeterea illud quod suscitat a morte est infinitae virtutis. Sed caritas a morte suscitat. Dicitur i Ioh. iii°: Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam quoniam diligimus fratres. Ergo caritas est virtutis infinitae. Non est ergo aliquid creatum. ¶ Sed contra omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Si ergo caritas recipitur in nobis a deo, oportet quod recipiatur a nobis [...] finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. Ergo caritas est aliquid creatum in nobis. ¶ Respondeo: dicendum quod quidam posuerunt quod caritas in nobis qua diligimus deum et proximum non sit aliud quam spiritus sanctus, ut patet per magistrum in i. xvii. distinctione primi libri. Similiter et huius [...] opinionis intellectus plenius habetur. Sciendum est quod actum dilectionis quo deum et proximum diligimus magister posuit quendam creatum quidem creatum in nobis sicut et actus ceterarum virtutum. Sed ponebant differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum quod spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus qui virtutes dicuntur. Sed ad actus dilectionis movet non autem mediante [...] sed per se ipsum absque aliquo habitu, ut patet i. xvii. distinctione libri i. Et ad hoc ponendum movet eum excellentia caritatis et verba Augustini in obtinendo inducta et quaedam similia. Videbatur autem sibi dicere quod ipse actus dilectionis quo [...] diligimus deum et proximum sit ipse spiritus sanctus. Sed haec opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio extrinseco producuntur quod est natura, ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant. Nam sicut inclinatio naturalis in rebus

nālib; appetit; nālis nominat' ita i rō
nabilib; inclinacō apphensionē intel
lectus sequēs actus volūtatis est pos
sibile aut est q res nālis ab aliquo ex
tiori agente ad aliq mouea' nō a pri
cipio intrinseco putatu lapis pciat' sur
sum Sz q talis motus ul' actio nō a pri
cipio intrinseco pcedens nālis sit. hoc
omio est impossibile. q2 hoc cōtradictōm
implicat. Unde tu cōtradictoria ee simul
nō subsit diuine potencie. nō h' adō fieri
pt ut motus lapidis qui nō est a princi
intrinseco sit ei nālis pt quidem lapidi
dare uirtutem. ex qua sicut ex principio in
trinseco sursu naturalr' moueat' Nō aut
ut motus iste sit ei nālis nisi ei alia nā
detur Et similr' nō pt hoc diuinit; fieri
ut aliqs motus ul' inrior ul' extior qui
sit a principio extrinseco sit voluntarius
Unde omīs actus voluntatis reducit'
sic i primam radicem i id q homo nālr'
uult q est ultimus finis que eni sut ad
finem ppt' finē uolumus Actus igit' q
extedit totam facultatez nature hu
mane nō pt esse hoīs voluntarius
nisi sup addat' nature huane aliq intri
seca voluntatē pficiens ut talis actus
a principio intrinseco pueniat Si igit' actus
caritatis i hoīe nō ex aliquo hitu intri
ori pcedat nāli potencie sup addito
sz ex mocōne spūs sancti sequet' alterū
duoz vl q actus caritatis nō sit vo
luntarius q est impossibile q2 h' ipm
dilige est qdam velle q nō extedat
facultatē nature z hoc est hereticum
Hoc igit' remoto sequet' primo quod
q actus caritatis nō sit actus volun
tatis possit esse totalr' ab extrinseco.
sicut actus manus ul' pedis sequetur
Si actus voluntatis solum est a principio
extiori mouēte q nō sit meritorius
omē eni agens q nō agit sedm formā
ppriam sz solum sedm q est motū ab alio
est agens instrualr' tm. sicut securis agit
put est mota ab artifice Sit igit' si aia
nō agit actu caritatis p aliq formam
ppriam Sz solū sedm q est mota ab extiori
agente .s. spū sco sequet' q ad hūc actū
se heat sicut instrm tm Nō ergo i homie
erit hūc actū age ul' nō agē z ita nō po
terit esse meritorius. hec eni solum meritoria
sunt que i nobis aliquo mō st z sic toli
tollit' meritū huani cū dilectio sit ra
dix merendi Tcīu est inconueniens q2 sequet'
q homo qui est i caritate ad actu cari
tatis nō sit pmptus neq2 ipm delecta
bilit' agat Sz hoc eni actus uirtutū st
nobis delectabiles q2 sedm hitus cōforma

mur ad illos z inclinamur i illos p mo
dū inclinacōnis nālis z actus caritatis
maxime est delectabilis z maxime patz
ex unitate caritate z p eū omia animalia que
agimus ul' patimur delectabilia reddunt'
Relinquit' igit' q oportet esse quedam
hitum caritatis i nobis creatū qui sit
formale principiū actus dilectionis. nō tm
p hoc excludit' qn spūs sanctus q est cari
tas increata sit i homie caritatē creatā
habente mouens animaz ad actū dilectionis
sicut deus mouet omia ad suas actiones
ad quas tm inclinant' ex ppriis formis
Et inde est q omia disponit suauit' q2
omnib; dat formas z uirtutes inclinan
tes i id ad q ipa mouet ut i illud tendat
nō coacte sz quasi sponte ¶ Ad primū ergo
dō q deus est vita anime p modū moue
tis z nō p modū formalis principii ¶ Ad
sedm dō q licet ad efficaciam mouetis
ptineat ut dispōm nō pexigat i sbō tm
efficaciam eius demitat si disponem
fortem imprimat i passo ul' moto. fortis
eni ignis nō solum formā spālem sz etiā
fortem dispositōm inducat. Unde fortis
est agens q sic ad agendū mouet qd
etiam formaz imprimat p quā agatur.
quā id mouens q sic mouet ad agendū
ut tm nullaz imprimat formā Cū tamen
spūs sanctus sit virtuosissimū mouens sic
mouet ad diligendū q etiā hitum cari
tatis inducat ¶ Ad tciū dō q cū dicat' q
adheret deo unus spūs est nō designat'
unitas sbē sz unitas affcūs que est int'
amantē z amatū. in qua quidez unione
hitus caritatis magis se hz ut principiū
amacōnis q ut mediū int' amantem
z amatū Nam actus dilectionis est i me
dn te transit' mediū ut i amatū nō aut i me
dn te in hitum caritatis ¶ Ad iiii. dō q licz
dilectio qua diligimus primū sit deus. nō
tamē excludit' qn pt' hanc dilectōm i
creatam sit etiam i nobis dilectio creata
qua formalr' amamus ut dīm est ¶ Ad
v. dō q deus nō solum causalr' dicatur
dilectio ul' caritas sicut causalr' tm dicit'
spes ul' pacia sz etiā essencialr' nō tame
excluditur qn pt' illam dilectōm que essenci
alr' deus est sit etiā i nobis dilectio crea
ta Et p hoc etiā pz solucō ad sextū ¶ Ad
vii. dō q auctas illa eandem difficulta
tem hz sine ponat' creatus hitus cari tatis
i nobis sine nō. Cum eni dr' Aug' q q
diligit primū magis cognoscat dilec
tōm qua diligit q primū quē diligit
intelligē vr' de ipso actu dilectionis quem
quidē actū nullus ponit esse aliq increa
tum Unde ex hoc cōcludi nō pt q ipa dilectio

sit nota sit deus. Sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis sentimus in nobis ipsis quandam dei participationem quia ipse deus dilectio est non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus ¶ Ad viii. dicendum quod creatura secundum quod perficitur magis accedit ad dei similitudinem accedit unde licet quelibet creatura habeat quandam dei similitudinem in eo quod est et bona est creatura tamen rationalis superaddit aliquam aliam similitudinis in eo quod intellectualis est et ad hoc aliam in hoc quod grata est et sic in actu caritatis expressius percipitur deus sicut in propinquiore similitudine ¶ Ad ix. dicendum quod caritas habitus est et difficile mobilis quia non de facili qui habet caritatem inclinatur ad peccandum licet ex peccato caritas amittatur ¶ Ad x. dicendum quod caritas coniungit bono infinito non effective sed formaliter. Unde virtus infinita non competit caritati sed caritatis auctori competat autem caritati virtus finita. Si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur quod preesse finem modo enim sequitur formam rei ¶ Ad xi. dicendum quod creatura est vanitas inquantum est ex nichilo non autem inquantum est similitudo dei et ex hac parte est caritas creata veritati coniungit ¶ Ad xii. dicendum quod licet ad heresim pellagianam pertineat quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam eternam non est autem hereticum quod aliquo creato quod est natura quedam in aliquo perficitur meream. Manifestum est enim quod actibus meremur et tamen actus sit quedam creata in genere aliquo sed et natura quedam sunt ¶ Ad xiii. dicendum quod deus esse naturale creavit creando sine medio efficiente non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset et similiter dat esse gratie per aliquam formam superadditam. et tamen non est omnino simile. Creavit ut dicit Augustinus super Iohannem. Qui creavit te sine te non iustificabit te sine te. In iustificatione igitur requiritur aliqua operatio iustificati. Et ideo requiritur quod sit ibi principium actionis formale quod non habet locum in creatione ¶ Ad xiiii. dicendum quod agens per medium est minus efficax in agendo sed utatur medio propter suam naturalitatem sic autem non utitur deus medio in agendo quia nullius creature auxilio indiget sed utitur mediis agentibus ut servetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali manifestum est quod quanto agens est perfectius tanto magis formam inducit. Nam agens imperfectum non inducit formam sed dispositionem tamen in creato debilior est quanto est debilius ¶ Ad xv. dicendum quod homo et alie rationales creature consequi possunt altiorem finem quam alie creature unde licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant nichilominus perfectiores sunt. Sicut homo est melius dispositus qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas quam ille qui non potest sanari perfecte. Et ideo non indiget nisi paucis medicinis ¶ Ad xvi. dicendum quod per caritatem elevatur anima supra posse nature ut perfectius ordinetur ad finem quam habeat facultas nature. sed tamen non sic ordinatur ad consequendum deum perfecte perfecte sicut ipse perfecte se fruitur et hoc contingit ex hoc quod nichil creatum est deo proportionatum ¶ Ad xvii. dicendum quod licet bonum quod est deus sit prius anime per se ipsum tamen requiritur medium formale ad hoc quod anima perfecte ordinetur in ipsum ex parte anime non autem ex parte ipsius dei ¶ Ad xviii. dicendum quod deus est forma per se subsistens non autem ita quod alicui formaliter coniungatur ¶ Ad xix. dicendum quod dato quod deus per se ipsum cognoscatur ab anima quia hoc aliam questionem habet eodem modo per se ipsum diligitur sicut per se ipsum cognoscitur. Ut hoc quod dico per se accipiatur ex parte diligibilis non autem ex parte diligentis non enim deus propter aliquid aliud diligitur ab anima. sed propter se ipsum et tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfecte diligendum deum ¶ Ad xx. dicendum quod deus non potest tantum diligi a nobis quantum diligibilis est. Unde non sequitur quod amor caritatis quo diligimus deum infinitus sit. Hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu. et tamen nullus dicit potest actum dilectionis quo diligimus deum esse aliquid increatum ¶ Ad xxi. dicendum quod habitus caritatis requiritur in nobis inquantum diligimus deum quod aliis creaturis non convenit licet omnes creature diligant a deo ¶ Ad xxii. dicendum quod nullum accidens est dignius subiecto quantum ad modum essendi quia substantia est ens per se accidens vero ens in alio. Sed inquantum accidens est actus et forma subiecti nichil prohibet esse accidens dignius subiecto. Sic enim comparatur ad ipsum ut actus ad substantiam et perfectio ad perfectibile. Et sic est caritas dignior anima ¶ Ad xxiii. dicendum quod licet lex qua diligimus deum et proximum sit increata tamen id quo formaliter deum et proximum diligimus est aliquid creatum. lex enim increata est prima mensura et regula nostre dilectionis ¶ Ad xxiiii. dicendum quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos formaliter non effective. Unde non oportet quod sit virtutis infinite. Sicut nec anima Lazari que formaliter Lazarum resuscitavit inquantum per resuscitationem eius ad corpus Lazarus est resuscitatus.

Utrum caritas sit virtus

Secundo queritur utrum caritas sit virtus. Et videtur quod non

virtus enim circa difficile est secundum philosophum in ii. Ethicorum Sed caritas non est circa difficile Certum immo ut Augustinus dicit in libro de verbis domini. omnia seva et immania facilia et prope nulla facit amor. ergo caritas non est virtus Sed dicebat quidam quod est virtutis est difficile in principio sed facile est in fine Sed contra est in principio non dum est virtus Si igitur solum in principio sit difficile virtus non erit circa difficile ¶ Praeterea difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate. in ii. non sit difficile temperantiam servare propter contrarias concupiscentias Sed caritas est circa summum bonum cui non est aliquid contrarium. ergo id quod est caritas non est difficile neque in fine neque in principio ¶ Praeterea diligere vel amare quoddam velle est Sed apostolus dicit Rom. vii. velle adiacet mihi. ergo diligere adiacet nobis Non ergo ad hoc aliqua virtus caritatis requiritur ¶ Praeterea in mente nostra non est nisi intellectus et appetitus Sed intellectus in deum perficitur per fidem. affectus autem per spem Non ergo oportet ponere tertio virtutem caritatis ad elevandum mentem in deum Sed dicebat quod spes elevat sed non coniungit. unde necessaria est caritas que coniungat Sed contra. spes quia non coniungit propter distantiam est unde illis qui per beatitudinis fruitionem coniunguntur deo non congruit Si ergo caritas coniungit pari ratione non competit illis qui non dum sunt coniuncti scilicet existentibus in via Sed virtus perficit nos in via est enim dispositio perfecti ad optimum. ergo caritas non est virtus ¶ Praeterea gratia sufficienter coniungit nos deo. non igitur requiritur virtus caritatis. ad hoc quod per ipsam deo coniungamur ¶ Praeterea caritas est quedam amicitia hominis ad deum Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur ab apostolo inter virtutes politicas. ergo nec caritas dei debet numerari inter virtutes theologicas ¶ Praeterea nulla passio est virtus. amor est passio ergo non est virtus ¶ Praeterea virtus est in medio secundum philosophum. Sed caritas non est in medio quia in amore dei non potest esse aliquid superfluum ergo caritas non est virtus ¶ Praeterea affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus quia peccatum in voluntate est. ut Augustinus dicit Sed intellectus noster non potest deum videre immediate propter statum vie. ergo nec affectus noster potest diligere deum immediate propter statum vie Sed diligere deum propter se ipsum attribuitur caritati. ergo caritas non debet numerari inter virtutes que perficiunt nos in via numerari ¶ Praeterea virtus est ultimum rei de potentia ut dicitur in primo de celo. Sed dilectio est ultimum quod pertinet ad affectum. ergo magis dilectio debet esse virtus quam amor ¶ Praeterea omnis virtus

secundum debitum modum. ut dicit Augustinus quod peccatum quod opponitur virtuti est privatio modi et speciei et ordinis Sed caritas non secundum modum Certum sicut dicit Bernardus modus caritatis est sine modo diligere. ergo caritas non est virtus ¶ Praeterea una virtus non denominatur ab alia. quia omnes species eiusdem generis ex opposito dividuntur Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus. dicitur enim i. Cor. xiii. patiens est benigna est. ergo caritas non est virtus ¶ Praeterea secundum philosophum in viii. Eth. Amicitia in quadam equalitate consistit Sed dei ad nos est maxima inequalitas sicut infinite distantium. ergo non potest esse amicitia dei ad nos vel nostri ad deum Et ita caritas que huiusmodi amicitiam designat non videtur esse virtus ¶ Praeterea amor summi boni est nobis naturalis Sed nullum naturale est virtus quia virtutes non insunt nobis a natura ut patet in ii. Eth. ergo amor summi boni qui est caritas non est virtus ¶ Praeterea amor est excellentius timore Sed timor propter suam excellentiam non est virtus sed donum quod est excellentius virtute. ergo neque caritas est virtus sed donum ¶ Sed contra precepta legis sunt de actibus virtutum Sed actus caritatis precipitur in lege. dicitur enim Matth. xxii. Et primum et maximum mandatum est. diliges dominum deum tuum. ergo caritas est virtus ¶ Responsio dicendum quod caritas absque dubio virtus est Cum enim virtus sit que bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi secundum quod homo diversimode accipitur Nam proprium bonum hominis in quantum homo est bonum rationis eo quod homini est rationale esse. Bonum autem hominis secundum quod est artifex est bonum artis et sic etiam secundum quod est politicus est bonum eius bonum communitatis Cum ergo virtus operetur ad bonum ad virtutem cuiuslibet requiritur quod sic se habeat. quod ad bonum bene operetur. et voluntarie et prompte et delectabiliter et firmiter Hec autem sunt conditiones operationis virtuose que non possunt convenire alicui operationi nisi operans amet bonum propter quod operatur. eo quod amor est principium omnium voluntatum et affectionum qui enim amatur desideratur dum non habetur. et delectationem infert cum habetur et tristitiam ingerit ea que ab habendo amatum impediunt et ea etiam que ex amore fiunt et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. virtus que est hominis in quantum homo est hominis rationalis unde voluntati eius naturaliter inest huiusmodi boni amor qui est

bonum commune. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem hominis, oportebit huiusmodi virtutem amorem illius boni ad quod talis virtus ordinatur esse aliquid superadditum super naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intendit. Unde Philosophus dicit III Polit. quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis efficitur civis illius civitatis, et competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium et ad amandum bonum civitatis, ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis quae vocatur caelestis Ierusalem secundum illud Ephes. II: Estis cives sanctorum et domestici Dei. Unde homini sic ad caelestia asscripto competunt quaedam virtutes gratuitae quae sunt virtutes infusae, ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati quod est bonum divinum prout est beatitudinis obiectum. Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur, alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur non facit bonum politicum, quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur, quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem, quod amare bonum politicum facit, in tantum quod aliquis propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum se periculis mortis exponat et negligat privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur non facit hominem se bene habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt. Sed amare illud bonum secundum se ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem se bene habentem ad illam societatem beatorum; et hoc est caritas, quae Deum propter se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis sicut seipsos, et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis. Unde nunquam potest esse cum peccato mortali quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus sed potissima virtutum. ¶ Ad primum igitur dicendum quod virtus est circa id quod in se difficile est. Sed tamen huiusmodi virtutem sit faciale. Et per hoc patet solutio ad secundum. Non enim prohibet, sed manet quantum in se est difficile illud circa quod est virtus etiam adveniente virtute, sed quod faciale fiat virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis. ¶ Ad tertium dicendum quod virtus non solum est circa difficile, sed etiam circa excellentiam obiecti. Sicut enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quoad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem. ¶ Ad quartum dicendum quod illud velle quod adiacet nobis a natura est imperfectum et infirmum quantum ad spiritualia et gratuita; unde et Apostolus ibidem subdit: Non enim quod volo bonum hoc ago. Et ideo requiritur auxilium gratuiti doni. ¶ Ad quintum dicendum quod spes elevat affectum hominis in summum bonum adipiscendum, sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis, ut supra dictum est. ¶ Ad sextum dicendum quod dilectio caritatis seu amoris est quae coniungat secundum affectum, quae secundum quantitatem intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se et vult ei bonum sicut et sibi. Sed coniungere secundum rem non est de ratione caritatis. Et ideo potest esse habiti et non habiti. Sed non habitum facit desiderari, habitum vero facit delectari. ¶ Ad septimum dicendum quod gratia nos Deo coniungit per modum assimilationis. Sed requiritur quod moveantur eius potentiae intellectiva et affectiva, quod fit per caritatem. ¶ Ad octavum dicendum quod amicitia non ponitur virtus, sed quiddam virtutem, quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem et amat bonum commune, consequitur ex propria inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos in quibus bonum commune viget. Sed amicitia quae est ad Deum inquantum est beatus et beatitudinis auctor oportet praeexistere ad virtutes quae in illam beatitudinem ordinant. Et ideo cum non sit consequens ad alias virtutes sed praeambula, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus. ¶ Ad nonum dicendum quod amor secundum quod est in sensitiva parte est passio, qui quidem amor est boni secundum sensum; talis autem amor non est amor caritatis. Unde ratio non sequitur. ¶ Ad decimum dicendum quod hoc quod dicit Philosophus virtutem esse in medio intelligitur de virtutibus moralibus, non autem est verum de virtutibus theologicis inter quas est caritas, ut alibi ostensum est. ¶ Ad undecimum dicendum quod bonum intellectum movet voluntatem. Et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum, ex hoc ipso movet voluntatem ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur; quia hoc ipsum in quo terminatur cognitio intellectus movet affectum. ¶ Ad duodecimum dicendum quod delectatio non importat operationem sed aliquid consequens ad operationem. Unde cum virtus sit operationis

principium. delectatio non ponitur inter virtutes sed inter fructus ut patet Gal. v. fructus autem spiritus caritas gaudium pax ¶ Ad xiii. dicendum quod obiectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam. scilicet deus unde quantumcumque voluntas humana conetur ad amandum deum non potest attingere ut amet eum quantum est amandus. Et ideo dicitur non habere modum quia non est aliquis terminus finitus dei ne dilectionis ultra quam si diligatur sit contra rationem virtutis. sicut accidit in virtutibus moralibus que consistunt in medio. Hec enim ratio quod est non habere sic modum est modus caritatis. Ex hoc igitur non potest concludi quod caritas non sit virtus sed quod non consistat in medio sicut virtutes morales. ¶ Ad xiiii. dicendum quod caritas dicitur paciens et benigna quasi denominata ab aliis virtutibus in quantum producat actus omnium virtutum. ¶ Ad xv. dicendum quod caritas non est virtus hominis in quantum est homo. sed in quantum secundum participationem gratie fit deus et filius dei. Secundum illud .i. Joh. iii°. Videte qualem caritatem ondit nobis deus ut filii dei nominemur et simus. ¶ Ad xvi. dicendum quod amor summi boni prout est principium esse naturalis inest nobis a natura. sed prout est obiectum illius beatitudinis que totam capacitatem nature create excedit non inest nobis a natura sed est supra naturam. ¶ Ad xvii. dicendum quod dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum sicut donum intellectus virtutem fidei et donum timoris virtutem temperancie in recedendo a delectabilibus ultra humanum modum. sed tamen amore dei non inest aliqua imperfectio quam oporteat aliquo dono perfici. Unde caritas non ponitur donum virtutis que tamen excellentior est omnibus donis.

Utrum caritas sit forma virtutum

Tercio queritur utrum caritas sit forma virtutum. Et videtur quod non. forma enim dat esse et speciem eius cuius est forma. Sed caritas non dat esse et speciem cuilibet virtuti. ergo caritas non est forma virtutum aliarum. ¶ Preterea forme non est forma. sed omnes virtutes sunt forme sunt enim perfectiones quedam. ergo caritas non est forma virtutum. ¶ Preterea forma tradit indistinctionem eius cuius actus est forma. Sed caritas non tradit indistinctionem. ergo caritas non est forma virtutum. ¶ Preterea que dividuntur ex opposito non ita se habent quod unum sit forma alterius sed caritas ex opposito dividitur aliis virtutibus. Ut patet i. Cor. xiii. Nunc autem manet fides spes et caritas tria hec. ergo caritas non est forma virtutum. Sed dicebat quod caritas non est forma intrinseca virtutum sed exemplaris. Sed contra. Exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si ergo caritas est forma exemplaris omnium virtutum omnes virtutes trahent speciem ab ipsa. ergo omnes virtutes essent unius speciei quod est falsum. ¶ Preterea forma exemplaris est ad quam aliquid fit. non ergo est necessaria nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum non erit necessaria caritas nisi ad generationem virtutum. Et ideo virtutibus habitis non erit necessarium habere caritatem quod patet esse falsum. ¶ Preterea exemplar est necessarium facienti non autem utenti iam facto. Sicut exemplar est necessarium ad scribendum librum. non autem ad utendum libro iam scripto. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum non competit nobis qui virtutibus utimur sed deo qui in nobis virtutes operatur. ¶ Preterea exemplar potest esse sine exemplato. Si ergo caritas sit forma exemplaris virtutum sequetur quod possit esse sine aliis virtutibus quod est falsum. ¶ Preterea quelibet virtus habet formam a suo fine et obiecto. autem est per se formatum non indiget formari ab alio. ergo caritas non est forma virtutum. ¶ Preterea natura semper facit quod melius est multo igitur magis deus. Sed melius est aliquid esse formatum quam informe. Cum virtutes igitur in nobis operetur deus videtur quod faciat eas formatas. Et ita non indigent formari a caritate. ¶ Preterea fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum que videntur in lumine. ergo sicut lux corporalis est forma colorum. ergo fides est forma caritatis et aliarum virtutum non autem caritas. ¶ Preterea ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. sed virtutes sunt perfectiones potentiarum anime. ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed inter alias potentias anime altior est intellectus etiam ipsa voluntate. ergo et fides est altior caritate et ita fides est magis forma caritatis quam econverso. ¶ Preterea sicut se habent virtutes morales ad invicem ita et theologice. Sed prudencia que in ipsis est cognoscitiva informat alias virtutes que sunt in vi appetitiva. scilicet iusticiam fortitudinem et temperanciam et huiusmodi. ergo et fides que in cognitiva est informat caritatem que est in appetitiva et non econverso. ¶ Preterea forma virtutis est modus eius. sed cognitiva est que imponit modum appetitui et non econverso. ergo fides que est in ratione magis est forma caritatis que est in parte appetitiva quam econverso. ¶ Preterea augustinus super illud Abraham genuit ysaac. ysaac genuit iacob. dicit glossa. quod fides genuit spem et spes caritatem. Sed omne genitum recipit formam a generante. ergo caritas recipit formam a fide et spe et non econverso. ¶ Preterea in uno

et eadem potentia precedit actu tempore
Cum igitur caritas compet ad alias vir-
tutes ut actus et forma sequitur quod a
lie virtutes prius tempore sint in homine
quam caritas que est finis ¶ Preterea in formatio
in moralibus est ex fine sed omnes virtutes
ordinantur sicut in finem ultimum in visione
dei que est tota merces. ut Augustinus dicit
et que succedit fidei. ergo omnes alie virtutes
formam recipiunt ex fine fidei et sic videtur quod
fides sit forma caritatis magis quam econverso
¶ Preterea finis efficiens et forma non incidunt
in idem numero secundum philosophum in ii° phisicorum. Sed cari-
tas est finis virtutum et motor earum. ergo non est
forma ipsarum ¶ Preterea illud a quo est principium
essendi est forma Sed principium esse spiritualis
gratia Secundum illud i. Cor. xv. gratia dei sum id
quod sum. ergo gratia dei est forma virtutum et
non caritas ¶ Sed contra est quod Ambrosius dicit
quod caritas est forma et mater virtutum ¶ Respondeo
dicendum quod caritas est forma virtutum motor
et radix Ad cuius evidentiam sciendum est
quod de habitibus oportet nos secundum actus iudi-
care. Unde quando id quod est unius habitus est
ut formale in actu alterius habitus. oportet
quod unus habitus se habeat ad alium ut forma
In omnibus autem actibus voluntariis id quod est
ex parte finis est formale. quod ideo est quia
unusquisque actus formam et speciem recipit
secundum formam agentis ut calefactio secundum
calorem Forma autem voluntatis est obiectum
ipsius quod est bonum et finis sicut intelligi-
bile est forma intellectus Unde oportet quod id quod
est ex parte finis sit formale in actu volun-
tatis Unde idem specie actus secundum quod ordinatur
ad unum finem cadit sub forma virtutis.
Et secundum quod ordinatur ad alium finem cadit
sub forma vicii. ut patet de eo qui dat elemosinam
vel propter deum vel propter inanem gloriam Actus
enim unius vicii secundum quod ordinatur ad finem
alterius vicii recipit formam eius ut potest
qui furatur ut fornicetur materialiter quidem fur-
est. formaliter vero intemperatus. Manifes-
tum est autem quod actus omnium aliarum virtutum
ordinantur ad finem proprium caritatis quod est
eius obiectum. scilicet summum bonum et de virtutibus quidem
moralibus manifestum est Nam huiusmodi vir-
tutes sunt circa quedam bona creata que ordi-
nantur ad bonum increatum sicut ad ultimum
finem Sed de virtutibus aliis theologicis idem
manifestum est Nam ens increatum est
quidem obiectum fidei ut verum incomplexum est appe-
tibile secundum rationem boni et sic tendit fides
in ipsum incomplexum est appetibile cum nullus
credat nisi volens Spei autem obiectum licet
sit ens increatum incomplexum est bonum cum
dependeat ab obiecto caritatis Est enim bonum
obiectum spei incomplexum est desiderabile et conse-
quibile Nullus enim desiderat consequi
aliquod bonum nisi propter hoc quod amat ipsum
Unde manifestum est quod in actibus omnium virtutum
est formale id quod est ex parte caritatis. et
propterea dicitur forma omnium virtutum incomplexum
scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in
bonum summum amatum ut ostensum est. et quia
precepta legis sunt de actibus virtutum Inde
est quod Apostolus dicit i. Thim. quod finis precepti est
caritas. Ex hoc etiam apparet quod caritas sit
motor omnium virtutum incomplexum. scilicet imperat actus
omnium aliarum virtutum omnis enim virtus vel po-
tentia superior dicitur movere principium
inferiorem eo quod actus inferioris ordinatur
fine superioris. sicut edificativa imperat
cementarie eo quod actus cementarie artis
ordinatur ad formam domus que est finis
edificative. Unde cum omnes alie virtutes
ordinentur in finem caritatis ipsa imperat
actus omnium virtutum. et ex hoc dicitur motor
earum Et quia mater dicitur que in se concipit.
ideo dicitur caritas mater omnium virtutum concipit
ex conceptione sui finis producit actus
omnium virtutum Et eadem etiam ratione dicitur
radix virtutum ¶ Ad primum ergo dicendum quod licet
caritas non det unicuique virtuti propriam spe-
ciem dat tamen unicuique virtuti communem speciem vir-
tutis secundum quod nunc loquimur de virtute prout
est principium merendi ¶ Ad secundum dicendum quod forma
non est forma ita quod una forma prestet
secundum aliud Nichil tamen prohibet plures for-
mas in eodem subiecto esse secundum quendam ordi-
nem ut una sit formalis respectu superfi-
ciei et hoc modo caritas potest esse aliarum forma
virtutum ¶ Ad tertium dicendum quod caritas cadit in
diffinitione virtutis in totale ut patet per diffi-
nitionem Augustini supra dictam. Quia virtus est bona
qualitas mentis qua recte vivitur Non
enim recte vivitur nisi per hoc quod vita nostra ordi-
natur in deum quod caritas facit ¶ Ad iiii.
dicendum quod ratio illa procedat de forma que intrat
constitutionem rei sic autem caritas non dicitur
forma virtutum. sed alio modo ut supra dictum est
¶ Ad v. dicendum quod caritas cum sit communis forma
virtutum trahit quidem virtutes in unam speciem
communem non autem in unam speciem propriam que
dicitur species specialissima ¶ Ad vi. dicendum quod ca-
ritas potest dici forma exemplaris virtutum
non ad cuius similitudinem virtutes generentur
Sed inquantum ad eius similitudinem quodammodo
operantur Et ideo quia dum recte est operari
secundum virtutem necessaria est caritas ¶ Ad vii
dicendum quod licet creare virtutes sit dei tamen
operari secundum virtutem est etiam hominis ha-
bentis virtutem Et ideo indiget caritate
¶ Ad viii. dicendum quod caritas comparatur ad actum
virtutum non solum secundum exercitatem sed etiam virtutum
motivam et effectivam Exemplar autem

effectiuum non est sine exemplato quia preuiat illud in esse. ergo et caritas non est sine aliis virtutibus. ¶ Ad .ix. dicendum quod gratia sine et appropriato obiecto quietat virtutes licet formam specialem. propter quod est hic virtus specialis caritas licet quandam formam communem secundum quam est motoria vite eterne. ¶ Ad .x. dicendum quod deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma et generali. speciali quidem ex obiecto et fine. generali autem ex caritate. ¶ Ad .xi. dicendum quod lumen est forma colorum in quantum sunt visibiles actu per lucem. Et similiter fides est forma virtutum in quantum sunt a nobis cognoscibiles quid in se sit virtuosum vel contra virtutem per fidem cognoscimus sed in quantum virtutes sunt operatiue caritate informantur. ¶ Ad .xii. dicendum quod intellectus simpliciter est prior voluntate quia bonum intellectum est obiectum voluntatis. sed in operando et mouendo prior est voluntas. Non enim intellectus mouet nisi voluntate antecedente. Unde eadem ipsum intellectum voluntas mouet in quantum est operatiuus. utimur enim intellectu quando volumus. Unde cum dicitur quod sit intellectus a voluntate motus quia accedimus eum aliquando quod nolumus sequitur quod magis caritas det formam fidei quam econuerso. ¶ Ad .xiii. dicendum quod actus voluntatis est secundum ordinem volentis ad res ipsas prout in se sunt. Actus autem intellectus est quod res intellecte sunt in intelligente. Unde quando res intellecte sunt infra intelligentem intellectus illarum est dignior voluntate quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in se ipsis. Cum omne quod est in alio sit in eo per modum eius in quo est. Sed quando res sunt altiores intelligente tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus. Et inde est quod in moralibus que sunt infra hominem virtus cognoscitiua informat virtutes appetitiuas sicut prudentia alias virtutes morales. In virtutibus autem theologicis que sunt circa deum virtus voluntatis scilicet caritas informat virtutem intellectus scilicet fidem. ¶ Ad .xiiii. dicendum quod fides precedit spem et spes caritatem ordine generationis sicut imperfectum precedit perfectum. Sed caritas in ordine perfectionis precedit et fidem et spem et propter hoc dicitur esse forma earum sicut perfectum imperfecti. ¶ Ad .xv. dicendum quod caritas non est forma virtutum que sit pars essentie virtutum ut oporteat eam sequi tempore virtutes vel aliquam materiam virtutum sicut informis res generatur. Sed est forma quasi informans. unde oportet eam esse naturaliter priorem aliis virtutibus. ¶ Ad .xvi. dicendum quod ipsa visio in quantum est finis et bonum quoddam est obiectum caritatis. ¶ Ad .xvii. dicendum quod forma intrinseca non potest esse finis rei. scilicet licet sit finis generationis rei. caritas autem non est forma intrinseca ut dictum est. Sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem format virtutes ut ex dictis patet. ¶ Ad .xviii. dicendum quod rationalis virtus dat motum appetitiue inferius que sunt supra nos ut dictum est. ¶ Ad .xix. dicendum quod gratia dicitur esse forma virtutum in quantum dat esse spirituale anime ut sit susceptiua virtutum. Sed caritas est forma virtutum in quantum format operationes earum ut dictum est.

Utrum caritas sit una virtus

Quarto queritur utrum caritas sit una virtus. Et videtur quod non. Habitus enim distinguuntur per actus et actus per obiecta. Sed caritas habet duo obiecta deum et proximum. ergo non est una virtus sed due. Sed dicebat quod illorum obiectorum est principalius scilicet deus. non enim diligitur caritate proximus nisi propter deum. ¶ Contra. philosophus dicit in .ix. ethicorum quod amicabilia que sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus que sunt ad se ipsum. Sed id quod est principium et causa est potissimum in vnoquoque genere. ergo homo ex caritate diligit se ipsum tamquam principale obiectum et non deum. ¶ Praeterea .i. Joh. iiii. dicitur quod fratrem suum quem videt non diligit. deum quem non videt quomodo potest diligere. magis ergo videtur quod debeat diligere proximum quam deum. proximus ergo est magis diligibilis quam deus. Et ita videtur quod est principalius obiectum caritatis. ¶ Praeterea nihil amatur nisi cognitum ut Augustinus dicit in libro de trinitate. Sed proximus magis cognoscitur quam deus. ergo etiam magis diligitur. Et sic videtur quod caritas non sit una virtus. ¶ Praeterea omnis virtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit. Iustus enim est qui non solum iusta sed iuste operatur. Sed caritas ponit duos modos in suis actibus. Nam caritate diligit deus aliquem toto corde proximum autem sicut se ipsum. ergo caritas non est una virtus. ¶ Praeterea precepta legis ordinantur ad virtutes quia intentio legislatoris est facere homines virtuosos. ut dicitur in .ii. ethicorum. Sed de caritate dantur duo precepta scilicet diliges dominum deum tuum et diliges proximum tuum. ergo caritas non est una virtus. ¶ Praeterea sicut diligimus deum et proximum ita et honorare debemus. Sed alio honore honoramus deum et proximum. Nam deum honoramus latria proximum dulia. ergo alia est caritas qua diligimus deum et alia caritas qua diligimus proximum. ¶ Praeterea virtus est qua recte viuitur. Sed ad aliam vitam pertinet diligere deum et diligere proximum. Nam diligere deum videtur ad contemplatiuam vitam pertinere. diligere proximum ad actiuam. ergo caritas dei et proximi non est una virtus. ¶ Praeterea secundum philosophum in .i. physicorum

unum dicitur tripliciter: continuitate, indivisibilitate et ratione. Sed caritas non est una continuitate, quia neque est corpus neque forma corporis. Nec una indivisibilitate, quia sic neque finita neque infinita esset. Nec ratione, quia sic synonima sunt unum, ut vestis et indumentum. Ergo caritas non est una. ¶ Praeterea, omnia habent de ratione unius quae sunt unum proportione tantum. Sed quae sunt proportione unum neque sunt unum specie neque genere neque numero, ut dicitur in V Metaph. Sed caritas est circa eternum et temporale, scilicet deum et proximum, quae sunt improportionabilia. Ergo caritas nullo modo est una. ¶ Praeterea, secundum philosophum in VIII Eth. amicitia vera non habetur nisi ad multos. Sed caritas qua diligitur est perfectissima amicitia. Ergo non habetur ad multos. Ergo non eadem caritate diligitur deus et proximus. ¶ Praeterea, virtus in cuius actu sufficit non tristari est alia a virtute quae delectabiliter operatur, sicut fortitudo a iustitia. Sed in actu caritatis quantum ad aliqua obiecta sufficit non tristari, sicut cum diligimus inimicos; in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus deum et amicos. Ergo caritas non est una virtus sed alia et alia. ¶ Sed contra, quaecumque ita se habent quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum. Sed in dilectione proximi intelligitur dilectio dei et e converso, ut dicit Augustinus VIII De Trin. Ergo est eadem caritas qua diligimus deum et proximum. ¶ Praeterea, in quolibet genere est unum primum movens. Sed caritas est motor omnium virtutum. Ergo est una. ¶ Respondeo dicendum quod caritas est una virtus. Ad cuius evidentiam sciendum quod unitas cuiuslibet potentiae vel habitus ex obiecto consideranda est; et hoc ideo quia potentia hoc ipsum quod est dicitur in ordine ad possibile quod est eius obiectum, et sic ratio et species potentiae ex obiecto accipitur. Et similiter est de habitu, quia nihil est aliud quam quaedam dispositio potentiae perfectae ad suum obiectum. Sed in obiecto consideratur aliquid ut formale et aliquid ut materiale. Formale autem in obiecto est id secundum quod eius potentiae obiectum refertur ad potentiam vel habitum. Materiale autem id in quo hoc fundatur, ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color vel aliquid huiusmodi; inquantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est. Sed materiale in obiecto est corpus cui accidit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem rationem obiecti per se, ad id autem quod est materiale in obiecto per accidens. Et ea quae sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quae sunt per se. Ideo materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis. Una est enim potentia visiva qua videmus et lapides et homines et caelum, quia ista diversitas obiectorum est materialis et non secundum rationem formalem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quae sunt per se sensibilia. Et hoc etiam oportet in caritate considerare. Manifestum est enim quod aliquem possumus diligere dupliciter: uno modo ratione sui ipsius, alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus quando eum ratione boni proprii diligimus, utpote quia est in se honestus vel nobis delectabilis vel utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem quando diligimus ipsum quia attinet alicui quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes familiares et consanguineos et amicos ipsius inquantum ei attinent. Sed cum omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus. Sic igitur dicendum est quod caritas diligit deum ratione sui ipsius et ratione eius diligit omnes alios inquantum ordinantur ad deum. Unde quodammodo deum diligit in omnibus proximis. Sic enim proximus caritate diligitur quia in eo est deus vel ut in eo sit deus. Unde manifestum est quod idem habitus caritatis quo deum et proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius et non ratione dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret, puta ad dilectionem naturalem vel politicam vel ad aliquam aliarum quas philosophus tangit in VIII Eth. ¶ Ad primum ergo dicendum quod proximus non diligitur nisi ratione dei. Unde ambo sunt unum obiectum dilectionis formaliter loquendo, licet materialiter sint duo. ¶ Ad secundum dicendum quod cum amor respiciat bonum, secundum diversitatem boni est diversitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis inquantum est singularis persona, et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum inquantum est pars alicuius totius, sicut ad militem inquantum est pars exercitus, et ad civem inquantum est pars civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce et bonum civitatis in rege. Unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis, sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput brachium exponit. Et hoc modo caritas respicit sicut principale obiectum bonum divinum quod pertinet ad unumquemque secundum quod esse potest particeps beatitudinis. Unde ea sola ex caritate diligimus quae nobiscum beatitudinem participare possunt, ut Augustinus dicit in I libro De doct. christ. ¶ Ad tertium dicendum quod Philosophus argumentatur a maiori negando

nō q proximus magis debeat diligi · s
q est magis ī p̄mptu ut diligatur
q homines p̄niores sunt ad diligen-
dum visibilia q̄ invisibilia ¶ ad · iiij
d: q lʒ cognitū diligat̄ tamē nō se-
q magis cognitū magis diligat̄
Nō enī ea rōne aliq̄ diligit̄ q cogno-
scatur · s q est bonū · Vnde q magis
bonū magis est diligibile licet sit
magis cognitū sicut homo minus
diligit aliquē suū ul' etiā equum quē
ī cotidiano usu hʒ · q̄ aliquē bonū homīe
quē tn̄ fama cognoscit ¶ ad quītū d:
q caritas respicit ut formale obiēm
bonū diuinū · Sicut dcm̄ est · q quidem
bonū diuīse se hʒ ad p̄ximū dīm ʒ ad p̄xi-
mū · Et ideo oportet q h̄eat diuisū modum
ētā p̄ncipale obiēm ʒ secūdariū ētā p̄ncipale
obiēm hʒ unū modū tm̄ ¶ ad vj · d: q
p̄cepta legis sūt de actib; uītutū ʒ nō
de habitib; · Vnde ex diuersitate p̄ceptoꝝ
nō pt concludi diuersitas h̄ituū s diuersi-
tas actuū qui tn̄ ptinet ad unū actū
ppt' rōem formalem ¶ ad vij · d: q in
p̄ximo honorat̄ etiā bonū p̄ximi ymago
Et ideo alius honor debet̄ p̄ximo ʒ
alius debet̄ deo ¶ ad viij · d: q tam
dilectō dei q̄ dilectō p̄ximi cōtinent̄
sub contemplatiua vita · ut Greg9 dt
sup Ezech · Nam oratio que maxime
ad contemplatiuā vitam ptinē videt̄
ad dm̄ p̄mus sit s tamē p̄ncipium
vite actiue est amor dei ī se ipō nt tn̄
se · s caritas est p̄ncipiū diuersoꝝ · q cari-
tas nō sit una ¶ ad ix · d: q caritas
nō est una forma simplex · Nō enī dicit̄
finita ul' infinita scdm̄ q̄ntitatē dimensi-
uam s scdm̄ quantitatē uītutis · Sʒ sic nō
agnim9 de uītute caritatis s scdm̄ q ē
una rōne · Nō quidē una mō ut tunica
ʒ vestis · s rōne spēi · Sicut sortes ʒ plo
sūt unū ī rōne homīs ¶ ad x · d: q to-
illa p̄dit s temporale rōne sui est obiēm
caritatis ʒ nō tamen etiā ut dcm̄ est ¶ ad
xi · d: q amicitia p̄fcā nō h̄etur ad mul-
tos ita q ad unūquēqʒ rōne sui ip̄ius
Sʒ quāto amicitia est p̄fectior ad unū rōe
eius tanto ad plures pōt se extende-
re ip̄ius · ʒ sic caritas q p̄fectissima
amicitia est ad dm̄ se extendit ad omēs
qui pōnt p̄pe dīm nō solū ad ignotos
s etiā ad inimicos ¶ ad xij · d: q uītus
que delectabilit' opatur ētā p̄ncipale
obiēm pt eadem ētā aliq̄ accessoriū nō
delectabili' s sine tristicia opari ʒ hoc mō
ʒ caritas delectabili' opat̄ ī p̄ncipali obō
licʒ difficultatē paciat̄ ī aliq° scdario
obō ita ut sufficiat sine tristicia opari

Vtrū caritas sit distincta ab aliis uītutib; ul' non

Quinto queritur · Vtrū caritas sit distincta ab aliis
uītutib; ul' nō · Et vi̇ q nō · Illud enī q
ponit̄ ī diffinicōne cuiusl; uītutis nō
est virtus spālis · q uītus gnālis ponit̄
ī diffinicōne cuiusl; spālis uītutis · Sed
caritas ponit̄ ī diffinicōe uītutis · Dicit
enī Aug9 ut breuis ōmem diffinicōnē
uītutis complectar · uītus est caritas qua
diligim9 dm̄ et p̄ximū · q° caritas nō
est virtus spālis ab aliis distincta ¶ p̄t
caritas qua diligim9 p̄ximū nō est
virtus distincta a caritate qua dilegi-
mus dm̄ · q caritas diligit p̄ximū ppt'
dm̄ · q° nulla virtus distinguit̄ a cari-
tate ¶ p̄t distinctōnes h̄ituū attendunt̄
scdm̄ actus · Sʒ caritas opat̄ actus om-
nium aliaꝝ uītutū · caritas est patiens est be-
nigna · ut d' · j · Cor · xiij · q° caritas non
est uītus ab aliis distincta ¶ p̄t bonū ē
obiēm gnāle omī uītuti · Nam virtus ē
que bonū facit h̄ntem ʒ opus eius bonū
reddit · Sʒ bonū est obiēm caritatis · q° ca-
ritas est obiēm gnāle et ita est gnālis
uītus ¶ p̄t una p̄fectio est unius p̄fecti-
bilis · Sʒ caritas est p̄fectio multaꝝ
p̄fectibiliū · t omī uītutū · q° nō est una
¶ p̄t idem h̄itus nō pt esse in diuersis s̄bis
Sʒ caritas est ī diuersis s̄bis · Iubemur enī
deum diligere ex tota mente ex tota aīa
ex toto corde ex tota fortitudine · q° ca-
ritas nō est uītus una ¶ p̄t uītus ad tol-
lenda pctā ordinat̄ · Sʒ caritas sufficit ad
tollenda omnia pctā · q minima caritas re-
sistere pt cuilibet temptacōni · q° caritas
facit id q est omī uītutū · Et ita nō vi̇
esse virtus spālis ¶ p̄t unicuiqʒ uītuti
spāli opponit̄ aliq̄d pctm̄ spāle · Sʒ cari-
tati contrariant̄ omnia pctā q p quodlʒ pctm̄ mor-
tale pditur caritas · q° caritas nō est
virtus spālis ¶ p̄t nulla virtus est
necessaria nisi ad recte opandum · Dt enī Aug'
Habe caritatē et fac quicquid vis · q° p̄t
caritatē nō est aliqua alia virtus spā-
lis distincta ab aliis ¶ p̄t h̄itus uītutū
necc̄ij sunt ad hoc q homo prompte
et delectabilit' opetur · Nullus enī est
iustus qui nō gaudet iusta opacōne · ut
d' · i · ii° Eth · Sʒ ad omnia prompte et delecta-
bilit' opanda sufficit caritas · Vnde dicit
Aug9 ī li° de vi · dni · grauia et īmania facia-
lia et p̄pe nulla facit amor · q° p̄t cari-
tatem nō est necessaria aliqua alia virtus
¶ p̄t que sūt distincta ad inuicē habent
distinctam gnācōem ʒ corrupcōem · quia
simul cū caritate ʒ infunduntur ʒ ponunt̄
alie uītutes · q° caritas nō est spālis uītus

Sed contra est quod I ad Cor. XIII condividit eam aliis virtutibus dicens: nunc autem manent fides spes et caritas tria haec. Respondeo dicendum quod caritas est quaedam virtus specialis distincta ab aliis virtutibus. Ad cuius evidentiam considerandum est quod quandocumque aliquis actus dependet a pluribus principiis secundum ordinem se habentibus, ad perfectionem illius actus requiritur quod quodlibet illorum principiorum sit perfectum; sive enim sit imperfectio in primo sive in medio sive in ultimo sequitur actus imperfectus; sive desit perfecta ars artifici sive recta dispositio in instrumentis, opus sequitur imperfectum. Et hoc etiam in ipsis potentiis animae considerari potest. Si enim sit recta ratio quae est motiva inferiorum potentiarum, et concupiscibilis sit indisposita, operabitur quidem aliquis secundum rationem, sed operatio erit imperfecta quia habebit impedimentum ex concupiscibili indisposita ad contrarium trahente, sicut in continentibus apparet. Et ideo praeter prudentiam quae perficit rationem necesse est ad hoc quod homo recte se habeat circa concupiscibilia quod habeat temperantiam, ad hoc quod prompte operetur et sine impedimento. Et sicut in diversis potentiis quarum una movet aliam, idem est considerare circa diversa obiecta quorum unum ordinatur ad aliud sicut ad finem; una enim et eadem potentia secundum quod est finis non solum aliam potentiam sed etiam se ipsam in ea quae sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem aliquam non solum requiritur bene dispositum esse ad finem sed etiam bene dispositum ad ea quae sunt ad finem; alias sequitur operatio impedita, ut patet in eo qui bene est dispositus ad bene appetendum sanitatem sed male est dispositus ad sumendum ea quae sunt sanativa. Et sic manifestum est quod cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem necesse est ut habeat alias virtutes quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem ~~sicut medicinalis~~. Est alia ab his quae ordinatur ad ea quae sunt ad finem, licet ea quae ordinatur ad finem sit principalius et architectonica respectu earum quae ordinantur in ea quae sunt ad finem, sicut medicinalis respectu pigmentariae et militaris respectu equestris. Unde manifestum fit quod necesse est caritatem quandam esse virtutem specialem distinctam ab aliis virtutibus secundum rationem principalem et motivam respectu earum. Ad primum ergo dicendum quod diffinitio datur per causam in quantum caritas est tamquam motiva omnium aliarum virtutum. Ad secundum dicendum quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem obiecti et non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis patet. Sed aliae virtutes habent divinum non ut rationem obiecti sed ut ultimum finem. Et ideo cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, li propter denotat non solum causam materialem sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus quod operantur propter Deum, li propter denotat causam finalem tantum. Ad tertium dicendum quod caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive sed imperative tantum; eliciunt enim virtutes illos actus tamen qui sunt secundum rationem propriae formae, sicut iustitia iuste facere et temperantia temperanter. Sed imperat eis omnes actus quos ad finem suum advocat. Ad quartum dicendum quod bonum commune non est obiectum caritatis sed bonum, et ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus sed quod sit summa virtutum. Ad quintum dicendum quod caritas non est perfectio intrinseca aliarum virtutum sed extrinseca, ut supra dictum est; unde ratio non sequitur. Ad sextum dicendum quod caritas est in superiori tamen potentia, scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias. Et secundum hoc Deus iubens ex tota mente et anima diligere ut omnes vires animae nostrae adducantur in obsequium divini amoris. Ad septimum dicendum quod sicut caritas imperat aliarum virtutum actus ita per modum imperii excludit peccata eis contraria, et secundum hunc modum caritas resistit temptationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes quae directe et elicitive peccata excludant. Ad octavum dicendum quod sicut actus aliarum virtutum ordinantur ad finem qui est obiectum caritatis, ita et peccata quae sunt contra alias virtutes habent oppositionem ad finem qui est obiectum caritatis, et ex hoc convenit quod contraria aliarum virtutum, scilicet peccata, caritatem expellunt. Ad nonum dicendum quod licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quae ad rectam vitam pertinent, tamen requiruntur aliae virtutes quae eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur. Ad decimum dicendum quod contingit esse propter finem quod tamen secundum se est difficile et triste, sicut cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem, licet in ipsa assumptione multum affligatur. Caritas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine, sed requiruntur aliae virtutes quae faciant ea quae sunt virtuosa secundum se delectabilia ad hoc quod facilius operentur. Ad undecimum dicendum quod caritas habet simul generationem cum aliis virtutibus non quia sit indistincta ab aliis sed quia Dei perfecta sunt opera; unde infundens caritatem simul infundit omnia illa quae sunt necessaria ad salutem. Et ex hoc accipitur etiam quod caritas sit cum omnibus virtutibus, et quod quaecumque contrariantur aliis virtutibus contrariantur caritati, ut dictum est.

Utrum caritas possit esse cum peccato mortali

Sexto quaeritur utrum caritas possit esse cum peccato

mortali et utrumque sit. Dicit enim Orig. in primo periarchon: non arbitror quod aliquis ex hiis qui in summo perfectoque constituunt gradu ad subitum evacuetur aut decidat, sed paulatim et particulariter defluere necesse est. Subito autem aliquis committit peccatum mortale precisum modo sensui. ergo qui est in perfecto statu per caritatem non decidit a caritate per primum actum peccati mortalis et sic caritas potest esse cum peccato mortali. ¶ Item Bernardus dicit quod caritas in Petro qui Christum negavit non fuit extincta sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. ergo caritas potest ~~esse~~ remanere cum mortali. ¶ Item caritas est fortior quam habitus virtutis moralis. Sed habitus virtutis moralis non tollitur per primum actum vitiosum cum non per primum actum generetur. Ex eisdem enim contrario modo factis generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur in ii° Ethicorum. ergo multo minus habitus caritatis tollitur per primum peccatum mortale. ¶ Item unum uni opponitur. Sed caritas est una virtus specialis ut ostensum est. soli ergo opponitur uni vitio speciali. non ergo per alia peccata mortalia tollitur. Et sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum caritate. ¶ Item opposita non se expellunt nisi circa idem subiectum. Sed quedam peccata non sunt in eodem subiecto cum caritate. Nam caritas est in superiori parte rationis que convertitur ad deum. peccatum autem mortale esse contra in inferiori parte rationis ut dicit Augustinus xii° de trinitate. ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem. ¶ Item illud quod est fortissimum non potest expelli a debilissimo. Sed caritas est fortissima. fortis enim est ut mors dilectio, ut dicitur Cant. viii. peccatum autem est debilissimum quia malum est infirmum et impotens ut dicit Dyo. iiii. c. de divinis nominibus. ergo peccatum mortale non expellit caritatem et sic potest esse simul cum ea. ¶ Item habitus secundum actus cognoscuntur. Sed actus caritatis potest esse cum peccato mortali. homo enim peccans diligit deum super omnia. ergo caritas potest esse cum peccato mortali. ¶ Item caritas precipue facit delectari in contemplatione dei. Sed delectationi que est in considerando nichil est contrarium, ut dicit in x° philosophus Ethicorum. ergo caritati nichil est contrarium et ita non potest expelli per peccatum mortale. ¶ Item universale movens potest impediri in uno mobili et non impediri in alio. Sed caritas est universalis motor omnium virtutum ut supra dictum est. ergo non oportet quod si impediatur per aliquod peccatum in quantum movet unam virtutem quod impediatur in quantum movet alias. potest igitur cum peccato opposito temperantie caritas remanere prout est motiva aliarum virtutum. ¶ Item sicut cari-

tas habet duo pro obiecto ita fides et spes. Sed fides et spes possunt esse informes. ergo eadem ratione et caritas et sic potest esse cum peccato mortali. ¶ Item omne illud quod non habet perfectionem quam natum est habere est informe. Sed caritas non habet perfectionem habitus in via quam nata est habere in patria. ergo est informis et sic videtur quod possit esse cum peccato mortali. ¶ Item habitus cognoscitur per actus. Sed aliqui actus habentium caritatem possunt esse imperfecti, immo multotiens aliquem caritatem habentes movetur aliquo motu impatiente vel inanis glorie. ergo habitum caritatis contingit esse imperfectum et informem. Et sic videtur quod cum caritate possit esse peccatum mortale. ¶ Item sicut virtuti opponitur peccatum ita ignorantia opponitur scientie. Sed non quelibet ignorantia tollit totam scientiam. ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem. Unde cum caritas sit radix virtutum non videtur quod quodlibet peccatum mortale tollat virtutem. ¶ Item caritas est amor dei, sed manente amore ad rem aliquam aliquis propter incontinentiam operatur contra illam. Sicut aliquis amans seipsum contra bonum suum agit per incontinentiam. Et similiter aliquis amans aliquam civitatem contra eam agit propter incontinentiam, ut philosophus dicit in v. polit. ergo aliquis peccando potest contra deum agere manente caritate. ¶ Item aliquis habet se bene in universali qui tamen deficit in particulari. Sicut et continens in universali rectam rationem habet circa universalia ut pote fornicari est malum et tamen in singulari eligit male fornicari ut bonum, ut dicit philosophus in vii° Ethicorum. Sed caritas facit hominem se bene habere circa ultimum finem. ergo manente caritate potest aliquis peccare circa aliquod particulare et sic caritas potest esse cum peccato mortali. ¶ Item contraria sunt in eodem genere. Sed peccatum est in genere actus quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem dei. Caritas autem est in genere habitus. ergo peccatum non contrariatur caritati et sic non expellit ipsam. potest ergo simul esse cum ea. ¶ Sed contra est quod dicitur Sap. i. Spiritus sanctus discipline effugiet fictum et auferet se a cogitationibus que sunt sine intellectu et corripietur, id est expelletur, a superveniente iniquitate. Sed spiritus sanctus est in homine quamdiu habet caritatem quia per caritatem habitat in nobis spiritus dei. ergo a superveniente iniquitate expellitur caritas. Et sic non potest esse simul cum peccato mortali. ¶ Item quicumque habet caritatem dignus est vita eterna secundum illud apostoli ii ad Thym. ult. In reliquo reposita est michi corona iustitie quam reddet michi dominus in die m. m. non so. aut m. sed mihis qui di. ad

eius. Cum enim aliquis autem peccat mortaliter
dignus est pena eterna. Secundum illud
Rom. vi. Stipendia peccati mors. Sed aliquis
quis non potest esse simul dignus pena
eterna. ergo non potest simul caritas cum peccato
mortali haberi. Ad 10 dicendum quod caritas nullo
modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cuius
evidentiam primo considerandum est quod omne
peccatum mortale directe opponitur caritati.
Quicumque enim preeligit aliquid alteri illud
quod preeligit magis amat. Unde homo
magis amat propriam vitam et sui consi-
stentiam quam voluptatem. quantacumque volup-
tas sit magna homo retraheretur ab ea si
eam estimaret esse sue vite infallibiliter
peremptivam. Et propter hoc dicit Augustinus in libro
lxxxiii q. quod nemo est qui non magis
dolorem appetat quam voluptatem. quando quidem
videmus et immanissimas bestias maxime
voluptatibus dolorum motu. Ex hoc autem
aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis
eligit quam vivere secundum deum et ei inherere.
Unde manifestum est quod quicumque morta-
liter peccat ex hoc ipso magis amat aliud
bonum quam deum. Si igitur magis amaret deum
preeligeret vivere secundum deum quam quocumque temporali
bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis
quod deus super omnia diligatur. ut ex supra-
dictis patet. Unde omne peccatum mortale caritati
contrariatur. Caritas enim hominibus adeo in-
funditur que autem ex infusione divina causantur
non solum indigent actione divina in suo
principio ut esse incipiant. sed in tota sua
duratione ut conserventur in esse. sicut
illuminatio aeris indiget presentia solis
non solum cum primo aer illuminatur sed quamdiu
illuminatur manet. Et propter hoc si aliquis
obstaculum interponatur incipiens di-
rectum aspectum ad solem desinit esse lumine
iacere. et similiter quando peccatum mortale adve-
nit quod impedit directum aspectum anime
ad deum per hoc quod aliquid aliud preferret deo
incipit influxus caritatis et desinit ca-
ritas esse in homine. Secundum illud Ysa. lix.
peccata vestra diviserunt inter vos et deum meum.
Sed cum rursus mens hominis redit ut
vere in deum aspiciat eum super omnia dili-
gendo quod tamen sine divina gratia esse non
potest iterato ad statum caritatis redit. Ad
primum ergo dicendum quod verbum Origenis non sic est
intelligendum quod homo peccans mor-
taliter quantumcumque perfectus non subito cari-
tatem amittat. Sed quia non convenit de fa-
cili quod homo perfectus statim a principio mor-
taliter peccet. sed per negligentiam et diversa peccata
venialia disponitur ut tandem labatur
in peccatum mortale. Ad secundum dicendum quod verbum
Bernardi non videtur sustinendum nisi ca-
ritas intelligatur in Petro non fuisse ex-
tincta quia cito resurrexerit. Ea enim que parum
distant quasi nichil distare videntur. ut
dicitur in 2o Phisicorum. Ad iii dicendum quod virtus mo-
ralis que acquiritur ex actibus consistit
in inclinatione potentie ad actum que quidem
inclinatio non tollitur totaliter per unum actum
Sed influentia caritatis adeo non intra-
pitur per unum actum. Et ideo unus actus peccati
tollit caritatem. Ad iiii dicendum quod caritatis
oppositum generale est odium. sed indirecte omnia
peccata caritati opponuntur inquantum pertinent
ad dei contemptum peccati qui est super omnia dili-
gendus. Ad v dicendum quod superior ratio in qua
est caritas movet inferiorem. Unde peccatum
quantum in inferiori parte opponitur motui cari-
tatis caritatem excludit. Vel dicendum quod
peccatum mortale non est sine consensu qui
attribuitur superiori parti rationis in qua est
caritas. Ad vi dicendum quod peccatum non expel-
lit caritatem ex sua virtute. sed ex hoc quod
homo voluntarie se peccato subicit. Ad
vii dicendum quod homo non peccat mortaliter
non diligit deum super omnia sicut diligen-
dus est ex caritate cum aliquid aliud preferat
amori dei propter quod dei mandatum contemp-
nit. Ad viii dicendum quod delectatio que est in
considerando non habet contrarium in eodem genere
nisi forte aliqua alia consideratio sit ei contra-
ria. Et hoc ideo quia species contrariorum in intel-
lectu non sunt contrarie. Unde delectationi
que est in considerando album non contrariatur
delectationi que est in considerando nigrum
Sed quia actus voluntatis qui consistit
in motu anime ad rem sicut res in seipsis
sunt contrarie. Ita motus voluntatis in contraria
sunt contrarii. Desiderium enim dulcis contrariatur
desiderio amari. Et secundum hoc amor
dei contrariatur amori peccati quod excludit a
deo. Consideratio autem in qua non est contra-
rietas non est proprius actus caritatis quod
ab ipsa elicitur sed solum ab ipsa imperatur
quantum eius effectus. Ad ix dicendum quod caritas que
est universalis motor virtutum cum impeditur in
hiis que pertinent ad unam virtutem per pec-
catum mortale impeditur in suo universali obiecto
et ob hoc universaliter in omnibus impeditur. Non est
autem sic cum universalis motor sic impeditur in particulari
effectu quod non impeditur in hiis que pertinent
ad universalem virtutem. Ad x dicendum quod licet spes
et fides habeant deum pro obiecto non tamen eis
competit quod sint forma aliarum virtutum
impeditur in hiis sic competit caritati ratione
sui dicta. Et similiter caritas non sit infor-
mis. Spes tamen et fides possunt esse informes.
Ad xi dicendum quod non fiat virtutem informem
defectus cuiuscumque perfectionis. Sed ille tamen de-
fectus eius tollit ordinem ultimi finis qui

quidem ordo existit i caritate vie· lic
caritas vie nō hēat pfectōm prie q̄m est
sc̄dm fruitōm pfc̄tam ¶ ad xii· dc̄· q actꝰ
imp̄fcu pnt esse h̄nas caritate s; nō sūt
caritatis ℞ō em̄ quilib; actus agentis
est actus tanq̄; ꝑ forme in agente ex
istentis· ꝛ p̄cipue i rōnali creatura que
h; libitum ad hꝰ q vtatur· h̄itu in ea
existente ¶ ad xiii· dc̄· q licet nō quelibet
ignorancia ꝑꝑioꝝ p̄ncipioꝝ nō excludit
sciam· tamen ignorancia p̄ncipioꝝ cum tol
lit sciam· eis em̄ ignoratis nc̄ce est igno
rare artem· vt d̄r· i pꝰ· elen· vltimꝰ aūt
finis se h; sicut p̄ncipiu conissimu ¶ Et
ꝺō deordinatō ab vltimo fine p pctm̄
mortale tollit totalr̄ caritatē ℞ō aūt
quelib; deordinatō p̄ticularis vt p̄ri
pctis venialib; ¶ ad xiiii· dc̄· q quicūq;
p incōtinenciā; agit ꝯtra bonū q amat
estimat illud bonū nō totalr̄ pdi p hꝰ
q icōtinenter agit Si em̄ aliq̄s amans
amicitiā aliquā vl ꝑꝑia corporis salutem
estimaret se altm̄ hoꝝ pdi p hoc q agit
plus diligit q̄ ꝑꝑiam salutem vl bonū
ciuitatis ℞ō cū aliq̄s sciens se amitte
dm̄ p pctm̄ mortale q est scire se p̄stare
mortalr̄· nichilominꝰ hoc icōtinenter agit
ꝯnatꝰ plus amare q agit q̄ dm̄ ¶ ad
xv· dc̄· q caritas nō solū reqrit hoc h̄re
i ꝯplacētia q dꝰ sit sup oīa diligen
dus· s; q etiā i hoc actus electōis vl vo
luntatis tendat sic q̄ illa; aliud p̄tr te
eligibile Et hoc p̄ticularis electō exclu
dit pfectōm ꝯtrarij· s; pctm̄ excludentis
a deo ¶ ad xvi· dc̄· q lic; actus dicte ꝯtri
entꝰ actibus sicut ꝛ h̄itus h̄itibus· tam
in diūe etiā actꝰ ꝯtrariant h̄itib; scdm̄
conformitatē q̄ h̄nt ꝯtrarijs h̄itibus
℞ō actus ex silib; h̄itib; ꝯnantꝰ ꝛ siles
etiā actus causant· lic; nō omis h̄itus cau
sentꝰ ex actib; vtrū obiṁ diligibile ex

caritate sit rōnalis natura ∴

Septimo quitur· vtrū obiṁ dili
gibile ex caritate sit rōnalis nā Et vi
q nō· q ꝑꝑꝰ q vnuq̄q; ꝛ illud magis
Sic homo ex caritate diligit ꝑꝑꝰ v̄tutē
et ꝑꝑꝰ b̄titudinē· gº caritas ꝛ b̄titudo
que nō sunt creature rōnales sūt ma
gis ex caritate diligende Et sic creatā
rōnalis nō est ꝑꝑm obiṁ caritatis ¶ p̄ꝰ p
caritatē maxime conformamꝰ dō i dili
gendo S; deus diligit oīa q̄ sūt vt dicitꝰ
Sap· xi· et ex caritate q; diligendo se ipm̄
q̄m est caritas· gº omia sūt diligenda ex
caritate ꝛ nō solū racōnalis ~~creatura~~
nā ¶ p̄ꝰ Orig· d̄r sup Can̄· q vnū q̄ ꝺ di
lige dm̄ ꝛ quecūq; bona· S; dꝰ diligitꝰ
ex caritate· gº cū omis creature sūt bone

omis sūt diligende ex caritate ꝛ nō solum
rōnalis natura ¶ p̄ꝰ sola dilectō cari tis
est initoria S; in dilectōne tanq̄ s; rei pos
sumꝰ mēri· gº qualib; rem possumꝰ di
ligē ex caritate ¶ p̄ꝰ si deus ex caritate
diligitꝰ· gº oport; magis ex caritate dili
gi q ab eo maxime diligitꝰ S; mr̄ oīa
creata maxime diligitꝰ a deo bonū vni
usi i quo omia cōp̄hendūtꝰ· gº omiā
sunt ex caritate diligenda ¶ p̄ꝰ diligere
magis p̄tinet ad caritatem q̄ credere
Sed caritas omiā credit· vt d̄r· i· Cor·
xiii· gº multo magis omiā diligit ¶ p̄ꝰ
natura rōnalis pfectissime inuenitꝰ
i deo S; igitꝰ nā rōnalis sit obiṁ cari
tatis oportet q deū ex caritate diligēmꝰ
S; hoc vr̄ esse impossibile q; amor cari
tatis ~~est~~ est amor pfc̄tꝰ· deū que pfc̄tē
i hac vita diligē nō possumꝰ q; i hac
vita ipm̄ nō pfc̄tē cognoscimꝰ ℞ō em̄
cognoscimꝰ de eo quid est· s; solūmꝰ q̄
nō est· dilectō aūt p̄supponit cogni
cōm· q; nichil diligitꝰ nisi cognitum
gº rōnalis vl intellectualis nā nō est
ꝑꝑiū obiṁ caritatis ¶ p̄ꝰ plꝰ distat
ab homīe deus q̄ quelib; alia crea
tura Si gº aliquas creaturas non
diligimꝰ ex caritate multo minꝰ dm̄
ex caritate diligē possumꝰ ¶ p̄ꝰ i an
gelis etiā est intellectualis natura
S; angeli nō sunt ex caritate diligen
di vt vr̄· gº intellectualis natura nō
est ꝑꝑm obiṁ caritatis p̄bō me dice
Amicicia i aliqua comunicatōe consistit
℞ō amicicie est ꝑꝑm amicoꝝ scdm̄ ph̄m
in liº· eth· s; non videtꝰ esse aliqua
comunicatō vite nobis ꝛ angelis ℞ō
em̄ comunicatꝰ in vita nature cū ange
lus sit multo p̄stancioris nature q̄
homo ℞ec; etiā i vita glē q; dona grē
et glē dantur a deo scdm̄ v̄tutem re
cipientis scdm̄ illud Mat· xxv· Dedit
vnicuiq; scdm̄ ꝑꝑiam v̄tutem· V̄tꝰ aūt
angeli est multo maior q̄ hominis· gº
angeli non comunicant i aliqua vita
cum homīb; ¶ p̄ꝰ natura rōnalis inue
nitꝰ etiā in ipō homīe ex caritate dili
gitē S; homo se ipm̄ nō d; ex caritate
diligē ut vr̄· gº caritatis obiṁ nō est
rōnalis natura p̄bō mo᷑· de actib; vir
tutū dantꝰ p̄cepta legis· s; nō datur ali
q p̄ceptū legis de hoc q aliq̄s diligat
se ipm̄· gº diligē se ipm̄ nō est actus ca
ritatis ¶ p̄ꝰ Greg· d̄r i quada; omelia
q caritas minꝰ q̄ int duos h̄ri nō pt
℞ō pt gº aliquis se ipm̄ ex caritate
diligē ¶ p̄ꝰ sicut iusticia consistit i comuta
cōne· ita ꝛ amicicia scdm̄ ph̄m i· ix· eth·

Sz iustitia pp'e loquendo nõ est hominis
ad seipm· vt dicit in v· Eth· g° neq
amicitia et ita neq caritas ¶ Ite nichil
q computat in viciu est actus caritatis
Sz amare seipm computat homini in viciu
Sedm illud· ad thi· iii· Instabunt tempora pe-
riculosa z erunt homines seipos amantes
g° diligere seipm nõ est actus caritatis
et ita natura rõnalis nõ est pprium obiectum cari-
tatis ¶ Ite corpus humanum est ps rõna-
lis nature s· humane Sz corpus humanum
nõ vr esse diligendum ex caritate· cum sedm
phm in ix· Eth· vituperant qui amant
seipos sedm exteriorem· g° natura rõnalis
nõ est obiectum caritatis ¶ Ite nullus hns
caritatem refugit illud q ex caritate di-
ligit Sz sancti hntes caritatem refugiunt
corpus Sedm illud· Rom· vii°· Quis
me liberabit de corpore mortis huius et
sic corpus nõ est diligendum ex caritate
et sic idem q prius ¶ Ite nullus tenet
ad implendum q nõ pt scire Sz nullus
pt scire se hre caritatem· g° nullus tenet
ad diligendum creaturam rõnalem ex caritate
¶ Ite cum dicit creatura rõnalis diligi ex
caritate· hec propositio ex· designat habi-
tudinem alicuius cause· sz nõ pt designare
habitudinem alicuius cause materialis· q cari-
tas nõ est aliquid materiale sz spirituale· neq etiam
sedm habitudinem cause finalis q finis
diligendi ex caritate est deus nõ aut
caritas Similiter etiam neq habitudinem cau-
se efficientis· q spiritus sanctus est qui nos
ad diligendum monet Sedm illud· Ro· v·
Caritas dei diffusa est in cordibus nris
p spiritum sanctum qui datus est nobis· neq etiam
sedm habitudinem cause formalis· q ca-
ritas neq est forma intrinseca cum nõ sit
de essentia rei· neq etiam forma extrinse-
ca exemplaris· q sic omnia que diligunt
ex caritate traherent in speciem caritatis
sicut exemplata trahunt in speciem ex-
emplaris· g° creature rõnales nõ sunt
diligende ex caritate ¶ Ite Aug· de i· p°
de doctrina xtiana· Ex proximus est ille a quo
nobis beneficium impenditur· Sz a deo nobis
beneficia impenduntur· g° deus est proximus
nobis· et ita inconuenienter ponitur ab
Aug° aliud diligibile ex caritate z aliud
proximus ¶ Ite cum xpus sit mediator inter
deum et homines vr q debeat poni aliud
diligibile q deus z ipe proximus z sic sunt
vna ex caritate diligibilia z nõ tm iiii°r
vt dicit Aug· ¶ Sz contra est q dr leuit· xix°
Diliges proximum tuum sicut teipm· Glo·
proximum nõ tm ppinquitate sanguinis· sz
societate rõnis· g° sedm q aliquis hz socie-
tatem nobiscum natura rõnali Sic est dili-
gibile ex caritate· Natura igit rõnalis
est obiectum caritatis ¶ Resp· d· q cum querit
de hiis que subiciunt actui alicuius pote-
ntie vel habitus· oz considerare formalem rõnem
obiecti illius potentie vel habitus· sedm enim
q aliqua se hnt ad illam rõnem sicut se
hnt ad hoc q subiciant illi potentie
vel habitui sicut aliqua sedm q se hnt
ad rõnem visibilis· sedm hoc dicunt visi-
bilia pse vel p accidens Cum aut amoris
vbi sumpti obiectum sit bonum commune sicut prius
natum est q cuiuslibet spalis amoris
sit aliquid spale bonum obiectum sicut amicitie
naturalis que est ad sanguineos pprium obiectum
est bonum naturale sedm q trahit a parentibus
In amicitia aut politica obiectum e bonum
civitatis Ipsius aut caritatis hz aliquid spale
bonum ut pprium obiectum· s· bonum btitudinis
diuine· vt supra dictum est· Sedm igit q
aliqua se hnt ad hoc bonum· sic se hnt
ad hoc q sint diligibilia ex caritate
Sz considerandum est q cum amare est sit
velle bonum alicui dupliciter dicit aliquid
amari· aut sicut id cui volumus bonum·
aut sicut bonum q volumus alicui Primo
g° mõ illa tm pnt ex caritate amari quibus
possumus velle bonum btitudinis eterne
h aut sunt que nata sunt huiusmodi bonum hre
Vnde cum sola intellectualis natura sit nata
hre bonum btitudinis eterne· sola intelle-
ctualis natura est ex caritate diligibilis
sedm q diligi dicimur ea quibus volumus
bonum Et ppter hoc sedm q huiusmodi ali-
qua pnt hre btitudinem eternam· Sedm hoc
distinguuntur ab Aug° quattuor diligenda
ex caritate Est enim aliquid hns btitudinem
eternam p suam essentiam z hoc est deus z aliquid
hns p participationem z hoc est creatura rõna-
lis· tam illa que diligit q alie creature
que ei associari pnt in participatione btitu-
dinis Aliquid aut est ad q pertinet habere
btitudinem eternam p solam redundantiam
quandam sicut corpus nrm q glorificat
p redundantiam glorie ab anima in ipm Sic
diligendus est ex caritate deus ut ra-
dix btitudinis Quilibet aut homo dz
seipm ex caritate diligere ut particeps bea-
titudinis· proximum aut ut socium in partici-
patione btitudinis Corpus aut proprium
sedm id q ad ipm redundat btitudo Se-
cundo mõ pnt· s· dicimur diligi illa bona
que volumus aliis· diligi pnt ex caritate
omnia bona· inquantum sub quadam bona cor
qui pnt hre btitudinem· omnes enim creature
sunt homini via ad tendendum in btitudinem
Et iterum omnes creature ordinantur ad gloriam
dei inquantum in eis diuina bonitas manife-
statur Sic igit omnia ex caritate diligere possumus

ordinando tamen ea in illa que habent beatitudinem vel habere possunt. Considerandum est etiam quod sic se habent dilectiones ad invicem sicut et bona que sunt earum obiecta. Unde cum omnia bona humana ordinentur ad beatitudinem eternam sicut in ultimum finem, dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones vel delectationes humanas nisi tamen illas que fundantur super peccatum quod non est ordinabile in beatitudinem. Unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem vel aliqui cives vel simul peregrinantes vel quicumque tales potest esse meritorium et ex caritate. Sed quod aliqui amet se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio hoc non potest esse meritorium neque ex caritate. ¶ Ad primum ergo dicendum quod virtutem et beatitudinem diligimus ex caritate inquantum hoc volumus hiis quibus competit habere beatitudinem. ¶ Ad secundum dicendum quod deus diligit omnia ex caritate non ita quod velit eis beatitudinem sed ordinans ea ad seipsum et ad alia que beatitudinem habere possunt. ¶ Ad tertium dicendum quod omnia bona sunt in deo sicut in primo principio. Et sic quicumque intellexerit quod unum est diligere deum et quecumque bona. ¶ Ad quartum dicendum quod omnia diligere possumus meritorie ordinando ea in illa que sunt capacia beatitudinis non autem volendo eis beatitudinem. ¶ Ad quintum dicendum quod in bono unius sit principium coniunctum rationalis nature que est capax beatitudinis ad quam omnes alie creature ordinantur. Et secundum hoc competit et deo et nobis bonum unius maxime ex caritate diligere. ¶ Ad sextum dicendum quod sicut caritas credit omnia credibilia ita diligit omnia secundum quod sunt ex caritate diligibilia. ¶ Ad septimum dicendum quod deum non possumus secundum illam perfectionem diligere qua diligemus eum in patria videntes per essentiam. ¶ Ad octavum dicendum quod distantia creaturarum aliquarum non est causa quod non diligantur ex caritate. Sed quia non sunt capaces beatitudinis. ¶ Ad nonum dicendum quod angeli non communicant nobiscum in vita nature quantum ad speciem sed solum quantum ad genus rationalis nature. Sed possumus cum eis communicare in vita glorie. Et quod autem dicitur dedit unicuique secundum propriam virtutem non est referendum tamen ad virtutem nature. Erroneum enim est dicere quod dona gratie et glorie dentur secundum mensuram naturalium. Sed intelligenda est virtus que est etiam per gratiam per quam datur hominibus ut possint mereri equalem gloriam angelis. ¶ Ad decimum dicendum quod lex scripta data est in auxilium nature que erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata quantum movet ad diligendum ad hoc quod homo diligeret seipsum et corpus suum. Sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non movebat in dilectionem dei et proximi. Et ideo in lege scripta danda sunt precepta de dilectione dei et proximi in quibus tamen comprehenditur quod aliquis diligat seipsum quia cum inducimur ad diligendum deum inducimur ad desiderium dei per quod maxime nos ipsos amamus volentes nobis summum bonum. In precepto autem de dilectione proximi dicitur: Diliges proximum tuum sicut teipsum, in quo includitur dilectio sui ipsius. ¶ Ad undecimum dicendum quod licet amicitia non possit haberi ad seipsum proprie loquendo tamen amor maxime ad seipsum habetur. Ut enim dicitur ix Ethicorum, amicabilia que sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus que sunt ad seipsum. Secundum vero quod caritas significat amorem, sic autem aliquis seipsum ex caritate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de caritate secundum quod includit rationem amicicie. ¶ Ad duodecimum dicendum quod licet amicicia sit in communicatione ad alterum sicut et iustitia, cum amor non de necessitate ad alterum est quamvis sufficiat ad rationem caritatis. ¶ Ad tredecimum dicendum quod amatores se ipsos vituperantur inquantum plus debito seipsos diligunt. Quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia quia nullus potest nimis amare sibi virtutes sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare seipsum. ¶ Ad quartumdecimum dicendum quod non quicumque amat seipsum secundum exteriorem naturam culpatur. Sed qui exteriora bona querit ultra modum virtutis. Et sic ex caritate corpus nostrum diligere possumus. ¶ Ad xv dicendum quod caritas non refugit corpus sed corporis corruptionem inquantum corpus quod corrumpitur aggravat animam ut dicitur Sap. ix. Et propter hoc apostolus signanter dixit de corpore mortis huius. ¶ Ad xvi dicendum quod ex hoc quod homo nescit per certo se habere caritatem non sequitur quin non possit ex caritate. Sed quod non possit iudicare an ex caritate diligat. Unde a nobis requiri potest quod ex caritate diligamus non autem quod iudicemus nos ex caritate diligere. Unde Apostolus dicit i Cor. iiii: Neque meipsum iudico sed qui me iudicat dominus est. ¶ Ad xvii dicendum quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate hec propositio ex potest designare habitudinem cause finalis efficientis et formalis. Finalis quidem inquantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem dei sicut ex fine ad finem. Unde dicitur i ad Thi. i°: Finis precepti est caritas. Caritas divina scilicet dilectio dei est finis observationis preceptorum. In habitudine autem cause efficientis inquantum caritas est habitus inclinans ad diligendum sicut se habent ad actum dispositiones sicut calor ad calefactionem

Ingratitudinem autem cause formalis in quantum actus respiciat speciem absolute sicut et calefactio calorem. ¶ Ad xviii. dicendum quod ideo proximi salvantur et in eo qui dat beneficia et in eo qui recipit non tamen quod quicumque dat beneficia sit proximus. Sed quod requiritur quod inter proximos sit communicatio in aliquo ordine. Unde deus licet det beneficia non tamen potest dici nobis proximus. Sed Christus in quantum est homo dicitur nobis proximus propter dat nobis beneficia. Unde patet responsio ad ultimum.

Utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.

Octavo queritur. Utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii. Et videtur quod non. Quod enim cadit sub precepto non est de perfectione consilii. Sed diligere inimicum cadit sub precepto illo videlicet: diliges proximum tuum sicut teipsum. In quo nomine proximi intelligitur omnis homo, ut Augustinus dicit in libro de doctrina xxx. ergo diligere inimicum non est de perfectione consilii. Sed diceret quod non est de perfectione consilii dilectio inimicorum quantum ad exhibitionem similitudinis et aliorum effectuum caritatis. Sed contra omnem proximum amamus ex caritate. Sed dilectio caritatis non est tantum in corde sed etiam in opere. dicitur in i. Ioh. iii°. Non diligamus verbo neque lingua sed opere et veritate. ergo etiam quantum ad effectus dilectio inimicorum cadit sub precepto.

¶ Preterea Matthei v. Salvator dicit: Diligite inimicos vestros et benefacite hiis qui oderunt vos. Augustinus: diligere inimicos cadit sub precepto et benefacere eis sub precepto cadit quod pertinet ad effectus caritatis. ¶ Preterea ea que pertinent ad perfectionem consiliorum non sunt in veteri lege tradita. Quia ut dicitur Hebr. vii. Nichil ad perfectum adduxit lex. Sed in veteri lege sunt tradita quod ad inimicos non solum affectus dilectionis habetur sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur. dicitur enim Exodi xxiii. Si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti reduc ad eum. Et Levit. xix. Non oderis fratrem tuum in corde tuo sed publice argue eum ne habeas super illo peccatum. Et Iob xxxi. Si gavisus sum ad ruinam eius qui me oderat et exultavi quod invenisset eum malum, non enim dedi ad peccandum guttur meum. Et Prov. xxv. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitierit da ei aquam bibere. ergo diligere inimicum etiam quantum ad exhibitionem effectuum caritatis non est de perfectione consilii.

¶ Preterea consilium non contrariatur legis precepto. Unde perfectionem nove legis traditurus premisit Matthei v. Non veni solvere legem sed adimplere. Diligere autem inimicos videtur contrariari precepto legis. Quia dicitur Matthei v. Diliges amicum tuum et odio habebis inimicum tuum. ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilii. ¶ Preterea dilectio habet proprium obiectum in quo inclinat eam sicut dicit Augustinus: pondus meum est amor meus. Sed proprium obiectum dilectionis non videtur esse inimicus sed magis dilectioni repugnans. ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicum.

¶ Preterea perfectio virtutis non contrariatur inclinationi nature sed magis per virtutem inclinatio nature perficitur. Natura autem movet ad hoc quod inimicus odio habeatur. Quelibet enim res naturalis impugnat suum contrarium. ergo non est de perfectione caritatis quod inimicus diligatur.

¶ Preterea perfectio caritatis et cuiuslibet virtutis consistit in assimilatione ad deum. Sed deus amicos diligit et inimicos odit. Secundum illud Mal. i. Iacob dilexi, Esau autem odio habui. ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicos, sed magis eos odio habeat. ¶ Preterea dilectio caritatis directe respicit bonum vite eterne. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonum vite eterne, quia vel sunt dampnati in inferno vel adhuc viventes reprobati a deo. ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem caritatis. ¶ Preterea eum quem tenemur ex caritate diligere non possumus licite occidere nec velle eius mortem aut quodcumque malum. quia de ratione amicicie est quod amicos velimus esse et vivere. Sed nos licite possumus aliquos occidere. Quia secundum apostolum Rom. xiii. potestas secularis dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. Non ergo tenemur inimicos diligere.

¶ Preterea philosophus in libro Thopicorum docet sic argumentari in contrariis. Sed diligere amicos est bonum et eis benefacere. diligere inimicos et eis benefacere malum est. Sed nullum malum pertinet ad perfectionem caritatis nec cadit sub consilio. ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilii. ¶ Preterea amicus et inimicus sunt contraria. ergo diligere amicum et inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex caritate diligere amicos, non potest cadere sub consilio quod inimicos diligamus. ¶ Preterea consilium non potest esse de impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile cum sit contra inclinationem nature. ergo diligere inimicum non cadit sub consilio. ¶ Preterea implere consilia perfectorum est. perfecti autem maxime fuerunt apostoli, qui tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum et effectum. legitur de beato Thoma apostolo quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dedit ut manus eius in convivio a canibus deportaretur. ergo diligere inimicos quantum ad affectum et effectum non cadit sub perfectione consilii. ¶ Preterea imprecari mala precipue dampnationis eterne opponitur dilectioni.

et contrarii ad affectum et contrarii ad effectum. Quod
probatur: imprecati sunt mala suis adversariis.
Dicitur enim in psalmo: Deleantur de libro viventium
et cum iustis non scribantur. Et iterum: Veniat
mors super illos et descendant in infernum viventes. Ergo
diligere inimicos non est de perfectione cari-
tatis. ¶ Praeterea de ratione amicitiae verae est ut ali-
quis propter se ipsum diligatur. Caritas autem
includit amicitiam sicut perfectum imperfectum. Perfectum
diligere autem inimicum propter se ipsum contrariatur
caritati qua solus deus propter se ipsum di-
ligitur. Non ergo cadit sub consilio perfectionis
ut inimicus diligatur. ¶ Praeterea id quod cadit sub
perfectione consilii melius est et magis etiam
meritorium quam id quod cadit sub necessitate
praecepti. Sed diligere inimicum non est melius
neque maioris meriti quam diligere amicum,
quod manifeste cadit sub necessitate praecepti.
Contra: si bonum est diligere aliquod bonum, me-
lius est et magis meritorium est quod me-
lius est. Melior autem est amicus inimico.
Non ergo diligere inimicum est de perfectione con-
silii. Sed dicebatur quod diligere inimicum ma-
ioris meriti est quia est difficilius. Sed contra:
diligere inimicum est difficilius quam diligere
deum; ergo eadem ratione maioris meriti esset
diligere inimicum quam deum. ¶ Praeterea signum generati
habitus est delectatio operis, ut dicit philosophus
in ii Ethicorum. Sed diligere amicum est delecta-
bilius quam diligere inimicum; ergo magis est
virtuosum et per consequens magis meritorium, et
sic diligere inimicum non cadit sub perfectione
consilii. ¶ Sed contra est quod Augustinus dicit in
Enchiridion: Perfectorum filiorum dei est diligere inimi-
cos, quo quidem se quisque de fidelibus exerce-
re vel extendere. ¶ Responsio: dicendum quod diligere inimicos
aliquo modo cadit sub necessitate praecepti et
aliquo modo sub consilio perfectionis. Ad cuius
evidentiam resumendum est quod sicut supra
dictum est, proximus et per consequens omnis est caritatis
deus. Et quicquid ex caritate diligitur ea
ratione diligitur qua ad deum pertinet, sicut si
diligimus aliquem hominem, diligimus per-
sonas omnes ei attinentes etiam si sint nobis
ignoti vel nati. Constat autem quod omnes homines
ad deum pertinent inquantum sunt ab ipso creati
et capaces beatitudinis quae in fruitione ipsius
consistit. Et manifestum est ergo quod ista ratio dilec-
tionis quam respicit caritas in omnibus hominibus
invenitur. Sic igitur in eo qui contra nos in-
imicitiam exercet est duplex invenire: unum
quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad deum pertinet, et aliud
quod est ratio odii, scilicet quod nobis adversatur. In quo-
cumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii,
secundum praemissa dilectione in odium contrariam, manifestum
est quod id quod est ratio odii respondeat in
corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Si igitur
si aliquis inimicum suum odio habeat inimicitiae

illius respondeat in corde suo amori divino,
magis quam odit amicitiam illius quam diligat
deum. Tunc autem odimus aliquem quantum diligimus
bonum quod nobis per inimicum subtrahitur.
Relinquitur igitur quod quicumque inimicum odit
aliquod bonum creatum diligit plus quam deum,
quod est contra praeceptum caritatis. Habere igitur
odio inimicum est contrarium caritati. Unde
manifestum est quod si ex praecepto caritatis tenemur
quod dilectio dei respondeat in nobis dilectioni
cuiuslibet alterius rei, et per consequens odio contrario,
sequitur quod ex necessitate praecepti teneamur
diligere inimicos. Sed tamen considerandum
quod cum ex praecepto caritatis teneamur proximos
diligere, non se extendit ad hoc praeceptum
quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali
aut unumquemque specialiter beneficiamus, quia
nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus
hominibus ut specialiter unumquemque actu di-
ligeret, nec etiam aliquis sufficeret ad benefa-
ciendum vel subveniendum singulariter unicuique.
Tenemur etiam in speciali aliquos diligere et
eis prodesse qui nobis aliqua alia coniun-
ctione coniuncti sunt. Nam omnes aliae lici-
tae dilectiones sub caritate comprehenduntur,
ut supra dictum est. Unde dicit Augustinus: Cum omnibus
prodesse non possis, his potissimum consu-
lendum est qui pro locorum et temporum vel quarum-
libet rerum opportunitatibus constrictius tibi
quasi quadam sorte iunguntur. Pro sorte enim
habendum est quo quisque tibi temporaliter colli-
gatur, ut ad haec ex quo eligis potius illi
dandum esse. Ex quo patet quod non tenemur ex
caritatis praecepto ut dilectionis affectu vel
operis effectu moveamur in speciali ad eum qui
nulla alia coniunctione nobis coniungitur,
nisi forte pro loco et tempore, ut potest si consi-
deremus eum in aliqua necessitate pro qua sine
nobis ei succurri non possit. Tenemur tamen
secundum affectum et effectum caritatis quo omnes
proximos diligimus et pro omnibus oramus non
excludere etiam illos qui nulla nobis speciali
coniunctione coniunguntur, utpote illos qui
sunt in India vel in Ethiopia. Cum igitur ad in-
imicum nulla alia unio nobis remaneat
nisi sola unio caritatis, ex necessitate prae-
cepti tenemur diligere eos in communi secundum affectum
et effectum, et in speciali quando necessitatis articulus
imminet. Sed quod homo specialem affectum
et effectum dilectionis quem ad alios sibi con-
iunctos impendit inimicis exhibeat
propter deum, hoc perfectionis caritatis est et sub con-
silio cadit. Ex perfectione enim caritatis proce-
dit quod sola caritas sic moveat ad inimi-
cum sicut ad amicum movet caritas et
specialis dilectio. Manifestum est autem quod ex
perfectione virtutis activae procedit quod actio
agentis ad remotiora procedat. Perfectior enim

est ignis utique perquam non solum proxima
quia sed remota calefacit ita et perfectior
est caritas perquam non solum ad propinquos
sed etiam ad extraneos et ulterius ad ini-
micos non solum generaliter sed etiam specia-
liter diligendos et benefaciendos monemur.
¶ Ad primum ergo dicendum quod dilectio inimicorum
sub precepto continetur sicut dictum est. ¶ Ad
secundum dicendum quod sicut passim ita et per effe-
ctum inimicos diligere deinceps videtur esse
unde etiam patet responsio ad tertium. ¶ Ad iiii dicendum
quod illi qui auctores veteris testamenti locuti
in casu necessitatis quando ex precepto tenemur bene-
facere inimicis ut dictum est. ¶ Ad v dicendum
quod hoc quod dicitur odio habebis inimicum
tuum in toto veteri testamento non invenitur.
Sed hoc erat ex traditione scribarum quibus
visum fuit hoc esse addendum quia dominus
precepit filiis israhel persequi inimicos
suos. Vel dicendum est quod hec vox odio
habebis inimicum tuum non est accipienda
ut iubentis iusto sed permittentis infir-
mo. Vel sicut etiam Augustinus dicit in libro de ser-
mone domini in monte. Vel sicut etiam Augustinus dicit
contra Faustum non debent homines ini-
micos odire nisi vitium. ¶ Ad vi dicendum quod
inimicus ut inimicus non est obiectum dilectio-
nis. Sed inquantum pertinet ad deum. Unde hoc
debemus inimicum odire quod ipse nos odit et
desiderare quod nos diligat. ¶ Ad vii dicendum quod
ex natura homo omnem hominem diligit
ut etiam philosophus dicit in viii Ethicorum. Sed quod ali-
quis sit inimicus est ex aliquo quod natu-
re superadditur ex quo non debet tolli nature
inclinatio. Caritas quoque dum ad dilectionem ini-
micorum movet perficit naturalem inclinationem.
Deus autem est de illis quibus sunt contrarie
ex sua natura sicut ignis et aqua lupus
et ovis. ¶ Ad viii dicendum quod deus non odit in
aliquo quod suum est scilicet bonum naturale vel quodcumque
aliud sed solum illud quod suum non est scilicet peccatum.
Et sic etiam nos in hominibus debemus diligere
quod dei est et odire quod est alienum a deo. Et secundum
hoc dicitur in psalmo perfecto odio oderam illos.
¶ Ad ix dicendum quod peccatores vel dampnatos
nos debemus diligere ad habendum vitam eternam
qui iam sunt totaliter per divinam sententiam ab ea
exclusi. Possumus tamen eos diligere ut
certa dei in quibus divina iustitia manifestatur.
Sic enim eos deus diligit. Peccatores enim non-
dum dampnatos debemus diligere ad vi-
tam eternam habendam quia hoc nobis non con-
stat et per sententiam divinam ab eis non est exclusa pos-
sibilitas perveniendi ad vitam eternam.
¶ Ad x dicendum quod licet ille ad quem ex officio
pertinet malefactores punire vel etiam
occidere eos ex caritate diligendus. Dicit enim
Gregorius in quadam omelia quod iusta persecutio non

commovet sed amandos quia etsi foris in-
crepationes per disciplinam exagitant intus
tamen dulcedinem per caritatem servant. Pos-
sumus enim illis quos ex caritate dili-
gimus velle aut inferre aliquod malum
temporale propter tria. Primo quidem propter eorum
correctionem. Secundo quia iniquitatum aliquorum tempora-
lis prosperitas est incitamentum aliorum
multitudinis vel etiam totius ecclesie. Un-
de dicit Gregorius xxi Moralium. Evenire plerumque
quod solet ut non amissa caritate inimici
nos ruina letificet. Et rursus eius
gloria sine invidie culpa contristet cum
ruente eo quosdam bene erigi credimus
et proficiente plerosque iniuste opprimi for-
midamus. Tertio ad servandum ordinem divine
iustitie. Secundum illud psalmi. Letabitur iustus
cum viderit vindictam. ¶ Ad xi dicendum quod huiusmodi
propositiones ex quibus arguitur philosophus sunt
accipiende per se. Sicut enim diligere amicum
per se inquantum amicus est bonum est. Ita ma-
lum est diligere inimicum quia inimicus est.
Sed bonum est diligere inimicum inquantum ad
deum pertinet. ¶ Ad xii dicendum quod diligere ami-
cum inquantum amicus et inimicum inquantum
inimicus esset contrarium. Sed diligere amicum
et inimicum inquantum utrique est dei non est con-
trarium. Sicut videre album et vide-
re nigrum inquantum est coloratum. ¶ Ad xiii dicendum
quod diligere inimicum inquantum inimicus est
est difficile vel etiam impossibile. Sed diligere
inimicum propter deum magis amatum est faci-
le et sic illud quod in se videtur impossibile
caritas dei facit facile. ¶ Ad xiiii dicendum
quod beatus Thomas non expetivit penam
sui persecutoris zelo vindicte sed propter mani-
festationem divine iustitie et virtutis. ¶ Ad xv
dicendum quod imprecationes que inveniuntur in prophetis
sunt intelligende per modum prenuntiationis
ut exponatur soleant id est debebunt venire
aut tali modo loquendi quia conformat vo-
luntatem suam divine iustitie eis revelate.
¶ Ad xvi dicendum quod diligere aliquem propter se potest
intelligi dupliciter. Uno modo ita quod aliquid
diligatur sicut ultimus finis et sic solus
deus est propter se diligendus. Alio modo ut di-
ligimus ipsum sicut cui volumus bonum ut
convenit in amicitia honesta non autem ut
bonum quod volumus nobis ut contingit in
amicitia delectabilis vel utilis in qua ami-
cum diligimus ut bonum nostrum non quia utilita-
tem vel delectationem appetimus ab amico
Sed ex amico appetimus utilitatem et dele-
ctationem nobis sicut et diligimus alia de-
lectabilia nobis et utilia ut album aut
vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter
ipsum volumus ei bonum non ipsum nobis
et hoc maxime contingit in amicitia cari-

tatis ¶ Ad xvii. dicendum quod diligere amicum
melius est quam diligere inimicum tamen quia
perfectiorem caritatem demonstrat ut supra
dictum est. Et sic consequenter istos duos actus
absolute melius est diligere amicum quam
inimicum et melius diligere deum quam ami-
cum. Non enim difficultas que est in dilectione
inimici facit ad rationem meriti nisi in quantum
per hoc demonstratur perfectio caritatis que
hanc difficultatem vincit. Unde si esset tam
perfecta caritas quod totam difficultatem tol-
leret adhuc esset magis meritoria. Loqui-
mur autem non in eo qui diligit amicum
extra perfectam caritatem que etiam se exten-
dit ad dilectionem inimici. Et intensius
operatur in dilectione amici nisi forte
per accidens meritum repugnans alicui
cum maiori conatu operatur. Sicut et
in rebus naturalibus aqua calefacta intensius
congelatur. Et per hoc patet responsio ad duo se-
quentia. Utrum ordo aliquis diligendorum

Nono queritur utrum sit in caritate
ordo aliquis diligendorum sit in
caritate. Et videtur quod non. Quia sicut se fides
habet ad credenda ita caritas se habet ad dili-
genda. Sed fides se habet equaliter ad omnia
credenda. Ergo caritas equaliter diligit
omnia diligenda. ¶ Preterea ordo ad rationem per-
tinet. Caritas autem non est in ratione sed in volun-
tate. Ergo ordo non pertinet ad caritatem. ¶ Preterea
ubicumque est ordo aliquis est gradus.
Sed secundum Bernardum caritas gradum nescit
dignitatem non considerat. Ergo ordo non est
in caritate. ¶ Preterea obiectum caritatis est deus
ut Augustinus dicit in primo de doctrina christiana xxii. In proximo
nichil caritas nisi deum. Deus autem non est
maior in seipso quam in proximo. Nec maior
in uno proximo quam in alio. Ergo caritas non
magis diligit deum quam proximum nec unum
proximum quam alium. ¶ Preterea similitudo est ra-
tio dilectionis secundum illud Ecclesiastici xiii. Omne
animal diligit simile sibi. Sed maior est
similitudo hominis ad proximum suum quam ad
deum. Ergo non est iste ordo in caritate ut
primo diligatur deus sicut Ambrosius dicit. ¶ Preterea
Iohannis iiii. dicitur. Qui non diligit fratrem suum quem
videt deum autem quem non videt quomodo potest
diligere. Ubi arguit a dilectione proximi
ad dilectionem dei negando. Argumentum
autem negativum non sumitur a minori sed
a maiori. Ergo magis diligendus est pro-
ximus quam deus. ¶ Preterea amor est vis uniti-
va ut Dionysius dicit iiii. c. de divinis nominibus. Sed nullus
est magis unum alicui quam ipsemet. Ergo
homo ex caritate non debet magis diligere
deum quam seipsum. ¶ Preterea Augustinus dicit in primo de doctrina christiana
xxii. quod licet omnes homines eque diligendi
sint. Ergo unus proximus non debet magis dili-
gi quam alius. ¶ Preterea proximum precipitur aliquis
diligere sicut seipsum. Ergo omnes proximi sunt
equaliter diligendi. ¶ Preterea illum magis di-
ligimus cui maius bonum volumus. Sed
omnibus proximis volumus ex caritate unum
bonum quod est vita eterna. Ergo unum proximum
non debemus plus diligere quam alium. ¶ Preterea si
ordo est conditio caritatis oportet quod
cadat sub precepto. Sed non videtur sub precepto
cadere. Quando non aliquem diligamus quam debemus
non videmur peccare. Sed alium quemcumque
diligimus plus. Ergo ordo non est condi-
tio caritatis. ¶ Preterea caritas vie imitatur
caritatem patrie. Sed in patria magis amantur
meliores non autem propinquiores. Ergo videtur si
est aliquis ordo caritatis quod etiam in via
magis amandi sunt meliores et non
propinquiores quod est contra Ambrosium qui dicit
quod primo diligendus est deus. Secundo parentes.
Inde filii post domestici. ¶ Preterea ratio diligendi
aliquem ex caritate est deus. Sed alii extranei
magis sunt coniuncti deo quam propinqui vel etiam
parentes. Ergo sunt magis ex caritate diligendi.
¶ Preterea sicut dicit Gregorius in quadam omelia
probatio dilectionis est exhibitio operis.
Sed aliquando effectus dilectionis qui est beneficen-
tia magis exhibetur extraneo quam pro-
ximo ut patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum.
Ergo non videtur quod propinqui sint magis dili-
gendi ex caritate. ¶ Preterea i Iohannis iii. dicitur.
Non diligamus verbo neque lingua sed opere
et veritate. Sed aliquando plus de opere dilectionis
exhibemus aliis quam parentibus. Puta mi-
les plus obedit duci exercitus quam pa-
tri et plus debet reddere benefactori quam patri si in
equali necessitate existat. Ergo non sunt
parentes plus diligendi. ¶ Preterea Gregorius dicit
quod illi quos ex spiritus fonte suscepimus
magis sunt a nobis diligendi quam illi quos
ex carne nostra genuimus. Ergo extranei ma-
gis sunt diligendi quam propinqui. ¶ Preterea ille est
magis diligendus cuius amicitia vitu-
perabilius rescinditur. Sed vituperabilius
videtur rescindi amicitia aliorum amicorum
quos sponte eligimus quam propinquorum qui
nobis non ex nostra electione sed forte nec
pervenerunt. Ergo magis sunt diligendi quam alii
amici et quam propinqui. ¶ Preterea si ratione propinqui-
tatis maioris est aliquis magis dili-
gendus cum uxor sit magis coniuncta
et propinqua que est unum corpus et filii
qui sunt aliquid parentis sicut magis
propinqui quam parentes. Videtur quod sint ma-
gis diligendi filii et uxor quam parentes.
Non ergo parentes sunt maxime diligendi.
Sic igitur non videtur esse ordo in caritate
qui a sanctis assignatur. ¶ Sed contra est
quod dicitur Canticorum ii. Introduxit me rex in cel-

lam in maria ordinauit in me caritatem. ¶ Respondeo dicendum quod secundum omnem scientiam et auctoritatem scripture indubitabiliter iste ordo in caritate seruandus est ut deus affectu et effectu super omnia diligatur. Sed quantum ad dilectionem proximorum fuit quorundam opinio quod ordo caritatis attendatur secundum effectum et non secundum affectum non sunt moti ex verbis Augustini qui dicit quod omnes homines eque diligendi sunt. Sed cum omnibus prodesse non possis his potissime consulendum est qui pro locorum vel temporum vel quarumlibet rerum oportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte coniunguntur. Sed ista positio irrationabilis videtur. Sicut enim deus providet unicuique secundum quod conditio eius requirit. Unde tendentibus in finem imprimitur a deo amor et appetitus finis secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem. Unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem eorum est maior inclinatio in illum qui est appetitus naturalis ut patet in gravibus et levibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quedam indita rebus naturalibus ad fines connaturales. Ita dilectio caritatis est inclinatio quedam infusa rationali nature ad tendendum in deum. Secundum hoc igitur quod nature est alicui tendere in deum secundum hoc ex caritate inclinatur. Tendentibus autem in deum sicut in finem id quod est maxime necessarium est dei mei auxilium. Secundum autem auxilium quod est a seipso. Tertio autem cooperatio que est a proximo et in hoc est gradus nam quedam cooperantur tantum in generali alii vero qui sunt magis coniuncti in speciali. Non enim omnes omnibus in speciali cooperari possent. Coadiuvat nos etiam instrumentaliter tamen corpus nostrum et etiam que corpori necessaria sunt. Unde sic oportet inclinari affectum hominis per caritatem ut primo et principaliter aliquis diligat deum. Secundo autem seipsum. Tertio proximum. Et inter proximos magis illos qui sunt magis coniuncti et magis nati sunt coadiuvare. Qui autem impediunt in quantum huiusmodi odiendi quicumque sint. Unde dominus dicit Luce xiiii. Si quis venit ad me et non odit ~~fre~~ patrem suum et matrem suam non potest meus esse discipulus. Ultimo autem diligendum est corpus nostrum. Sic igitur etiam secundum actum quem caritas elicit attendendus est ordo secundum affectum in dilectione proximorum. Sed etiam considerandum est quod sicut supra diximus alie etiam dilectiones licite et honeste que sunt ex aliquibus aliis causis ordinari possunt ad caritatem et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest. Et sic quod magis secundum aliquam dilectionum illarum diligitur magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinquum plus diligimus etiam secundum affectum et secundum dilectionem socialem plus commilitonem et sic de aliis dilectionibus. Unde manifestum est sic quod etiam secundum affectum unus proximorum magis diligitur quam alius ex caritate imperante actus illarum amicitiarum licitarum. ¶ Ad primum ergo dicendum quod obiectum fidei est verum. Unde secundum quod convenit esse aliquid magis verum. Sic etiam convenit esse aliquid magis credi. Cum autem veritas consistat in adequatione intellectus et rei si consideretur veritas secundum rationem equalitatis que non recipit magis et minus. Sic non convenit esse aliquid magis et minus verum. Sed si consideretur ipsum esse rei quod est ratio veritatis. Sicut ut dicitur in ii metaphysice eadem est dispositio rerum in esse et veritate. Unde que sunt magis entia sunt magis vera. Et propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia quam conclusiones. Et sic etiam contingit in his que sunt fidei unde apostolus i ad corinthios xv probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem christi. ¶ Ad secundum dicendum quod ordo rationis est ut ordinatis sit nobilitas ut ordinante et sic convenit ordo caritati. ¶ Ad tertium dicendum quod caritas in quantum nectit amantem ad amatum quem unit utrumque sed quantum duorum diligibilium non ignorat. ¶ Ad quartum dicendum quod licet deus non sit maior in uno quam in alio tamen magis est perfectius est in seipso quam in creatura et in una creatura quam in alia. ¶ Ad quintum dicendum quod in dilectione cuiuslibet principale obiectum est ipse diligens naturale est quod magis diligatur id quod est diligenti similius sicut accidit in dilectione naturali. Sed in dilectione caritatis principale obiectum est ipse deus. Unde magis diligendum est ex caritate quod magis est unitum cum deo ceteris quam paribus. ¶ Ad sextum dicendum quod apostolus argumentatur secundum eos qui in sensibilibus praecipue inherent a quibus visibilia invisibilibus magis diliguntur. ¶ Ad septimum dicendum quod in unione nature nichil est magis unum quam nos. Sed unitive affectus cuius obiectum est summum bonum debet esse magis nobis unum quam nos. ¶ Ad octavum dicendum quod omnes homines sunt eque diligendi in quantum omnibus equale bonum est velle deinceps scilicet vitam eternam. ¶ Ad nonum dicendum quod preceptum iubetur aliquis diligere sicut seipsum non tamen quantum seipsum propter quod non sequitur quod omnes proximi sunt equaliter diligendi. ¶ Ad decimum dicendum quod aliquem dicimus magis diligere non solum quia maius bonum ei volumus

Sed etiam quia intentionem affectionis idem bonum ei optamus. Et sic licet omnibus optemus unum bonum quod est vita eterna, non tamen omnes equaliter diligimus. ¶ Ad xi. dicendum quod non potest esse quod alicui impendamus de dilectione quantum ad deum, si alium quam ipsum magis diligeremus deum amplius diligamus. Potest enim contingere quod in caritatis articulo amplius subueniatur alteri in derogatione eius quod plus amare debemus. ¶ Ad xii. dicendum quod illi qui sunt in patria sunt coniuncti ultimo fini, et ideo solum eorum dilectio regulatur ex propinquitate ad finem. Unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad deum, et propter hoc deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem, et ideo ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii quod exhibemus consequendi attendendum in fine. Et sic non semper meliores amantur magis, sed attenditur etiam ratio propinquitatis ut excitetur quicumque sumatur ratio maioris dilectionis, et ph. patet. Visio ad xiii. ¶ Ad xiii. dicendum quod platus aliquis non potest conferre beneficia inquantum est petrus vel martinus, sed inquantum est minister ecclesie. Et ideo collatione ecclesiasticarum beneficiorum non debet attendere propinquitatem ad se sed propinquitatem ad deum et utilitatem ecclesie, sicut dispensator alicuius familie attendere debet in dispensandis rebus domini sui in seruitium quod exhibetur domino suo et non in seruitium quod sibi exhibetur. Interdum autem propinquus sicut in patrimonialibus bonis vel que ex industria sue persone acquirit, ut propria debet attendi in beneficiendo ordo propinquitatis ad propinquum beneficiandum. ¶ Ad xv. dicendum quod secundum ea que pertinent proprie ad propriam personam alicuius plus debet exhibere dilectionis coniunctis propinquioribus quam extraneis, nisi forte inquantum in bono alicuius extranei pendet bonum commune quod etiam sibi ipsi quilibet in ponere debet, utpote cum aliquis seipsum periculo mortis exponit ad saluandum in bello ducem exercitus vel in ciuitate principem ciuitatis, in quantum ex eis dependet salus totius communitatis. Sed secundum ea que pertinent ad aliquam rationem alicuius adiuncti, utpote inquantum est ciuis vel miles, plus debet obedire rectori ciuitatis vel duci quam patri. ¶ Ad xvi. dicendum quod amicitia hic intelligenda quantum ad illa que ad regenerationem spiritualem pertinent, in quibus tenemur his quos ex sacro fonte suscepimus. ¶ Ad xvii. dicendum quod ratio illa procedit quantum ad illa que pertinent ad socialem vitam in qua fundatur amicitia extraneorum. ¶ Ad xviii. dicendum quod secundum illam dilectionem qua aliquis diligit seipsum plus diligit uxorem et filios quam parentes, quia uxor est aliquid viri et filius patris. Unde dilectio que habetur ad uxorem et filium magis includitur in dilectione qua aliquis diligit seipsum quam dilectio qua habetur ad ~~seipsum~~ patrem. Sed hic non est diligere filium ratione eius sed ratione sui ipsius, sed secundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione eius plus diligendus est pater quam filius, inquantum ex patre maius beneficium suscepimus, et inquantum honor filii magis dependet ex honore patris quam e conuerso. Et ideo in exhibitione reuerentie et in obediendo et satisfaciendo voluntati eius et in similibus tenetur homo patri plus quam filio. Sed etiam in subuentione necessariorum plus tenetur homo filio quam patri, quia parentes debent thesaurizare filiis et non e contrario, ut dicitur ii. Cor. xii. Utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita.

Decimo queritur utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita. Et videtur quod sic. Etenim deus nichil impossibile homini precepit, ut Ieronimus dicit. Sed perfectio caritatis ponitur in precepto, ut patet Deut. vi.: Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo. Totum enim et perfectum idem. Ergo possibile est caritatem esse perfectam in hac vita. ¶ Praeterea Augustinus dicit quod perfecta caritas est ut maiora diligantur magis. Sed hoc est possibile in hac vita, ergo caritas potest esse in hac vita perfecta. ¶ Praeterea ratio amoris in quadam unione consistit. Sed caritas in hac vita maxime potest facere unum, quia qui adheret deo unus spiritus est, ut dicitur i. ad Cor. vi. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta. ¶ Praeterea perfectum aliquid est quod maxime recedit a contrario. Sed caritas in hac vita potest resistere omni peccato et temptationi, ergo caritas in hac vita potest esse perfecta. ¶ Praeterea affectus noster in hac vita in mente fertur in deum ~~per dilectionem~~ perfecte et totaliter, ipsum cognoscimus. Ergo in mente perfecte et totaliter deum intelligimus et diligimus. Est igitur in hac vita caritas perfecta. ¶ Praeterea voluntas est domina sui actus. Sed diligere deum est actus voluntatis, ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri in deum. ¶ Praeterea obiectum caritatis est diuina bonitas que est delectabilissima. Sed id quod est delectabile non est difficile continue perseuerare et sine intermissione. Ergo videtur quod in hac vita de facili possit perfectio caritatis haberi. ¶ Praeterea quod simplex est et indiuisibile, si aliquo modo habetur, totum habetur. Sed amor caritatis est simplex et indiuisibilis et ex parte amantis diligentis et ex parte obiecti diligibilis, quod est deus. Ergo si quis habet in hac vita caritatem, totaliter et perfecte habet. ¶ Praeterea caritas est nobilissima virtutum secundum illud i. Cor. xii.: Adhuc excellen-

ciorem viam vobis demonstro. Preterea caritas.
Sed alie virtutes possunt esse perfecte in hac vita,
ergo et caritas. Sed contra cum caritati repu-
gnat omne peccatum ut dictum est, ergo perfectio
caritatis requirit quod homo sit omnino absque
peccato. Sed hoc non potest esse in hac vita secundum
illud 1 Joh. 1: Si dixerimus quod peccatum non ha-
bemus nos ipsos seducimus. Ergo perfecta ca-
ritas in hac vita haberi non potest. Preterea nichil
diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit
in libro de trinitate. Sed in hac vita deus perfecte cogno-
sci non potest secundum illud 1 Cor. 13: Nunc
ex parte cognoscimus. Ergo nec etiam potest perfecte
diligi. Preterea illud quod semper potest proficere non
est perfectum. Sed caritas in hac vita semper
potest proficere ut dictum est in sermone. Ergo caritas in
hac vita perfecta esse non potest. Preterea perfecta cari-
tas foras mittit timorem ut dicitur 1 Joh. 4.
Sed in hac vita non potest homo esse sine ti-
more. Ergo non potest aliquis habere caritatem perfe-
ctam. Respondeo dicendum: perfectum dicitur tripliciter. Uno modo
perfectum simpliciter. Alio modo perfectum secundum naturam.
Tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur
simpliciter quod omnibus modis perfectum est et cui
nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam
dicitur cui non deest aliquid eorum que nata sunt
haberi a natura illa, sicut intellectum hominis
dicimus esse perfectum non quod nichil ei intelli-
gibilium desit, sed quia nichil ei deest eorum
que homo natus est intelligere. Perfectum
secundum tempus dicimus cui nichil deest ali-
cuius eorum que natum habere est secundum tempus illud,
sicut dicimus puerum perfectum quia habet ea
que requiruntur ad hominem secundum etatem
illam. Sic igitur dicendum est quod caritas
perfecta simpliciter a solo deo habetur. Caritas
autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest
ab homine, sed non in hac vita. Caritas autem
perfecta secundum tempus etiam in hac vita haberi
potest. Ad cuius evidenciam sciendum est quod cum
habitus et actus speciem habeant ex obiecto, et quod
ex eodem et perfectionis gradus sumatur, obiectum
autem caritatis est summum bonum. Caritas
igitur est perfecta simpliciter que in summum bonum
fertur in tantum quantum summum bonum diligibile
est, cum sit bonum infinitum. Unde nulla ca-
ritas creature cum sit finita potest esse simpliciter
perfecta. Sed sicut perfecta dici potest sola caritas
dei qua diligit se ipsum. Sed tunc secundum naturam
rationalis creature caritas dicitur esse perfecta
quando rationalis creatura secundum totum suum posse
ad deum diligendum convertitur. Impeditur autem
homo in hac vita ne totaliter mens eius
in deum feratur ex tribus. Primo quidem ex contra-
ria inclinatione mentis, quando scilicet mens per
peccatum conversa ad commutabile bonum sicut
ad finem avertitur ab incommutabili bono.
Secundo per occupationem secularium rerum. Tercia

ut dicit Apostolus 1 ad Cor. 7: Qui cum
uxore est sollicitus est que sunt mundi quomodo
placeat uxori et divisus est, id est cor eius
non movetur tantum in deum. Tertio vero ex infirmitate
presentis vite cuius necessitatibus oportet ali-
quatenus hominem occupari et retrahi ut
ne actualiter mens feratur in deum, dormi-
endo, comedendo et alia huiusmodi faciendo
sine quibus presens vita duci non potest. Et ulterius
ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur ne
divinam lucem in sui essencia videre possit
ut ex tali visione caritas perficiatur secundum
illud Apostoli 2 Cor. 5: Quamdiu sumus in corpore
peregrinamur a domino, per fidem enim ambula-
mus et non per speciem. Homo autem in hac vita
potest esse sine peccato mortali avertente animum
a deo. Et etiam potest esse sine occupatione
temporalium rerum sicut Apostolus dicit 1 Cor.
7: Qui sine uxore est sollicitus est
de hiis que sunt domini quomodo placeat deo.
Sed ab onere corruptibilis carnis in hac
vita liber esse non potest. Unde quantum ad remo-
tionem primorum duorum impedimentorum caritas
potest esse perfecta in hac vita. Non autem quantum
ad remotionem tertii impedimenti. Et ideo illa
perfectio caritatis que erit post hanc
vitam nullus in hac vita habere potest nisi sit
viator et comprehensor simul quod est proprium Christi.
Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur: Diliges
dominum deum tuum ex toto corde tuo intelligitur
esse preceptum secundum quod totalitatem excludit
illud quodcumque impedit perfectam dei in-
hesionem non est preceptum sed finis precepti.
Indicatur enim nobis per hoc quod non quidem
faciendum sit sed potius quo tendendum
sit ut dicit Augustinus. Ad secundum dicendum quod diligere
melioria tanto plus quantum eorum boni-
tas exigit sic non potest homo sicut non
potest perfectam caritatem habere ut dictum est. Ad ter-
tium dicendum quod in hoc tempore quod est fere inter
amantem et amato multiplex gradus
inveniri potest. Tunc enim perfecte mens inheret
uni deo cum semper actualiter fertur in ipsum
quod non est possibile in hac vita. Ad quartum
dicendum quod perfectio que convenit alicui rei secundum
suam speciem secundum quodlibet tempus, sicut homo
quolibet tempore et qualibet etate est perfe-
ctus anima rationali. Unde perfectio caritatis
que est secundum quodcumque tempus est perfectio que
competit caritati secundum eius speciem. Est
autem de ratione caritatis ut deus super omnia
diligatur et ut nullum creaturam ei preferatur
in amore. Unde cum omnis temptatio ex amo-
re alicuius boni creati proveniat vel ex ti-
more mali contrarii, quod etiam ex amore dicitur
ex sua specie habet caritas in quolibet
statu quod cuilibet temptationi resistere pos-
sit, ita etiam si quis peccatum mortale peccam

homo nõ induatur. Sed aũt q̃ nullo
modo temptacõe affligatur hoc enim ptinet
ad pfcõm patrie. ¶ Ad v. dicendũ q̃ eodem
modo deus ĩ patria 7 totalit̃ videbit̃
et totalit̃ diliget̃. scdm .s. q̃ li totalit̃
se tenet ex pte diligentis 7 videntis
q̃ .s. totum posse creature applicabit̃
ad videndũ 7 diligendũ dm̃. Similit̃
eciã pt intelligi q̃ deus totalit̃ vide
bitur 7 diliget̃ q̃ nõ est aliqua ps
eius qui nõ diligat̃ 7 videat̃ cum ipe
nõ sit compositus sʒ simplex. Sʒ scdm aliũ
intellcm̃ nec totalit̃ diliget̃ nec totalit̃
videbit̃. q̃ .s. nõ tm̃ videbit̃ nec tm̃ ab
aliqua creatura sicut visibilis est et
diligibilis sʒ ĩ vita ista nec eciã scdm pm̃
aut scdm modũ deus totalit̃ videri aut
diligi pt. q̃ nec ipe p essenciam suam
videt̃ nec impossibile homĩ ĩ hac vita
viuenti ut absq̃ intermissione eius affe
ctus actualit̃ ferat̃ ĩ deũ. Sʒ tñ qualit̃
nõ totalit̃ diligit̃ deus ab hõĩe in
hac vita inq̃ntũ nichil est ĩ affectu eius
contrariũ dilcõi diuine. ¶ Ad vi. dicendũ q̃
voluntas est dña sui actus q̃ntũ ad hoc
q̃ agat. nõ tñ q̃ntũ ad hoc q̃ continue
ĩ vno actu pseueret. cũ condicõ huĩus vite
requirat ut actus voluntatis ferat̃
ad multa. vel pt dici q̃ voluntas est
dña sui actus ĩ hĩis que sũt homini
c̃nalia. Sʒ pfcõ caritatis maxime
que erit ĩ patria est sup̃ hominẽ 7 ppã
pue si considerat̃ homo scdm statum
pntis vite. ¶ Ad vii. dicendũ q̃ aliqua ac
tio desinit esse delectabilis nõ solũ ex
pte obi sʒ eciã ex pte agentis q̃ deficiat
ĩ virtute agenti. Sic igit̃ dicendũ est
q̃ actualit̃ semp ferri ĩ deũ delectabile
est ex pte obi nõ ex pte in hac vita consti
tuta pt esse talis delectacõ continua quia
contemplacõ mentis huãne nõ est
sine accõne virtutis ymaginatiue et
aliarũ virtutũ corporaliũ quarum necẽ est la
xari ex diuturnitate accõnis ppt̃ corporis
infirmitatẽ. Vnde impeditur delectacõ
Et ppt̃ hoc d̃r eccĩ vlt. frequens meditacõ
carnis est afflictio. ¶ Ad viii. dicendũ q̃ per
fectio caritatis nõ attendit̃ scdm aug
mentũ q̃ntitatis. sʒ scdm intencõm qua
litatis que quidẽ intencõ simplĩ cari
tati nõ repugnat. ¶ Ad ix. dicendũ q̃ cari
tas aliarũ virtutũ moraliũ obiũ sũt bona
huãna que nõ excedũt vires hominis. Et
ideo ad omnimodã eaꝝ pfcõm pt homo
in hac vita puenire. sʒ obiũ caritatis est
bonũ increatũ q̃ vires hominis excedit.
Et ideo nõ est id simile. ¶ Ad primũ vero eoꝝ
que ĩ contrariũ obiciunt̃ dicendũ est q̃ sine

pctõ mortali aliquis esse pt ĩ hac vi
ta nõ aũt sine pctõ veniali q̃ quidẽ
nõ repugnat pfcõni vie sʒ pfcõi
patrie que est ut semp mens actu fe
rat̃ in deũ. pctm̃ aũt veniale nõ tollit
habitum caritatis sʒ impedit actũ eius
¶ Ad scdm dicendũ q̃ in hac vita nõ possumus
pfcẽ cognoscẽ ut sciamus de deo qd̃ sit
possumus tamẽ cognoscẽ de deo q̃ nõ sit
vt Aug. dicit. Et in hoc consistit pfcõ
cognitionis vie. Et similit̃ in hac vita
nõ possumus pfcẽ diligẽ deum ut semp
actu ĩ ipm̃ feramur. sʒ ita q̃ nichil ĩ contra
riũ eius ferat̃ mens. ¶ Ad tciũ dicendũ q̃
in hac vita nõ est caritas pfcã nec simplr̃
nec scdm naturam huãnam sʒ solum scdm
tpus. Ea vero que sic pfcã sunt habent quo
crescant vt de pueris pʒ. Et ideo cari
tas in hac vita semp hʒ quo crescat.
¶ Ad iiii. dicendũ q̃ pfcã caritas foras
mittit timorẽ seruilem et inicialem
nõ tamẽ timorẽ castum vel filialem
nec eciam timorẽ naturalem. Vtrũ omnes
teneant̃ ad pfcõm caritatis ħendam
Vndecimo querit̃ vtrum omnes
teneant̃ ad pfcõm caritatis ħendam.
Et vr̃ q̃ sic. Ad idem enim q̃ est in precepto omnes
tenent̃. Sʒ pfcõ caritatis est ĩ precepto
dicit̃ enim deutro. vi. Diliges dñm deum
tuũ ex toto corde tuo. g° omnes tenent̃
ad pfcõm caritatis. ¶ Pr̃ hoc vr̃ esse
de pfcõne caritatis q̃ homo omnes
actus suos referat ĩ dm̃. Sʒ ad hoc omnes
homines tenent̃. dicit̃ enim .i. ad cor. x.
Siue manducatis siue bibitis vel aliq̃
facitis omnia ĩ gl̃am dei facite. g° omnes
tenent̃ ad pfcõm caritatis. Sʒ dice
bat̃ q̃ preceptũ illud aplĩ ad hoc se
extendit ut omnia habitu referant̃ in
deum sʒ nõ actu. ¶ Sʒ contra precepta
legis sunt de actibus virtutibus. habitus aũt
nõ cadit sub precepto. nõ g° preceptum
aplĩ intelligit̃ de habituali relacõne
moꝝ actuũ in deo sʒ de actuali. ¶ Pr̃
dñs math. v. precepta veteris legis ad im
pleuit scdm illud nõ veni soluẽ leges
sʒ adimplẽ. Hec aũt adimplecõ est de
necitate salutis vt pʒ p id q̃ subditur
Nisi habundauerit iusticia vr̃a plus q̃ scri
barũ 7 phariseoꝝ nõ intrabitis ĩ regnũ
celoꝝ. Adea aũt que sũt de necitate omnes
tenent̃. g° et ad impletcõm pdcãm ser
uandam. Sʒ pdcã adimplecõ ad pfcõm
ptinet. Vnde dñs in fine concludit. Esto
te pfcĩ sicut et pr̃ vr̃ celestis pfcũs ẽ
g° ad pfcõm caritatis omnes tenent̃.
¶ Pr̃ ad consilia soli nõ omnes tenent̃
pfcõ aũt vite 7 caritatis nõ attendit̃

sed in consiliis. Datur enim consilium de paupertate, non tamen sequitur quod qui magis est pauper sit perfectior. Datur etiam consilium de virginitate, et tamen multi virgines sunt aliis perfectiores in caritate. Et sic videtur quod perfectio caritatis non consistat in consiliis. Nullus ergo excusatur a perfectione caritatis. ¶ Preterea status episcoporum est perfectior quam status religiosorum, alioquin non posset aliquis licite de statu religionis ad statum prelationis transire. Unde et Dionysius dicit in ecclesiastica hierarchia quod episcopi sunt perfectores, monachi autem sunt perfectionis eorum virtutibus traditi. Et quod debent se sursum agere ad perfectiones quas in episcopis vident, nec tamen ipsi tenentur ad observandum huiusmodi consilium paupertatis et alia huiusmodi. Ergo in his non consistit perfectio caritatis. ¶ Preterea dominus apostolis imposuit que sunt de perfectione vite, ut quod non portarent duas tunicas neque calciamenta neque virgam neque aliquid huiusmodi. Sed quod iniunxit apostolis omnibus dicitur. Sed in illud Marci xiii: Quod vobis dico omnibus dico. Ergo omnes tenentur ad perfectionem vite. ¶ Preterea quilibet habens caritatem plus amat vitam eternam quam vitam temporalem. Sed quilibet homo tenetur ad actum caritatis. Ergo quilibet homo tenetur ad hoc quod vitam eternam preeligat vite corporali. Sed sicut Augustinus dicit: Caritas cum ad perfectionem venerit dicit: Cupio dissolvi et esse cum Christo. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem. ¶ Preterea Augustinus dicit quod perfecta caritas est ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed ad hoc omnes tenentur, dicitur enim I Ioh. iii: In hoc cognovimus caritatem dei quoniam ille pro nobis animam suam posuit et nos debemus pro fratribus animas ponere. Ergo quilibet tenetur ad perfectionem caritatis. ¶ Preterea quilibet tenetur vitare peccatum. Sed qui est sine peccato habet fiduciam in die iudicii. In hoc enim perfecta est caritas dei in nobis ut fiduciam habeamus in die iudicii, ut dicitur I Ioh. iiii. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis. ¶ Preterea philosophus dicit in viii Ethicorum: Deo et parentibus non possumus reddere equivalens, sed sufficit ut quilibet ei reddat quod potest. Sed perfectio caritatis in hoc consistit ut aliquis faciat pro deo quod potest, quia nullus facit ultra posse. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem. ¶ Preterea religiosi profitentur perfectionem vite. Ergo ipsi videntur teneri ad habendam perfectionem caritatis et ad omnia que ad perfectionem vite pertinent. ¶ Sed contra est quod nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam caritatem non est a nobis sed a deo. Non ergo potest esse in precepto. ¶ Respondeo dicendum quod huius questionis solutio ex premissis accipi

potest. Ostensum est enim supra quod aliqua perfectio est que ipsam speciem caritatis consequitur, utpote que consistit in remotione cuiuslibet inclinationis in contrarium caritatis. Quedam autem perfectio est sine qua caritas esse potest, que pertinet ad bene esse caritatis, que scilicet consistit in remotione occupationis secularis quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in deum. Est autem et quedam alia perfectio caritatis que non est possibilis homini in hac vita, et quedam ad quam nulla natura creata pertingere potest, ut ex supradictis apparet. Manifestum est autem quod ad illud omnes teneri dicuntur sine quo salutem consequi non possunt. Sine caritate autem nullus potest salutem eternam consequi, et ea habita ad salutem eternam pervenitur. Unde ad primam perfectionem caritatis omnes tenentur sicut ad ipsam caritatem. Ad secundam vero perfectionem sine qua caritas esse potest omnes non tenentur, cum quelibet caritas perveniat ad salutem, et multo minus tenentur ad tertiam vel quartam perfectionem, cum nullus ad impossibile teneatur. ¶ Ad primum ergo dicendum quod totalitas illa secundum quod cadit sub precepto caritatis pertinet ad perfectionem sine qua caritas esse non potest. ¶ Ad secundum dicendum quod omnia actu referre in deum non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de deo cogitetur. Hoc autem pertinet ad perfectionem patrie. Sed quod omnia virtute referantur in deum hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur. Ad cuius evidentiam considerandum est quod sicut in causis efficientibus virtus prime cause manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis. Unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium virtute intendit finem principalem. Sicut medicus dum colligit herbas actu intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem propter quam potionem dat. Sic igitur cum aliquis se ipsum ordinat in deum sicut in finem, in omnibus que propter se ipsum facit manet virtute intentio ultimi finis qui deus est. Unde in omnibus mereri potest si caritatem habeat. Hoc igitur modo apostolus precipit quod omnia in dei gloriam referantur. ¶ Ad tertium dicendum quod aliud est habitualiter referre in deum et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in deum qui etiam nihil agit nec aliquid actu intendit, ut dormiens. Sed virtualiter referre in deum est agentis propter finem ordinatum in deum. Unde habitualiter referre in deum non cadit sub precepto, sed virtualiter referre omnia in deum cadit sub precepto caritatis, cum hoc nihil

aliud sit quam habere deum ultimum finem. ¶ Ad
quartum dicendum quod illud quod dicitur estote per-
fecti etc. videtur esse referendum ad di-
lectionem inimicorum que quodammodo est
de perfectione consilii et quodammodo est de
necessitate precepti ut supra expositum est.
¶ Ad quintum dicendum quod perfectio vite in qui-
busdam quidem consistit principaliter
et per se in quibusdam secundario et per accidens.
Principaliter quidem et per se consistit perfectio
in hiis que pertinent ad maiorem mentis
dispositionem et propinque in actu caritatis que
est radix omnium virtutum. Secundario vero et per
accidens consistit etiam in quibusdam exteri-
oribus ut puta in virginitate paupertate et
huiusmodi. Hec enim ad perfectionem pertinere dicuntur
tripliciter. Primo quidem in quantum per ea sub-
trahuntur homini impedimenta occupationum
quibus remotis mens liberius fertur
in deum. Unde et dominus Mathei xix dicit: Si vis perfectus
esse vade et vende omnia que habes et da
pauperibus. Consequenter adiecit et veni et sequere
me. Ut ostendatur quod paupertas ad perfectionem
non pertinet nisi in quantum disponit ad sequen-
dum Christum. Quem quidem sequimur non passi-
bus corporis sed affectibus mentis. Similiter
apostolus i Cor. vii consilium dat de non
nubendo quia que virgo est cogitat que
dei sunt quomodo placeat deo. Et eadem ratio
est de aliis similibus. Secundo pertinet ad per-
fectionem in quantum sunt quedam perfecte carita-
tis effectus. Cum enim perfecte diligit deum ab
hiis se retrahit que eum retrahere possunt
ne deo vacet. Tertio pertinent ad perfectionem
prime quia nulla satisfactio pro peccatis adequari
potest votis religionis quibus homo deo con-
secrat et animam per votum obedientie et
corpus per votum continentie et res omnes
per votum paupertatis. Cum igitur in hiis quod
principaliter et per se ad perfectionem pertinent
sequitur quod sit maior perfectio nisi hec inve-
niuntur magis sicut quod perfectior est qui
maioris est caritatis. In hiis autem que
exterius et quasi per accidens ad perfectionem perti-
nent non sequitur maior simpliciter in magis
talibus invenitur. Unde non sequitur quod magis
pauper sit magis perfectus. Sed mensuranda
est in talibus perfectio simpliciter ut scilicet ille
dicatur perfectior cuius paupertas sequestrat
hominem a terrenis occupationibus et facit
liberius deo vacare. ¶ Ad vi dicendum quod est
duplex amicitia honesti et delectabilis quod
in amicitia delectabilis amicus diligitur propter
delectationem. In amicitia autem honesti
amicus diligitur propter se ipsum. Sed delectatio
provenit exterius. Ad perfectionem igitur amici-
tie honesti pertinet ut aliquis propter amicum
interdum abstineat etiam a delectatione qua

in eius presentia habet in eius servitiis occupatus.
Secundum igitur hanc amicitiam plus amat
aliquem qui ab eo se absentat propter ami-
cum quam qui a presentia amici discedere non
vult etiam propter amicum. Sed si quis libenter
vel faciliter a presentia amici divellitur in aliis
magis delectatur vel nichil vel parum com-
probatur amicum diligere. Hos igitur tres gra-
dus considerare possumus in caritate. Deus
autem maxime propter se ipsum est diligen-
dus. Sunt enim quidam qui libenter et sine
magna molestia separantur a vacatione
divine contemplationis ut terrenis negotiis
implicentur et in hiis vel nichil vel modicum
caritatis appareat. Quidam vero in tantum delectantur
in vacatione divine contemplationis quod eam
deserere nolunt etiam ut divinis ~~negotiis~~
mancipentur obsequiis ad salutem proxi-
morum. Quidam vero ad tantum culmen carita-
tis ascendunt quod etiam divinam contemplationem
sed in ea maxime delectantur pretermittunt
ut deo serviant in salute proximorum. Et hec
perfectio in paulo apparet qui dicebat Rom.
ix: Optabam ego ipse anathema id est separa-
tus esse a Christo pro fratribus meis. Et Phil. i:
Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo. Per-
manere autem in carne necessarium est propter vos.
Et hec perfectio est proprie prelatorum et predica-
torum et quorumcumque aliorum qui procurande
saluti aliorum insistunt. Unde signantur
per angelos in scala Iacob ascendentes quidem
per contemplationem, descendentes vero per solli-
citudinem quam de salute proximorum gerunt.
Non de necessitate pertinet ad perfectionem status prelatorum.
Si aliqui statu prelatorum abutuntur querentes
per prelationem temporalia bona que dulcedine
contemplationis in affectu sunt nec mercha-
ritas multorum fidei deficiat ut dicitur
Rom. iii. ¶ Ad vii dicendum quod in doctrina evangeli
quedam dicta sunt apostolis in persona omnium fide-
lium ea scilicet que pertinent ad necessitatem salutis.
Unde et Marci xiii dicit: Quod vobis dico omnibus
dico: vigilate. Per eam in vigilantiam ibi intel-
ligitur sollicitudo quam quilibet debet habe-
re in paratum inveniatur a Christo. Quedam vero
dicuntur apostolis que pertinent ad perfectionem
vite et ad prelatus officium et ad hoc extendi
non potest quod vobis dico omnibus dico. Sciendum
tamen quod illa que dixit dominus discipulis Luc. x:
Nichil in via tuleritis etc. secundum quod Augustinus ex-
ponit in libro de consensu evangelistarum non perti-
nent ad perfectionem vite sed ad potestatem digni-
tatis apostolice per quam poterant nichil secum
ferentes vivere de hiis que ministrabant
ab hiis quibus evangelium predicabant. Unde ibidem
dicitur: Dignus est operarius mercede sua
vel cibo suo. Unde non preceptum fuit non consilium
sed concessio. Et propter hoc paulus qui secum

nutrita desebat nō vtens hat cōcessi
one sup erogabat · qȝ ppriis stipendijs
militans vt pȝ · j · Cor · ix · ¶ Ad viij · dic ·
qȝ i homie sūt duo affcus · vnus caritatis
quo aīa desiderat esse cū xpō · alius
aūt nālis quo aīa refugit separatōm
a corpe qȝ adeo est homī nālis qȝ eum
petro nec senectus abstulit · vt Augꝰ
dicit sup Joh · Ex quiuctōne gͦ hoȝ duoȝ
affectuū vellet aīa sic cōiungi deo qȝ
nō separet a corpe · Scdm illud apli · ij ·
ad Cor · v · nolum9 expoliari sȝ sup ve
stiri ut absorbeat qȝ mortale est a vita
Sȝ qȝ hoc est impossibile · qȝ dū eīm sum9
in corpe peregrinam a dnō · vt ibidē subdit
insurgit quedaȝ cōtrarietas int pdictos
affectus · et qnto caritas est pfectior
tanto sensibilius affcus caritatis vincat
affcm nature · et hoc ad pfectōm caritatis
ptinet · Vnde et aplus ibidē subdit · au
dem9 aūt et bonaȝ voluntatem hēmus
magis peregrinari a corpe et pntes esse
ad dnm · Sȝ i hijs in quibȝ est caritas in
pfca · etsi affcus caritatis vincat ex re
pugnātia cū nālis affcus reddit insensi
bilis victoria caritatis · qȝ gͦ apte et in
dubitant sine audacter vt aplus dicat
dicat · Cupio dissolui et esse cū xpō · hoc
pfte caritatis est · sȝ qȝ qualitercūqȝ licȝ
insensibilit pficiat aīa fruitōm di
vinoni corpis est de nccitate caritatis
¶ Ad ix · dic · qȝ ponē aīaȝ · i · vitam pn
tem p frībus · quodāmō est de nccitate
caritatis · et quodāmō de pfectōne ipius
plus eīm homo debet diligē primū qȝ
corpus pprim · Vn i eo casu quo aliqs tene
tur puidere primi saluteȝ tenet etiā
ppriius salute piculo corpalem vitam
ponē · sȝ hoc pfte caritatis est ut etiam i
hijs quibȝ primo nō tenet p eo corpaleȝ
suaȝ vitaȝ piculis exponit · ¶ Ad · x · dic · qȝ
licȝ quilibȝ teneat esse sine pctō mortali
nō tn̄ oīm est hʒ9 rei securitatē hrē · sed
pfctōȝ qui pctā totalr subiugauīnt · ¶ Ad
xi · dic · qȝ et pntibȝ et multo magis deo te
net homo rependē totū qȝ pt · tn̄ scdm
cōmuneȝ modū hūane vite sup qua pt
aliqs aliqd erogare · ad qȝ tamē ex necītate
precepti nō tenetur · ¶ Ad xij · dic · qȝ pfectōm
caritatis nullus pfitet · Sȝ pfitentr aliq
statum pfectōis qui consistit in hijs q
organice ordinant ad pfectōm caritatis
ut paupertas ieiunia · qui tn̄ nō ad oīa
huioi tenent · sȝ ad illa solm que pfitet
pfectō caritatis nō tradit eis sub uoto · sȝ
est eis ut finis ad quē puenire conant
per ea que vouent · Vtrum caritas semel
habita possit amitti et cetera

Duodecimo querit · Vtrū caritas
semel hita possit amitti · Et vi
qȝ nō · dicit eīm · j · Joh · iij · Omnis q natꝰ
est ex deo pctm nō facit · qȝ semē ipius
i eo manet · et nō pt peccare qm ex deo
natus est · Sȝ caritatē nō hnt nisi filij
dei · ipa eīm est que distinguit int filios
regni et filios pditōis · vt Augꝰ
dic · i · xv · de tri · gͦ ille qui hȝ caritatem
nō pt eam amittē peccando · ¶ Pt oīs
virtus que peccando amittit p pctm
arescit · Sȝ sicut dicit Augꝰ sup Epla
Johis · Vncto invisibilis caritas est
que i quocūqȝ fuerit radix illi erit q
arescē nō pt · Initur calore solis non
arescit · gͦ caritas p pctm nō pt amitti
¶ Pt Augꝰ dic · i · viij · de tri · qȝ dilectio
si nō est vā dilectio dicenda nō est · Sȝ
sicut Augꝰ dicit i Epla ad Julianum
Comitem · Caritas que deseri pt nunqȝ
vera fuit · Etiā ut hʒ caritatem nō
pt eam peccando deserē · ¶ Pt prosper
dicit i lo · de cōtemplatōne int · caritas
est recta voluntas deo inseparabilr vnita
inq̄natōis extranea corruptōis
nescia nulli vicio mutabilitatis ob
noxia nūqȝ nec potuit aliqs pec
care nec poterit · gͦ caritas semel hita
p pctm amitti nō pt · ¶ Pt Gregorꝰ dic
in quadaȝ Omel · qȝ amor dei magna
opatur si est · Sȝ nullū magna opan
do amittit caritatē · gͦ si caritas i est
amitti nō pt · ¶ Pt plus homo per cari
tatem amat deum qȝ p nālem amo
rem amet seipsm · Sȝ amor sui ipius
nūqȝ amittit p pctm · gͦ neqȝ etiā cari
tas · ¶ Pt liber arbitriū nō inclinat
in pctm nisi p aliqd motiuū ad peccan
dum · motiuū aūt ad oīa pctā est
amor sui · Etiā ut Augꝰ dic · i · xiiij · de ci
dei · facit Babilonis ciuitas · Sȝ hūc
caritas excludit · Etiā sicut Dyoꝰ · iiijͦ ·
ca · de di · no · est extasim faciens diuinꝰ
amor nō sinens sui ipsorum amantes
esse · Similr etiā radix oīm maloȝ ponit
cupiditas · vt aplus dic · j · ad Thi · vlt ·
Sȝ hanc etiaȝ caritas excludit · vt dic
Augꝰ i lib · lxxxiij · q · gͦ ille qui hȝ cari
nō pt peccando eam amittē · ¶ Pt Etiā
cū qȝ hȝ caritatē spū dei ducit · Scdm
illud Gal · v · Si spū dei ducimini non
estis sub lege · sȝ spūs sanctus cū sit infinite
virtutis nō pt in sua actōne deficē · ergo
vr qȝ homo hns caritatē peccare non
possit · ¶ Pt contra nullū hītum cuiꝰ esse
est i operari cōtingit peccare · dic eīm phus

ī vııı · Eth · q̄ nō peccat ḡtra sciam icātu
s̄ contra sciam ī hitu Sz caritas semp
consistit roparī dicat em̄ Greg' in
quadaz omelia q̄ amor dei nuq̄ est
ociosus · g° contra caritatē aliquis
peccare nō pt̄ ut sic p peccm̄ possit
amitti ¶ pō si aliquis caritatē amittit
nō amittit eam dū hz aut dū nō hz
s̄ dū hz nō amittit eam p peccm̄ q̄
simul esset cum caritate peccm̄ · neqz
cciā amittit eam cū nō hz q̄ q̄ h̄et
amitti nō pt̄ · g° caritas nullo mō
amitti pt̄ ¶ pō caritas est actus qdaz
ī aīa · actus aut̄ q̄tuor modis pt̄
desice · vno quidē mō p corrupcōm
sbi' Sz p hunc modū caritas desice nō
pt̄ · cū aīa hūana que est sbm̄ eius
sit incorruptibilis Scdo desicit ali
q̄ actus p defcm̄ cause sicut lumē de
ficit ab aere p absenciā solis Sz hoc
mō caritas desice nō pt̄ q̄ causa eius
est indesiciens · s̄ deus Tcio mō desicit
aliq̄ accidens desiciente obō Sicut
p̄nitas desicit p morte filij · s̄ nec
hoc mō desicit caritas q̄ eius obm̄
est bonū eternū q̄ est deus Q̄rto mō
desicit aliq̄ actus p actōm ḡtrarij
agentis sicut frigiditas aque desicit
p actōm caloris Sz nec hoc mō caritas
desice pt̄ · cū sit forcior peccō · Sz vīr in
ḡtrariū agē Scdm̄ illud Cant · viıı°
fortis est ut mors dilcō Et iterū
aque multe nō pnt extinguē cari
tatem · g° caritas nullo mō pt̄ desicē
ī h̄ite eam ¶ pō peccm̄ est malū qddaz
ronale malū nō agit nisi ī ūtute boni
vt dr̄ dyo° iııj · cū de di · no · Bonū aut
nō ḡtrariatr̄ bono · vt dr̄ in p̄dicñtis et
ita nō pt̄ ipm̄ corrupe cū vnū qdqz
corrupatr̄ a suo ḡtrario · g° caritas
nō pt̄ p peccm̄ corrupi ¶ pō si caritas
a peccō corrupitur aut a peccō existe aut
a nō existe Sz nō a peccō existē q̄ sic
peccm̄ mortale simul esset cū caritate ·
neqz itm̄ a peccō nō existe q̄ nō eē agē
nō pt̄ · g° caritas nullo mō pt̄ amitti
p peccm̄ ¶ pō si caritas p peccm̄ amittitr̄
aut caritas ⁊ peccm̄ sut ī eodem instan
ti ī aīa · aut ī alio ⁊ alio s̄ nō ī eodem
q̄ tunc simul essent · neqz itm̄ ī alio
⁊ alio q̄ oporteret q̄ esset tp̄us mediū
ī quo homo neqz peccm̄ neqz caritatem
h̄ret q̄ est inquemēs nō igitr̄ pt̄ cari
tas p peccm̄ amitti ¶ pō mgr̄ dr̄ · xxxi · di
tiıj · li · q̄ pfcā caritas p peccm̄ amitti nō
pt̄ Sz pfcā caritas et impfcā ꝑ peccm̄ a
mitti nō pt̄ ¶ pō sicut se hz intellcūs
ad cognicōm veri · ita et voluntas ad

amorem boni Sz intellcūs cognoscen
do q̄cūqz vm̄ · cognoscit p̄maz vitatē
g° amando q̄cūqz bonū amat sumaz
bonitatem Sz nuq̄ peccat amans
nisi conuitendo se p amorē ad bonū co
mutabile · g° ī omni peccō homo amat
sumaz bonitatē · cuius amor est cari
tas · nuq̄ igitr̄ caritas p peccm̄ amitti
pt̄ ¶ pō sicut ī gñe cause effiicientis
est agens vniūsale ⁊ p̄mū semper
agit ī ūtute vlis agentis · g° finis
p̄mus semp mouet voluntatē ī vir
tute finis vltimi et comunis qui est
deus et sic idem q̄ p̄us ¶ pō caritas
est signū q̄ aliq̄s sit verus xpi discipu
lus Scdm̄ illud Joh · xiıı · In hoc co
gnoscent oms q̄ mei estis discipuli
si dilectōm hueritis ad inuicē · s̄ non
est xpi verus discipulus qui nō sp̄
est eius discipulus · vnde Aug' ex
ponens illud · Joh · vj · Multi ex disci
pulis eius abierunt retrorsū dicit q̄
illi nō fuint veri xpi discipuli Sz dn̄s
dicit Joh · viıı · Si manseritis ī sermone
meo veri discipuli mei eritis · g° ille q̄
nō p manet ī caritate nuq̄ habuit ca
ritatez ¶ pō omnis motus est scdm̄ exi
genciaz p̄dn̄antis Sz caritas p̄dn̄atr̄
in corde caritatē h̄ntis q̄ totū cor sibi
occupat · g° scdm̄ illud q̄ mandatr̄ deut°
vj · diliges dn̄m deū tuū ex toto corde
tuo · g° omnis motus h̄ntis caritatem
est scdm̄ caritatez · nō g° p peccm̄ amitti
pt̄ ¶ pō diferre diuisificantes gen̄is vl
speī nō pnt queniē eidem scdm̄ num̄r
Sz corruptibile ⁊ incorruptibile diuisi
ficant genus · vt dr̄ · ix · meth Cū igitr̄
caritas vie ⁊ patrie sit eadem nūo vir
q̄ sicut caritas p̄rie corrupi nō pt̄ ita
ne caritas vie ¶ pō si caritas corrupitr̄
aut ~~nō~~ corrupitr̄ ī aliq̄ aut ī nichil
s̄ nō ī aliq̄ q̄ hoc est soli formaꝝ que
educuntr̄ de potencia materie ī nichil aut
corrupi nō pt̄ q̄ deus nuq̄ caritatem
corrupit qui solus pt̄ ex aliquo facere
nichil sicut ipē solus pt̄ facē ex nichilo
aliq̄ equalis em̄ est vtrīqz distancia · g°
vir q̄ caritas corrupi nō possit ¶ pō illd
p q̄ peccm̄ tollitr̄ a peccō corrupi nō pt̄ · Sz
peccm̄ tollitr̄ p ~~peccm̄~~ caritatē Scdm̄ illud
j · pet · iııj · Caritas opit multitudinem
peccōꝝ · g° caritas p peccm̄ amitti nō pt̄
¶ pō sup illud ps̄ · dū appiant sup me
innocentes ut edant carnes meas dr̄
glo · Aug' · Si aufferet donū dator vinat
Sz deus qui est dator caritatis vina nō
pt̄ · g° caritas nō pt̄ auffri p peccm̄ ¶ pō
p caritatē aīa vinitr̄ deo ut sponsa ·

sūt eiusdē speī
g° eciā caritas
imp̄fcā

scdm qddam spūale matrimoniū. Sz
matrimoniū carnale nō pt separi per
dissensum supueniente matrimonio
g° caritas nō pt tolli p pctm quo mens
dissentit ab hiis que sunt dei. ¶ Sed
contra est q dicit Apok. ij°. habeo ad
usus te pauca q caritate tuā pimā
reliquisti. ¶ Itē Greg° d' i omē. i quo
rūdam corda uenit deus z mansionē
nō facit q p compunctom respectū dei
pcipiunt. Sz temptatōnis tpe sic ad
pctanda pctā redeunt. ac si hoc mi
me planxissent. Sz deus nō venit ad
corda fideliū nisi p caritatem. g° ali
quis post hitam caritatē pt eam
amittē p q'nq' pctm. ¶ Itē j. Regū. xvj
dicit de dauid. q dns erat cum eo s3
post modū peccauit mortalr. faciens
do adulteriū z homicidiū. deus aut
est cū homie p caritatē g° post hitam
caritatem aliquis pt eam amittē
peccando mortalr. ¶ Itē caritas est vita
anime. Scdm illud. j. Ioh. iij. Nos scimus
qm translati sumus de morte ad vitam
qm diligimus fres. Sz vita nālis pt amitti
p mortem nalem. g° z vita caritatis
p morte pcti mortalis. ¶ Itē cod'. qd'
magr i xvij. di. pimi li. posuit q cari
tas i nobis sit spūs sancti. nō aut fuit
sua intentio dicē. q ipe actus dilcōnis
nrē sit spūs scūs. Sz quia spūs scūs
monet aiām nrām ad diligendū dm
et pximū. sicut etiā ad actus aliaz vir
tutū infusaz ad actū aut dilcōnis dei et
pximi mouet absqz aliquo hitu medte
vnde eius opinio vā fuit quidē q'ntū
ad hoc q posuit aiām mouei a spū
scō ad diligendū dm et pximū s3 impfe
cta fuit i q'ntū nō posuit i nobis hitū
qd creatum quo pficiētur uoluntas hu
mana ad huiōi dilcōnis actū. Sz n. hiis
hitum i aīa poni ut sup hitum est
pt igit quadruplex considacō de cari
tate hrē pima quidē expte spūs sancti
mouentis aiām ad dilectōm dei et
pximi et q'ntū ad hoc nccē est dicē q
motō spūs sancti semp est efficax scdm
suam intentōm opatur eni omīa spūs
scūs diuidens singulis put vult vt
dr j. Cor. xij. Et ideo spūs scūs pro suo
arbitrio vult dare pseuantē diuine di
lcōnis motū inhns pctm caritatem ex
cludens esse nō pt. dicto aut nō posse
expte u'tutis motiue spūs possit ex
pte u'tibilitatis li. ar. Ista eni sūt bnfi
cia dei quibus certissime libant' q'cūqz
libant'. vt Aug° d' i li. de pdesti. scōz
quibusdam aut spūs scūs psuo arbito

dat quidē ut ad tempus moueant
motu dilcōnis i deum nō aut dat eis
ut i hoc pseuent usqz in finē. Vt pz
p Aug° in li° de cor. z gra. Scda cōsi
deracō est de caritate scdm pprietatem ipsi
caritatis et q'ntū ad hoc nulla hns
caritatē pt peccare q'ntū est ex vi
ipius caritatis. Sicut necqz aliquis
hns aliquā forma ex vi illius forme
pt opari contra formā illam. sicut ca
lidum ex vi calidi nō pt infrigidare
uel frigidū esse. pt tn amittē calorem
et infrigidare. Et scdm hoc loquit'
Aug° i li. de s'mo. dni i mon. exponēs
illud q Mt. vij. dr. Nō pt arbor bona
fructus malos facē. Dicit eni sic pt
fieri ut q fuit nix nō sit. nō aut ut
nix sit calida sicut pt fieri ut qui ma
lus fuit nō sit malus nō tn fieri pt ut
malus bnficiat et eadem rō est de
bono scdm q'cūqz u'tutem q nulla vir
tute aliquis male utit'. Tcia conside
racō est de caritate expte potentias
inq'ntū ei subicit' ut matia forme.
Ubi attendendū est q q'n forma im
plet totam ptēntialitatē matie. nō pt re
manē i matia potentia ad aliā form
vnde illaz formaz i ammissibilr' hz. Sic
pz de matia celesti ... Cū uero forma
est que nō replet totam potencialitatē
matie s3 remanet potentia ad aliam
formaz Et tūc illa forma i ammissibilr'
hetur expte matie uel sbi sicut pz i for
mis elementaliū corpm. caritas aut
implet potencialitatē sui sbi scdm q
sui sbm reducit i actū dilcōnis Et ideo
i patria ~~......~~ sp i actu creatura rōnalis
diligit dm ex toto corde suo. Et nichil
aliud diligit n actualr' referendo cari
tas i ammissibilr'. s3 i statu vie caritas
nō implet totam potencialitatē aīe
que nō semp actualr' mouet' i dm. omīa
i ipm actuali intencōne referēs Et ideo
caritas vie ammissibilr' hetur q'ntum
expte sbi Qrta considacō est de cari te
sicut potencia ad hitum. Ubi cōsidan
dum est q hitus u'tutis inclinat ho
minem ad rēe agendū scdm q p ipm ho
hz rectam estimacōm de fine dcīa ut
dicit' iij. Eth. Qualis vnus q'cūqz est
talis et finis vr ei. Sicut eni gustus indi
cat de sapore scdm q est affcūs aliq
bona uel mala dispone. ita id q est in
conuenienti homi scdm hitualem dispo
sicōm sibi inhērentē bona uel malam
estimat' ab eo ut bonū. q aut ad hoc
discordat estimat' ut malū z repug
nans. vnde z aplūs dicit j. Cor. ij°

quod animalis homo non percipit ea que
sunt spiritus dei. Contingit tamen quandoque quod
ad quod uni alicui secundum intellectum habitus non
videatur, ei secundum aliquid aliud, sicut luxurio
so secundum inclinationem proprii habitus videtur bonum
delectatio carnis, sed secundum rationem delibera
tionis vel auctoritatem scripture videtur ei contrarium.
Et ideo huius habitum luxurie ex hac esti
matione contra habitum quandoque agit contra
inclinationem proprii habitus quod alicui et aliter
videtur secundum aliquem alium modum, puta per passi
onem vel aliquam seductionem. Tunc quod habitu
caritatis in illius agere potius quam in illo
potest habere aliam estimationem de fine et
obiecto caritatis secundum quam inclinationem cari
tatis. Hoc autem erit in patria, ubi ipsa dei
essentia videbitur, que est ipsa essentia
bonitatis. Unde sicut nunc nullus potest ali
quid velle nisi sub ratione boni, nec
bonum sub ratione boni potest non amari, ita
et tunc hoc bonum quod est deus in illius
potius non amare. Et propter hoc nullus vi
dens per essentiam potest contra caritatem agere.
Et inde est quod caritas patrie est inamissi
bilis, sed nunc mens nostra non videt ipsam
essentiam bonitatis divine, sed aliquem effe
ctum eius qui potest videri bonus et non
bonus secundum diversas considerationes. Sic
bonum spirituale aliquibus videtur non bonum in
quantum contrariatur delectationi carnali in tali
concupiscentia. Et ideo caritas vie potest amitti
per peccatum mortale. ¶ Ad primum ergo dicendum quod
verbum illud Iohannis est intelligendum secundum
potestatem spiritus sancti moventis animam,
que indeficienter operatur quod vult. ¶ Ad secundum
dicendum quod Augustinus ibi loquitur de caritate secundum
potestatem ipsius caritatis. Ipsa enim habet suffi
cientiam ut nunquam excidat, sed quod interdum
amittatur est propter vertibilitatem subiecti ut
dictum est. ¶ Ad tertium dicendum quod vera dilectio de
sui ratione habet quod nunquam amittatur. Cum enim
vere diligit homo, hoc in animo suo propo
nit ut nunquam dilectionem dimittat. Sed
quandoque illud propositum mutatur, et sic dilectio
que vera fuit amittitur. Si autem hoc aliquis
habuisset in proposito ut diligendo quandoque de
sisteret, vera dilectio non fuisset. Unde patet quod
caritas inamissibilis est secundum potestatem
propriam amicitie, tamen potest secundum potestatem subiecti esse
vertibilis. ¶ Ad quartum dicendum quod illa scala caritas
Prosperi loquitur de caritate secundum potestatem
ipsius et non secundum potestatem subiecti. ¶ Ad quintum
dicendum quod caritas dum est habet inclinationem ad
magna operandum, et hoc vult et proponit secundum
rationem suam sive virtutis. Sed quandoque ab hoc
deficit propter vertibilitatem subiecti. ¶ Ad sextum
dicendum quod cum in homine sit duplex natura,
scilicet intellectualis que principalior est et sen

sitiva que minor est, ille vere seipsum di
ligit qui se amat ad bonum rationis. Qui
autem se amat ad bonum sensualitatis
contra bonum rationis magis se odit quam amat
proprie loquendo, secundum illud Psalmi: Qui diligit
iniquitatem odit animam suam. Et hoc etiam
Philosophus dicit in ix Ethicorum. Et secundum hunc amor
verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium,
sicut amor dei. ¶ Ad septimum dicendum quod caritas
excludit omnem motum peccati secundum suum pro
positum. Pertinet enim hoc ad rationem caritatis ut
velit non concupiscere nec inordinate se ama
re. Sed quandoque accidit contrarium propter vertibili
tatem et corruptionem nature, secundum illud
Apostoli ad Romanos vii: Non enim quod volo bonum hoc
ago, sed quod odi malum illud facio. ¶ Ad octavum
dicendum quod quamdiu aliquis sequitur motum spiritus
sancti non peccat, sed quando resistit tunc peccat. ¶ Ad
nonum dicendum quod esse caritatis non semper est in operari;
alioquin dormientes caritatem non haberent.
Dicatur autem quod amor dei nunquam est otiosus
secundum caritatis propositum quod adhuc est quod totum
se homo det deo. ¶ Ad decimum dicendum quod amissio ita
se habet ad rem habitam sicut corruptio ad exi
stentem. Unde sicut corruptio incipit a re
existente et terminatur in eius non esse quia est mutatio
de esse in non esse, ita etiam amissio cum sit mu
tatio de habere in non habere incipit in habere et termi
natur ad non habere. Et ideo principium amissio
nis caritatis est quando caritas habetur,
finis autem quando non habetur. ¶ Ad undecimum dicendum quod cari
tas aliquo modo desinit esse in anima secundum illa
quatuor. Forma enim caritatis cum in se sit incor
ruptibile secundum formam sit tamen indispositio
ad hanc formam per contrariam dispositionem
peccati. Similiter etiam cum eius causa caritatis
sit incorruptibilis, tamen influxio huius cause
impeditur per peccatum quod dividit inter nos et deum.
Deficiat etiam ratione ex parte obiecti. Deficit cari
tas in quantum voluntas se avertit a bono
incommutabili. Desinit etiam per contrarium mo
tum ad peccandum, quod licet simpliciter loquendo sit
debilius quam caritas, tamen in casu potest esse fortius,
quando scilicet caritas in actu non operatur et motum
peccati movet in actu aliquo particulari opere.
Sicut etiam Philosophus ostendit in vii Ethicorum quod a pas
sione potest vinci scientia cum sit fortissima
in quantum actu est agens, sed in habitu ligato
per passionem et sic scientia est fortissima in uni
versali, passio autem in particulari operabili. Ita cari
tas est fortissima circa finem ultimum. Et
motum peccati habet fortitudinem in aliquo particu
lari opere. ¶ Ad duodecimum dicendum quod secundum Philosophum bonum
virtutis non contrariatur bono alterius virtutis.
Et hoc intendit Philosophus dicere in Predicamentis et
in ii Ethicorum. Sed in naturis bonum contrariatur
bono. Utrumque enim contrariorum est quoddam
bonum nature. Bonum igitur quod movet appe

titū ad peccandū bono. dūmo q est
obin caritatis inq̄ntū i eo cōstituit
finis sicut nō est possibile esse nisi v
nū finē vltimū sicut i regno i quo nō
pt esse nisi vnus rex ↄtrariat regi q
se regem facit. Scḋm illud Ioh. xix.
Omnis qui se regem facit ↄtradicit Cesari
¶ Ad xii. dicendum q caritas nō expellitur
a pctō sicut ab agente sz sicut a contra
rio. Vnde ipa supueniēcio pcti est expul
sio caritatis. Sicut aduentio lucis est
expulsio tenebrarū. lux eīn expellit te
nebras i tpe suo fieri. Sz motū ad peccan
dū expellit scḋm q perficit i apphensi
one anime ¶ Ad xiii. dicendum q qn̄ homo in
pctm mortale consentit h quedā deli
beratōne rōnis agitur qz sine delibato
consensu nō est pctm mortale. Delibā
tio aūt quedā motus est tpe mensura
tus i cuius temporis vltimo instanti i est
pctm anime. Sz cū illud vltimū instāns
nō est dare primū instans in quo cari
tas insit qz instancia nō se hnt ↄtin. sz
tpus est ↄtinuū. Et ideo in toto tempe pce
denti q terminatur ad vltimū instans ca
ritas i est anime i cuius vltimo instanti
primo i est pctm nō est ergo dare vltimū
instans i quo caritas insit. sz vltimū
tpus vt pz p phm i vi°. phi. ¶ Ad xv.
dicendum q si intelligat de pfca caritate
que est caritas patrie vm est q i amissi
bilis est rōnibz supdictis. Si vo intelli
gat de caritate vie ↄtinuā pfca nō est
vm q sit i amissibilis ex mō inhērentie
tpius ad sbm sz ex solint ex uirtute mo
tōnis spus sci z sic dicunt cōfirmati
quicūqz fuīt ↄfirmati in statu vie ¶ Ad
xvi. dicendum q sicut i cognicōne cuiuslibet
veri cognoscat pma veritas sic pmū
exemplar i ymagine uel vestigio ita
etiā i amore cuiuslibz boni amatur
sūma bonitas. sz talis amor sūme boni
tatis nō sufficit ad rōm caritatis. sz orz
q diligat sūmū bonū put est btitudi
nis obm Et p hoc etiā pz r̄nsio ad xvii.
¶ Ad xviii dicendum q sicut Aug dicit expo
nens illud. Ioh. x. Oues mee vocē meā
audiut. z uocem alioꝝ nō audiut. est
quedā vox xpi quā nullus audit nisi
sit ouis eius p pdestinatōm. h. s. vox q
pseuerāt vsqz in finem hic saluus erit
Et p hunc modū nō intelligitur q qui nō
pmanet in smone xpi nō est vē discipu
lus qz pseuerare ab eo efficiat nō dicitur
pt tamen eius esse discipulus ad tpus
ↄtinuum ad tpalem dilectōm dei z pximi
¶ Ad xix. dicendum q ↄdiu caritas actu dicat
i homine nō mouet motu ↄtrario Sed

sequitur homo motu caritatis Et ideo
sūmū remediū ↄtra pctm est ut homo
redeat ad cor suū ↄtinens i dei dilectōne
Sz qn̄ actu homo scḋm caritatē nō mo
uet. incurritur quiqz motū ↄtrarius pcti
¶ Ad xx. dicendum q corrumpi et generari uel fieri
est pprm eius q h3 esse et h est solū res
subsistens i suo esse actiua aūt z forme
nō subsistentes nō dicunt entia sz heant
esse sz quia eis aliqd est Et ideo fieri et cor
rumpi nō ppe est accidentiū z formaꝝ sz
subiectoꝝ puta cū corpus aliqd fit al
bum. h est albedine fieri sicut corpus
aliqd ee album h est albedine esse et
eadem est racō de corrupcōne Et ideo cor
ruptibile z incorruptibile nō attribuit
ppe accīti sz sbē. Vnde nichil phibet
caritatē vie z patrie esse eandem in nō
ↄtinuus caritas vie sit amissibilis. caritas
aūt patrie sit i amissibilis ¶ Ad xxi. dicendum q
sicut iam dcm est. caritas aūt ppe loqn
do nō corrumpitur. sz subito desinit pti
pare caritate. vnde nō ppe dicitur q cari
tas corrumpat uel in aliqd uel i nichil ¶ Ad
xxii. dicendum q ppter utilibilitatem sbi. q sicut
caritas supueniens pctō destruit ipm
Ita pctm supueniens caritati expellit
ipam. ↄtraria eīn mutuo se expellunt
¶ Ad xxiii. q si domū possz p violenciā
auffrri videtur vnita donator ad quē ptinet
conseruare domū quā dedit. sz ille cui de
dit volūtarie abiciat nō ppter h̄ videtur
donator vniri ad quē nō ptinet cogere
hominē ad uirtutē ¶ Ad xxiiii. q mulier
p matrimoniū amittit ptatem sui cor
pis Sz aīma caritate nō amittit ptatē
liberi arbitrii vñ rō nō prosequitur

Vtrū p vnū actū pcti mortalis ca
Decimo octauo ritas amittat

Queritur. vtrū p vnū actū pcti
mortalis caritas amittat Et videtur
q nō. Dicit eīn Orig i pmo piarchō
Si aliquē sacietas capit aliqñ ex hijs
que i sūmo pfectoqz constitit gradu nō
arbitror q ad subitū quis euacuetur
ac decidat sz paulatim z p ptes eum
decidē nc̄e est. ita ut fieri possit mediū
ut si breuis aliqs lapsus acciderit et cito
resipiscat nō penitus ruere videatur
Sz ille qui caritatē amittit penitus
ruit Scḋm illud Apli. i. ad Cor. xiii.
Si caritatē nō heam nichil sum. ergo ca
ritas nō amittitur p vnū pctm mortale
q quidē subito fit ¶ Pz Rich dicit i lib°
de diligendo dm. q i petro quiqz negauit
xpm nō fuit caritas extincta sz sopita
et tn̄ qui xpm negauit peccauit morta
liter. ergo caritas nō amittitur p vnū pctm

actū pcti mortalis ¶ p̄o leo papa dicit in s̄mone de passione alloquens petrum vidit inq̄t d̄ns nō fidem victam nō di lectionem auersam s̄z constantiā fuisse tba tam · habundauit fletus ubi nō defecit affectus z fons caritatis lauit v̄ba for midinis · g° dilectō caritatis nō desinit i petro p̄pt' actū pcti mortalis ¶ p̄o ca ritas est fortior q̄ virtus acquisita s̄z v̄tus acquisita nō corrumpit' p̄ unū actū pcti sicut n° q̄uat' · d' eni p̄hus ij · eth · q̄ ex eisdem generatur v̄tus et corrumpit' · g° multo minus caritas amitti p̄ actū vnius pcti mortalis ¶ p̄o g̃trariū nō expellit' nisi p̄ suū g̃trariū · habitui aut' caritatis nō opponit' actus pcti s̄z habitus qui nō generatur p̄ vnū actum g° caritas nō amittit' p̄ vnū actū pcti

¶ p̄o sicut fides se h̄z ad multa credenda ita caritas ad multa diligenda ex ca ritate s̄z qui credit g̃tra vnū articlm nō p̄pt' hoc amittit fidem de aliis arti culis · g° qui peccat g̃tra vnū diligi bile ex caritate nō p̄pt' hoc amittit ca ritatem circa alia diligibilia z sic caritas nō amittit' p̄ unū pctm̄ mortale ¶ Sed g̃tra est q̄ dicit' · i · ioh · iij° · qui habuit s̄bam huius mundi et viderit fr̄em suum necessitatem habentem et clauserit visce ra sua ab eo quō caritas dei manet in illo et sic vi' q̄ p̄ pctm̄ obmissionis aliq's caritatē amittat · s̄z pctm̄ transgressio nis nō est minus q̄ pctm̄ obmissionis g° p̄ vtrumq; pctm̄ caritas tollit' ¶ Ro d' · q̄ absq; omi dubio p̄ quemlibz actū pcti mortalis habitus caritatis s̄b trahit' · nō eni dicit' pctm̄ mortale nisi q̄ p̄ ip̄m homo spiritualit' morit' q̄ esse nō pt' p̄nte caritate que ē aīe vita · similit' etiā p̄ pctm̄ mortale fit homo dignus morte etna · Ro m̄ i° rom · vj° · Stipendia pcti mors · Et ratio q̄ h̄z aut' caritatē h̄z meritū vite etne · d̄ns eni dilectorī suo p̄mittit manife stacōm sui ip̄ius in quo vita etna consi stit · vnde necē est dicē q̄ p̄ quemlibz actū pcti mortalis homo caritatem amittit · manifestū est eni q̄ tn̄ in quo libet actu mortali sit auersio ab incommu tabili bono cui caritas vnit · quibus actus pcti mortalis opponit' · s̄z q̄ actu nō directē g̃trariat' habitui s̄z actui possz aliq̄ui videri q̄ p̄ actū pcti mortalis im pediret' quidē oppositus caritatis actus ita tamē q̄ nō tolleretur habitus sicut g̃tingit in habitibus acquisitis · nō eni aliquis amittit habitum gramatice si ge gramaticam agat · s̄z de habitu caritatis est alit' · habitus eni caritatis nō h̄z cau sam ex s̄bō · s̄z totalit' dependet a causa ex trinseca · caritas eni diffundit' in cordi bus nr̄is p̄ sp̄m scm̄ qui datus est no bis · vt d' ad rom · v · nō aut' sic d's causat caritatem in aīa ut sit causa eius solum q̄ntū ad fieri z nō q̄ntū ad conseruacōm ip̄ius sicut edificator est causa domus solū q̄ntū ad fieri · vnde eo subtracto adhuc remanet domus · s̄z deus est causa caritatis z g̃re in aīa z q̄ntū ad fieri z q̄ntū ad conseruacōm · sic sol est causa luminis in aere · z ideo sicut sta tim cessaret lumē ab aere · si poneretur aliq̄ obstaculū ita eciā statim cessat habitus caritatis in aīa · q̄n aīa se auertit a deo p̄ pctm̄ · Et hoc est q̄ aug' dicit vnr sup' gen' ad litam · nō ita d's opat' hominē iustū · i · iustificando eū ut si ab scesserit maneat in absente q̄ fecit · s̄z potius sicut aer p̄nte lumine nūc factus est lucidus · s̄z sic fit homo deo sibi p̄nte illuminat' · absente aut' g̃tinuo tenebrat'

¶ Ad p'mū g° d' · q̄ v̄bū illud aug' sic posset intelligi q̄ homo qui est ista cupsitō nō subito p̄cedit in actū pcti mor talis s̄z p̄ aliquā negligēciam p̄cedentem s̄z q̄ ip̄e subdit · Si aliquis breuius la psus acciderit videt' melius dicendum q̄ ip̄e intelligit eū perimere euacuari · et decedē qui sic decedit ut ex malicia peccet · q̄ nō statim a principio contingit · Causa eciā ut p̄hus d' in v · eth · nō ē facile iusto ut opus iniusti operetur · sta tim sicut iniustus facit · s · ex electione amittit g° caritatē p̄ vnū actum pcti mortalis · s̄z ad hoc aliqui reliquie de precedenti p̄fessiōne remanent dū nō dum adhuc ex malicia caritati renitit' ¶ Ad s̄cdm d' · q̄ caritas amittit' dupli' · vno mō directe · alio mō indirectē · directe quidē p̄ actualem dei contemptū · sicut accidit in illis qui dicunt deo recede a nobis sciām viarū tuarū nolumus · sic dicit' iob xxi · alio mō indirectē nō cogi tans de deo p̄pt' aliq̄ passionē timoris vl' concupiscē consentit in aliq̄ q̄ est g̃tra dei p̄ceptū et sic p̄ hoc caritatē amittit · Intendit g° · Ambr' dicē · q̄ caritas nō fuit extincta in petro p̄ modū p'mi · s̄z amiserit eam p̄ modū s̄cdi · Eth' · nō p̄iat sopore et similit' s̄t intelligenda v̄ba leonis p̄pe q̄ p̄z ex eo q̄ subiungit nō tardatū est remediū absolucōnis ubi nō fuit iudiciū voluntatis · magis eni negacō petri fuit extorta ex timore q̄ ip̄e negauerat ex iudicio deliberate vo luntatis · vnde p̄z solucō ad t'ciū ¶ Ad

iv. dicendum quod virtus acquisita habet causam in se et non totaliter est ab extrinseco sicut caritas. Et ideo non est similis ratio. Ad v. dicendum quod in contrariis mediatis potest expelli unum contrarium sine hoc quod alterum adveniat; habitus autem virtutis et vitii sunt contraria mediata. Unde philosophus dicit in Praedicamentis quod inter bonum et malum est medium quod neque est bonum neque malum. Unde non oportet quod ex hoc probetur quod habitus fidei non manet in patria solum tunc amittat homo habitum unius virtutis quando acquiratur habitus contrarii vitii. Ad vi. dicendum quod habitus respiciat per se formalem rationem obiecti magis quam ipsum obiectum materiale. Et ideo si formalis ratio obiecti tollatur, species habitus non manet. Formalis autem ratio obiecti in fide est veritas prima per doctrinam ecclesiae manifestata, sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis. Et ideo si aliquis memoriter teneat conclusiones geometriae non habet geometriae scientiam, sed propter media geometrica eis non assentiat sed habebit conclusiones illas tamquam opinatas. Ita qui tenet ea quae sunt fidei non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrinae non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam catholicam alicui assentit omnibus assentit quae doctrina catholica habet, alioquin magis credit sibi quam catholicae doctrinae. Ex quo patet quod qui deficit in uno articulo pertinaciter non habet fidem de aliis articulis, illam dico fidem quae est habitus infusus, sed tenet ea quae sunt fidei quasi opinata.

de correptione fraterna utrum sit in praecepto

Questio est de correptione fraterna. Et primo quaeritur utrum sit in praecepto. Et videtur quod non. Praecepta enim divina non sunt sibi contraria. Sed invenitur praeceptum divinum de non arguendo peccatore; dicitur enim Prov. ix. Noli arguere derisorem ne oderit te. Ergo correptio fraterna non cadit sub praecepto. Sed dicebat quod ibi prohibetur redargutio derisoris qui correptionem contempnit et sic [illegible] etiam deterior efficitur. Sed contra peccatum est infirmitas animae secundum illud Ps.: Miserere mei domine quoniam infirmus sum. Sed ille qui imponit curam infirmi [illegible] etiam propter eius contradictionem et contemptum non debet praetermittere quia tunc est maius periculum quando medicinam contempnit. Unde medicus furiosum satagit curare. Ergo multo magis si homo tenetur curare fratrem delinquentem corrigendo quantumcumque contempnet non esset correctio praetermittenda. Praeterea praeceptum divinum non est praetermittendum propter alicuius contemptum; caritas enim vitae non est dimittenda propter scandalum, ut per Rom. iii patet. Si ergo correptio fraterna caderet sub praecepto non esset praetermittenda propter contemptum alicuius. Praeterea non sunt facienda mala ut veniant bona, ut patet per apostolum Rom. iii. Ergo pari ratione non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Si ergo correptio fraterna est bonum sub praecepto cadens non esset praetermittenda propter malum scandali vel contemptus eius qui corrigitur. Praeterea in nostris operibus quantum possumus debemus deum imitari secundum illud Ephes. v. Estote imitatores dei sicut filii karissimi. Sed deus non praetermittit bonum infusionem animae rationalis quamvis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati. Ergo similiter homo non debet praetermittere bonum correctionis quamvis sequatur inde contemptus vel deterioratio eius si caderet sub praecepto. Praeterea dominus dicit Ezech. iii. Si annuntiaveris impio et ille non fuerit conversus ab impietate sua, ipse quidem in iniquitate morietur, tu autem animam tuam liberasti. Ergo non est praetermittenda correctio etiam si ille qui corripiendus est praevideatur non emendari. Praeterea utilior est correptio delinquentis quam eius punitio. Sed iudex non dimittit punire delinquentem propter hoc quod ex poena non emendatur. Ergo etiam si correptio fraterna cadet sub praecepto non debet aliquis praetermittere correctionem propter contemptum vel scandalum eius qui corrigitur. Non ergo videtur quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Praeterea praeceptum divinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile quia stultorum infinitus est numerus, ut dicitur Eccl. i. Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto. Sed dicebat quod non tenetur homo ex praecepto nisi corrigere illos qui sibi occurrunt corrigendi. Sed contra: si correptio fraterna est in praecepto sequitur quod ex tali praecepto homo constituatur debitor fratris ut eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale non debet expectare quod sibi occurrat, sed debet eum quaerere ut ei reddat quod debet. Ergo multo magis si correptio fraterna esset in praecepto debet homo quaerere eum quem corrigat et non expectare ut ei occurrat. Praeterea si correptio fraterna est in praecepto, ergo obmissio correctionis indebita esset peccatum mortale. Hoc autem est falsum, cum talis negligentia etiam sanctis viris interdum inveniatur. Dicit enim Augustinus in i. de civitate dei: Non solum inferiores verum etiam qui superiorem vitae gradum tenent ab aliorum reprehensione se abstinent propter quaedam cupiditatis vincula, non propter officia caritatis. Non itaque mihi videtur quod parva esset causa quare cum malis fla-

gellant et bonum. Non ergo correptio fraterna
est in precepto. ¶ Preterea aliquis preceptum trans-
grediens mortaliter peccat, licet non imme-
diate contra caritatem faciat. Sicut Bernardus
dicit quod in Petro negante Christum non fuit
caritas extincta. Si igitur correptio fraterna
esset in precepto, pretermittens correptionem
mortaliter peccaret, etiam si non ex contemp-
tu hoc faceret, quasi immediate contra preceptum
agens. ¶ Preterea omnia precepta legis divine
ad precepta decalogi reducuntur. Sed correc-
tio fraterna non cadit sub aliquo precepto de-
calogi, ut patet discurrenti per singula. Ergo
correctio fraterna non cadit sub precepto. ¶ Preterea
ea que ca[illegible]dunt sub preceptis divinis sunt
efficacia ad finem consequendum. Sed amoni-
tio fraterna non est aliquid sufficiens ad
emendationem. Sed sermo amonitorius non
est efficax ad hoc, ut philosophus dicit x°
Ethicorum. Et Ecclesiastes vii dicitur: Considera opera dei quod
nemo possit corrigere quem ille despexerit.
Ergo fraterna amonitio non est in precepto. ¶ Preterea
nemo debet se intromittere de illis qui
non sunt sui arbitrii. Sed si peccavit homo
in deum non est meum arbitrium, ut Rabanus dicit super
Matheum. Ergo in talibus non debet homo se intro-
mittere. Et ita corripere fratrem non cadit ge-
neraliter sub precepto. ¶ Preterea nullus excusatur
ab observantia precepti propter peccatum. Sed homo
peccator non debet alium corrigere. Dicit enim Ysido-
rus de summo bono quod non debet vitia alio-
rum corrigere qui est vitiis subiectus. Ergo
amonitio fraterna non cadit sub precepto. ¶ Preterea
nullus acquirit sibi dampnationem ex ob-
servantia divini precepti. Sed quidam acqui-
runt sibi dampnationem alios corrigen-
do. Secundum illud Romanorum ii: In quo alios
iudicas te ipsum condempnas. Ergo correctio
fraterna non est in precepto. ¶ Preterea nullus debet
usurpare quod non est sui officii. Secundum illud
ii ad Corinthios x: Nos autem non in immensum gloria-
mur, sed secundum ~~mensuram regule~~ regulam men-
sure qua mensus est nobis deus. Sed
corripere delinquentes videtur esse superioris
officium, quia et in corpore humano superiora
~~mensura~~ membra movent inferiora. Et
in omnibus superiora corpora inferiora. Ergo alii
qui non sunt prelati non tenentur ad correc-
tionem fraternam. ¶ Preterea illud quod debemus impendere
proximis ex debito caritatis omnibus est
impendendum. Sed correctio non est omnibus
impendenda. Dicit enim ii ad Thimotheum iii: Se-
niorem ne increpaveris, ubi dicit glossa
ne indigne ferens se a minori corripi exasperetur.
Unde et Dionysius Demophilum monachum re-
prehendit quod sacerdotem correxit. Non ergo cor-
rectio fraterna cadit sub debito caritatis.
¶ Preterea precepta divina ordinantur ad caritatem
et pacem. Secundum illud i ad Thimotheum i: Finis
precepti est caritas. Sed per correctionem fraternam
frequenter perturbatur caritas et pax. Secundum illud
Terentii: Veritas odium parit. Ergo correctio
fraterna non est in precepto. ¶ Sed contra est
quod Augustinus dicit de verbis domini: Si neglexeris
corrigere, peior eo factus es qui peccavit.
Sed ille qui peccavit facit contra preceptum.
Ergo ille qui negligit corrigere facit contra
preceptum. Ita correctio fraterna cadit sub
precepto. ¶ Preterea super illud Matthei xviii: Corripe
illum inter te et ipsum solum, dicit glossa: Peius
peccat qui videns fratrem suum peccare
tacet, sicut si peccanti non indulget. Sed
ille qui peccanti non indulget facit contra
preceptum. ¶ Preterea in impletione precepti cari-
tatis debemus deo conformari. Secundum illud
Ephesios v: Estote imitatores dei sicut filii
karissimi. Sed sicut dicitur Proverbiorum iii: Quos diligit
dominus corripit. Ergo cum nos teneamur ex pre-
cepto deum diligere, videtur quod ex precepto debemus
fratres corrigere. ¶ Preterea Ecclesiastici xvii dicitur quod uni-
cuique mandavit deus de proximo suo. Ergo
sub precepto cadit ut homo curam apponat
ad salutem proximi corrigendo ipsum. ¶ Respon-
deo dicendum quod correctio fraterna cadit in precepto. Cuius
ratio est quia ex precepto tenemur ad dilectionem
proximi. Dilectio autem in se includit ut ve-
lit ei bonum quem diligit. Hoc est enim amare
aliquem velle ei bonum, ut dicit philosophus in ii°
Rethoricorum. Et contrarie malo sed totum boni, ut dicitur
in v Ethicorum. Unde est quod ad totum dilectionis per-
tinet ut etiam velimus mala dilectis nostris
non inesse. Voluntas autem efficax non est nec
vera si opere non completur. Unde etiam ad
totum dilectionis pertinet ut adiuvemus et
bona operemur et mala eorum impediamus,
ut dicitur in ix Ethicorum. Et i Iohannis iii dicitur: Non diliga-
mus verbo neque lingua sed opere et veritate.
Triplex autem est hominis bonum et triplex
malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum
hominis in exterioribus rebus consistens quod
est minimum bonum. Et in hoc bono tenetur
homini sub[illegible]venire per elimo-
sine corporalis largitionem. Dicitur enim i Iohannis iii: Qui
habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem
suum necessitatem [illegible] habere et clauserit viscera
sua ab eo quomodo [illegible] caritas dei manet in
illo. Et pari ratione tenetur homo proximo
auxilium ferre contra dampna temporalium rerum,
ut precipitur Deuteronomii xxii: Non videbis bo-
vem et ovem fratris tui errantem et preteri-
bis sed reduces fratri tuo. Aliud bonum hominis
est bonum corporis in quo etiam homo debet
homini auxiliari et contra contrarium malum
auxilium ferre. Dicitur enim Proverbiorum xxiiii: Erue eos
qui ducuntur ad mortem et qui trahuntur ad
interitum liberare ne cesses. Tertium autem

Bonum hominis est bonum virtutis quia est
bonum anime cui contrariatur malum peccati. Ad
hoc autem bonum conquirendum vel malum vitandum
tanto magis tenetur homo ex caritate
primo auxilium ferre quanto magis per-
tinet ad eum quem aliquis ex caritate
diligit. Unde et philosophus dicit in ix. Ethicorum. Et tan-
to magis debet homo ferre auxilium amico
ad vitandum peccata quam ad vitandum dampna
pecunie quanto virtus affinior amicicie. Et
ideo tenetur homo ex precepto dilectionis
ut primo auxilium ferat ad virtutem con-
sequendam dando ei consilium et auxilium
ad bene agendum. Secundum illud Ysaie xxxv.
Confortate manus dissolutas et genua
debilia roborate. dicite pusillanimes
et confortamini et nolite timere. Et propter hoc
eciam ex precepto dilectionis tenetur homo
fratrem in peccato existentem aptato retrahere corri-
gendo. Secundum illud i. ad Thess. ult. Cor-
ripite inquietos. Consolamini pusillani-
mes. Et hinc quod dominus ait Matthei xviii. mandavit
Si peccaverit in te frater tuus corripe eum.
Sic ergo correctio fraterna cadit sub precepto
Sed notandum est quod precepta affirmativa
precipiunt actus virtutum. precepta autem
negativa prohibent actus viciorum. Illud
autem quod est secundum se viciosum et peccatum qua-
litercumque fiat est malum quia contingit ex sin-
gularibus defectibus. ut Dyonisius dicit iv. ca. de
di. no. Et ideo quod prohibetur precepto negativo
nullo tempore nec aliquo modo faciendum
est. Precepto autem affirmativo precipitur actus
virtutis. Ad cuius rectitudinem multe circumstancie
concurrunt quia bonum consurgit ex una et tota
causa. Sicut Dyonisius dicit iv. ca. de di. no. Unde
illud quod cadit sub precepto affirmativo
non est preceptum pro semper omni tempore et quolibet
modo observandum. Sed servatis debitis con-
dicionibus et personarum et locorum et temporum et ceterarum
sicut honor parentibus non est exhibendus
quolibet tempore et loco aut quolibet modo. Sed
servatis debitis circumstanciis ~~secundum quod est
actus virtutis~~. ita eciam et correctio fraterna
sub precepto cadit secundum debitas circumstan-
cias secundum quod est actus virtutis. Has autem
circumstancias determinare sermone non est pos-
sibile eo quod earum iudicium in singularibus
consistit et pertinet ad prudenciam vel
ex peritia et tempore acquisitam. vel magis
infusam. Secundum illud i. Joh. ii. Unctio
docebit nos de omnibus. ¶ Ad primum ergo dicendum
quod inter alias circumstancias que requiruntur
ad actum virtutis ista videtur esse precipua. ut actus
sit proporcionatus fini quem virtus intendit. Ca-
ritas autem intendit in corrigendo delin-
quentem emendacionem ipsius. Unde actus non
esset viciosus. Si homo sic corrigeretur
quod inde efficeretur deterior. Et ideo sapiens dicit
Noli arguere derisorem ne oderit te. Unde
ut Glosa dicit. Ne tibi derisor cum arguitur
contumelias inferat. Sed hoc potius provi-
dendum ne tractus ad odium inde fiat pe-
ior. ¶ Ad secundum dicendum quod duplex est correpcio
delinquentis. una quidem per simplicem
admonicionem et hec est fraterna correctio
et non habet locum nisi in illis de quibus presu-
mitur quod propria voluntate admonicioni consen-
ciant. Alia vero correctio est habens vim co-
activam per inflictionem penarum ut philosophus dicit
ix. Ethicorum. Et talis correctio pertinet ad prela-
tos qui eciam contemptores a periculo peccati
studere debent ut liberent sicut medicus
furiosum studet sanare ligando et vinculando eum.
¶ Ad tercium dicendum quod preceptum divinum non est pre-
mittendum propter scandalum aliquibus. Sed ipsa
correctio non cadit sub precepto divino nisi
secundum quod est emendativa fratris ad quod requiritur
ut sit sine scandalo eius racione iam dicta.
¶ Ad iv. dicendum quod sicut iam dictum est. mala
sunt omnibus modis vitanda. ideo nullo modo
mala sunt facienda ad hoc quod aliqua bona
proveniant. Sed bona non sunt omnibus modis
facienda et ideo nichilominus sunt aliqua bona
intermittenda. ut aliqua magis mala
vitentur. et tamen correpcio proximi non est simpliciter
bonum nisi adhibitis debitis circumstanciis
ut dictum est. ¶ Ad quintum dicendum quod naturalia presup-
ponuntur moralibus. et ideo infusio anime
que est quoddam bonum nature non debuit
pretermitti adeo ad evitandum infectionem
culpe sicut nec homo debet se privare su-
stentamento vite ut vitet peccatum. Sed aliquod
bonum morale debet interdum obmitti ad vitan-
dum aliquod gravius malum morale. ¶ Ad vi.
dicendum quod sicut Augustinus dicit in libro de civitate dei
longe graviorem habent curam ecclesiarum
prepositi igitur in ecclesiis constituti sunt ut
non parcant ab increpando peccata quia ad eos
pertinet non solum caritativa dilectionis
correctio sed etiam coactiva. et ad tales ibi
loquitur dominus per prophetam. Unde pariter ante pre-
mittit. Fili hominis speculatorem dedi te
domui Israel. ¶ Ad vii. dicendum quod iudex in puni-
endo intendit principaliter bonum commune quod
provenit multitudini ex punicione unius
eciam si ille non emendatur. Secundum illud
Prov. xix. Pestilente flagellato stultus
sapiencior erit. Sed fine dilectionis finis est
emendacio eius qui corripitur. Unde non
est simile. ¶ Ad viii. dicendum quod sicut dictum est
correctio fraterna cadit sub precepto servatis
debitis circumstanciis personarum locorum et
temporum. sicut eciam et corporalis elemosina. Bene-
ficia autem spiritualia seu corporalia sunt
proximis impendenda ordine quodam

vt· s· primo impendantur his qui magis nobis quasi· ac si in sortem eis eueniret prudenter Augustinus in Enchi.° deinde prouidendum est aliis remotioribus secundum quod opportunitas occurrit et sic patet quod preceptum de correptione fraterna non obligat ad impossibile· sicut nec preceptum de elemosinis corporalibus dandis ¶ Ad ix· dicendum quod sicut Augustinus dicit in li.° de verbis domini amonet nos dominus noster non negligere inuicem peccata nostra non querendo quod reprehendas· sed videndo quod corrigas· Unde ex precepto correctionis fraterne non tenemur inquirere peccata aliorum ut possimus ea corrigere alioquin efficeremur exploratores vite aliorum contra illud quod dicitur prover. xxiiii.° Ne queras impietatem in domo iusti et non vastes requiem eius· nec est simile de elemosina corporali quia hic est quasi determinatum quod debetur certe persone et certo tempore quod non accidit circa correctionem fraternam ut dictum est ¶ Ad x· dicendum quod aliquis potest obmittere correctionem fraternam tripliciter· Uno quidem modo absque omni peccato· quia ut Augustinus dicit in primo de ci· dei· si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit· quia oportunius tempus inquiritur vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur· vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos et premant atque auertant a fide non videtur esse cupiditatis occasio sed consilium caritatis Alio modo fit cum delectatur lingua blandiens et humanis affatibus et formidatur vulgi iudicium et carnis excruciatio vel peremptio· que quidem si sic dicatur in animo ut preponatur caritati fraterne est peccatum mortale Tercio modo potest esse cum peccato veniali puta cum ista mouent animum· non quidem preponant proximi caritati· sed ut negligentes reddant ad considerandas circumstancias et oportunitates in quibus corrigere tenentur ¶ Ad xi· dicendum quod quicunque mortaliter peccat in modo contra caritatem peccat quia facit id quod est contrarium caritati· tamen proprie loquendo non semper dicitur contra caritatem peccare sed solum tunc quando intendit contra caritatem agere vel contingit his qui ex malicia peccant ¶ Ad xii· dicendum quod ad preceptum de honore parentum reducuntur precepta de beneficiis impendendis quibuscunque personis ponitur aut expresse de honore parentum quia hoc cadit statim in racione cuiuslibet non autem sic est de aliis beneficiis ¶ Ad xiii· dicendum quod primo admonitorum non est sufficiens Secundum philosophum quantum ad eos qui sunt duri et similiter etiam circa hos sunt qui ex admonitione fiunt deteriores quos compescendi per correctionem actiuam prelatorum que etiam correctio non sufficit sine diuino auxilio ¶ Ad xiiii· dicendum quod peccata in deum non sunt in nostro arbitrio ad remittendum sunt autem in nostro arbitrio ad arguendum ¶ Ad xv· dicendum quod homo propter peccatum suum non absoluitur a debito correctionis sed redditur indignius ad aliud corrigendum qui seipsum non corrigit nec tamen est perplexus quia debet peccatum dimittere et sic corrigere secundum illud Mt. vii· Eice primum trabem de oculo tuo et tunc videbis eicere festucam de oculo fratris tui ¶ Ad xvi· dicendum quod semper ille qui corripit alium in peccato existens quodammodo condempnat seipsum id est condempnationem suam promulgat non tamen semper sibi dampnationem accumulat puta cum est in peccato minori et arguit de maiori· vel cum est in occulto et arguit de publico· et etiam cum est in publico et se similiter arguit non contempnendo sed se sibi reprehendendo· Dicit enim Gregorius in v· moralium cum homo debeat diligere proximum sicut seipsum· ita tenetur aliena peccata corrigere et contra ea irasci sicut sua· Si vero cum superbia arguat quia sua peccata non recognoscens tunc sibi dampnationem acquirit· Unde dicitur Mt. vii· Quid vides festucam in oculo fratris tui et trabem in oculo tuo non vides Similiter etiam quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati· sic enim correctio non erit actus virtuosus ¶ Ad xvii· dicendum quod correctio coactiua est officium superiorum sed correctio caritatiua est officium omnium ¶ Ad xviii· dicendum quod cum superiores sint proximi eos corrigere debemus sed humiliter et reuerenter non proterue ne exasperentur Et ideo ibidem dicit Apostolus Seniorem obsecra ut patrem et propter hoc reprehenditur Demophilus monachus qui sacerdotem peccantem iniuriosis verbis et factis correxit eum verberans et de ecclesia eiciens· ¶ Ad xix· dicendum quod si correctio secundum debitas circumstancias fiat non sequetur inde turbacio sed potius pacis stabilimentum remotis discordiarum causis

Utrum ordo correctionis fraterne sit in precepto

Secundo queritur vtrum ordo correctionis fraterne sit in precepto· quod non videtur· primo Mt· xviii· Et videtur quod non dicitur ad Thimotheum v· Peccantem coram omnibus argue· sed Mt· xviii· dicitur Argue eum inter te et ipsum solum quod est secreto admonere Cum igitur dominus apostolus non contrarietur precepto Christi videtur quod non cadit sub precepto ut fiat sic prius secreto admonendum et postea publice denunciandum

ecclesie Sed dicebat quod verbum apostoli intel-
ligitur de peccatis manifestis que publice
sunt arguendi. verbum autem domini de peccatis
occultis Sed contra peccata occulta nullus
debet publicare sicut enim esset magis
proditor criminis quam correptor fratris Sed dominus
mandat Mt. xviii. quod si frater monentem
in secreto non audiat adducat unum vel
duos testes et tandem dicat ecclesie quod
est peccatum publicare. ergo videtur quod preceptum domini
non sit intelligendum in peccatis occultis ¶ Preterea
sicut Augustinus dicit. viii. de trinitate. omnes regule
veritatis derivantur a lege veritatis eterne.
Sed lex veritatis eterne hoc habet quod deus non
solum publicat hominem de peccato occul-
to. sed etiam punit in totum nulla secreta
monitione precedente. ergo videtur quod etiam homo
qui divine veritatis debet imitator existere
possit publice aliquem denunciare se-
creta monitione non precedente ¶ Preterea sicut
Augustinus dicit in libro contra mendacium ex gestis
sanctorum intelligi potest qualiter sint precepta sacre
scripture intelligenda Sed in gestis sanctorum
invenitur quod facta est aliqua publica denun-
ciatio peccati occulti nulla secreta monitione
precedente. ut legitur Act. v. quod Petrus Ananiam
et Saphiram occulte defraudantem
de precio agri publice denunciavit nulla
secreta amonitione premissa. ergo non obli-
gamur ex precepto Christi ut secreta amonitio
precedat publicam denunciationem ¶ Preterea
omnis Christi actio nostra est instructio. Ipse
enim dicit Ioh. xiii. Exemplum dedi vobis ut
quemadmodum ego feci ita et vos faciatis
Sed Christus non legitur amonuisse Iudam se-
creto antequam eum denunciaret. ergo videtur quod etiam
nos possumus publice denunciare peccatum
fratris antequam eum publice amoneamus
¶ Preterea sicut denunciatio fit in publico
ita etiam accusatio Sed aliquis potest ad accu-
sationem procedere nulla amonitione secreta
prius facta quia ad accusationem peragit
sola inscriptio ut decretalis dicit. ergo
videtur quod etiam denunciare publice possit
aliquis nulla monitione secreta precedente
¶ Preterea illud quod in communi casu pretermittere licet nullo
modo cadit sub precepto Sed in quolibet casu
videtur quod liceat pretermittere amonitionem secretam
quia in quolibet peccato potest aliquis intende-
re commune bonum iusticie et sic ad accusationem
procedere amonitione secreta non premissa
ergo videtur quod secreta amonitio non debeat
premitti ex necessitate precepti ¶ Preterea non videtur esse
probabile quod ea que sunt in communi consuetu-
dine religiosorum sint contra precepta Christi
Sed in religionibus est hoc consuetudo quod in
capitulis aliqui proclamantur de aliquibus
peccatis nulla secreta monitione premissa.
non. ergo videtur quod sit de necessitate precepti secre-
tam amonitionem premittere publice de-
nunciationi ¶ Preterea Augustinus dicit in iiii de
doctrina christiana quod sicut eadem rotun-
ditas est in magno disco et parvo. ita
eadem est iusticie ratio in magnis rebus
et parvis Si igitur in parvis peccatis non
perexigitur secreta amonitio publice
denunciationi ut dicebatur videtur quod nec etiam
in magnis ¶ Preterea si secreta amonitio debet
precedere publicam denunciationem sed quandoque
talis mora est in tantum periculosa quod post-
modum non potest sufficiens remedium adhi-
beri. puta si aliquis tractavit de prodi-
tione civitatis vel hostibus. vel si sit hereti-
cus in grege seducens homines a fide. non
videtur quod debeat precedere secreta amonitio
¶ Preterea triplex est agens scilicet naturale artificiale
et agens per gratiam sive per caritatem. scilicet
caritative corripiens fratrem Sed agens
naturale unumquodque facit quanto melius potest
Et similiter agens artificiale. ergo etiam
corripiens fratrem ex caritate debet hoc
facere quanto melius potest Sed melius est quod
hoc faciat publice. sic enim magis prodit
multitudini. bonum autem multorum est me-
lius quam bonum unius. ergo videtur quod melius sit
quod statim publice frater arguatur nulla
secreta amonitione precedente ¶ Preterea ita se
habet peccator in ecclesia. sicut membrum putridum
in corpore naturali Sed non refert qualiter medicus
membrum putridum abscindat ut vitetur
totius corporis corruptio. ergo videtur quod non
refert qualiter peccans corripiatur
sive publice sive secreto ¶ Preterea subditi
tenentur obedire suis prelatis Sed quandoque
prelati preceperunt ut eis dicatur
a subditis quicquid de aliquibus peccatis sciunt
ergo etiam si peccata sint occulta tenentur
etiam subditi revelare nulla monitione
secreta premissa ¶ Preterea Mt. xviii. super illud
Si peccaverit in te frater tuus dicit glossa
quod frater arguendus est ex zelo iusticie
Sed iusticie debetur publica correptio
dicit enim philosophus in v. Ethicorum quod iusticia est
virtus preclarissima magis quam lucifer et
vesperus. ergo correctio fraterna non debet
fieri in publico sed in secreto ¶ Preterea ad
iusticiam pertinet tribuere pro meritis Sed ille
qui peccavit ex hoc ipso factus est inglo-
rius apud deum. ergo videtur quod sicut meruit
sit auferenda ei fama coram hominibus
per publicam correctionem ¶ Preterea nullum preceptum
divinum contrariatur consilio vel precepto Sed
dominus dicit Luce vi. Qui aufert que tua
sunt non repetas quod necesse est. vel sit vel
per consilium vel preceptum. ergo videtur quod amo-
nitio fieri non possit sine repetitione suorum

precipue in casu in quo aliquis asportavit alicuius sua. Item quod non sit in precepto secreta admonitio videtur, quia omni tempore et omnimodo licet reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in libro mo. de li. ar. quod cum corripiuntur inquieti redditur eis bonum pro malo. Ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice cum admonitione. Item leges feruntur ad ea que sepe fiunt, non ad ea que raro accidunt. Sed raro contingit quod aliquis propter hoc quod ei fama aufferatur peior efficiatur; plures autem propter detectionem peccatorum homines corriguntur. Ergo videtur quod non sit preceptum legis divine de hoc quod aliquis prius secreto admoneatur quam publice denuncietur. Item in ordine fraterne correctionis continetur quod peccatum non denuncietur ecclesie sive prelato nisi qui fratrem arguentem audire noluit. Sed si unus peccatum aliquod committat alio sciente et correctionem permittat, ut si ex hoc fratrem arguentem audisse, tamen videtur nichilominus peccatum eius esse denunciandum prelato ne pereat iustitie disciplina. Ergo videtur quod ordo correctionis fraterne quem dominus ponit non cadat sub precepto. Item Glossa super illud Matthei xviii: Si peccaverit in te frater tuus, dicit: Si autem in deum peccaverit, non est nostri arbitrii. Ergo videtur quod iste correctionis modus non se extendat ad omnia peccata. Item dominus dicit: Si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Sed non propter hoc aliquis fratrem suum est lucratus si solum audiat arguentem a peccato resistens post graviora peccata commissa. Sed multa alia requiruntur ad hoc quod ad salutem perveniat, quod est fratrem esse lucratum. Ergo videtur quod iste ordo correctionis divine fraterne non se extendat ad peccata gravia. Item Ecclesiastici xix dicitur: Audisti verbum adversus proximum tuum, commoriatur in te, sciens quoniam non te dirumpet. Non ergo oportet ut eum ad alios deferamus sicut peccatum deprehendimus. Item minus est agendum cum fratrem in aliis peccatis quam in peccato heretice pravitatis. Sed de heretica pravitate debet aliquis admoneri bis aut ter, secundum illud Tit. iii: Hereticum hominem post primam et secundam correctionem devita. Ergo videtur quod non sufficiat semel corripere, sicut ex verbis domini videtur, et iterum ante denunciationem. Item iste ordo correctionis secundum Augustinum in libro de verbis domini attenditur in peccatis occultis. Sed in talibus non videtur aliquis posse probari per testes. Ergo inconveniens continetur in hoc correctionis ordine quod testes adhibeantur. Item homo debet diligere proximum suum sicut se ipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere. Ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris. Item Augustinus dicit in regula quod prius preposito debet

ostendi quam testibus. Sed ostendere preposito sive prelato est dicere ecclesie. Non ergo prius debent testes adduci quam dicatur ecclesie. Et sic videtur quod ordo quem dominus ponit non sit in precepto. Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de verbis domini exponens illud: Corripe inter te et ipsum solum: studens correctioni, parcens pudori. Forte enim pre verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem facis peiorem. Hec est ratio huius ordinis servanda in correctione fraterna, ut parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per precepta caritatis. Ergo ordo correctionis fraterne cadit sub precepto. Item Matthei xviii super illud: Si peccaverit in te, dicit Glossa: Hoc ordine scandala vitare debemus. Sed vitare scandala cadit sub precepto, ut patet per Apostolum ad Rom. xiii. Ergo ordo correctionis fraterne cadit sub precepto. Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, correctio fraterna cadit sub precepto secundum quod est actus virtutis. Est autem actus virtutis secundum quod debitis circumstantiis quas oportet convenienter regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraterne est emendatio fratris, sicut dictum est. Et ideo hoc ordine dominus voluit fieri correctionem fraternam secundum quod congruit ad fratris emendationem quem volumus a peccato liberare. Duplex autem periculum imminet homini ex peccato, scilicet periculum conscientie et fame. Hec autem duo, scilicet conscientia et fama, hoc modo se habent ad invicem quod conscientia est preferenda fame, quia testimonium conscientie est in conspectu dei, sed testimonium fame pertinet ad officium humanum. Dicunt etiam quidam ad hoc quod conscientia est necessaria homini propter se ipsum, fama autem propter se et propter proximum. Hoc igitur ordine dominus voluit correctionem fraternam fieri, ut primo quidem si possibile sit ita provideatur conscientie quod in nulla fama ledatur, et hoc per secretam admonitionem. Deinde autem conscientia est fame preferenda si aliter frater emendari non potest. Et ideo cum dispendio fame finaliter ordinavit dominus ut publice denuncietur, ut obiurgatio que fit a pluribus ei sit remedium salutare. Si autem statim ad publicam denunciationem procedat, patet frater dispendium fame sue, quod quidem vitandum est et propter ipsum et propter alios. Propter quos est sibi necessaria fama. Propter ipsum quidem duplici ratione. Primo quidem quia bona fama est precipuum vel precipuum inter exteriora bona, secundum illud Prov. xxii: Melius est nomen bonum quam divitie multe. Et hoc ideo quia bonitas fame reddit hominem ydoneum ad humana officia exequenda in conversatione humana. Et ideo dicitur Eccli. xli: Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri

magni & preciosi. Sicut igitur peccaret
qui absque necessitate ingereret alicui dampni-
um dispendium & ita et multo amplius
peccat si aliquis absque necessitate eius
peccatum publicando. Secundo quia propter conser-
vacionem fame homo multociens absti-
net a peccatis. Et ideo quando aliquis videt se
iam famam amisisse pro nichilo ducit peccare.
Secundum illud Jer. iii. Frons meretricis facta est
tibi erubescere noluisti. Unde et Jeronimus dicit
super Mt. Corripiendus est seorsum frater ne
si semel pudorem aut verecundiam amiserit
permaneat in peccato. Similiter etiam ex parte aliorum
est hoc periculosum dupliciter. Primo quidem
quia homines peccatum alicuius audientes scan-
dalizantur & contempnunt. quique non solum
peccantem sed et multos alios innocentes.
Unde Augustinus dicit in epistola ad plebem ypo-
nensem. Cum de aliquibus qui sanctum nomen
profitentur aliquid criminis vel falsi sonuerit vel
veri patuerit instant satagunt ambi-
unt ut de omnibus hoc credatur. Secundo quia
ex peccato unius publico multi provocantur
ad peccandum. Secundum illud i. ad Cor. v.
Modicum fermentum totam massam corrumpit.
Et ideo sub precepto cadit ut non prius ali-
quis ad denunciacionem publicam procedat
quam secreto correxit. Sed quia de extremo ad
extremum pervenitur per medium interposuit dominus
quendam medium gradum ut post secretam
amonicionem antequam publice omnibus denunci-
atur unus vel duo testes adhibeantur
ut possit secretius correctus in nota teste
certis. ut Augustinus dicit in Regula. Sicut igitur
ordo fraterne correctionis sub precepto cadit
sicut & ipsa fraterna correctio. hac tamen discre-
tione servata in utroque ut debito loco & tempore
et aliis debitis circumstanciis observatis
omnia fiant. Secundum quod quis utile esse prospe-
xerit ad emendacionem fratris que est finis
et regula correctionis fraterne. ¶ Ad primum ergo
dicendum quod sicut Augustinus solvit in libro de verbis
domini verbum apostoli est intelligendum in peccatis
occultis. ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit
enim dominus. Si peccaverit in te frater tuus. Si enim
publice peccat non solum in te peccat cui
contumeliam vel iniuriam infert. Sed etiam omnes
videntes. ut significatur in parabola quam dominus
ponit Mt. xviii. de servo nequam qui conservum suum
affligebat. videntes conservi eius
que fiebant contristati sunt valde. et ii.
Pet. ii. quod animam iusti iniquis operibus crucia-
bant. ¶ Ad secundum dicendum quod quidem sic intellexe-
runt ordinem correctionis fraterne esse servandum
ut primo frater sit in secreto corripiendus &
si audierit bene quidem. Si autem non audierit
dicebant esse distinguendum. quia aut est
omnino occultum & tunc non est procedendum

ulterius aut incipit iam ad plurimorum no-
ticiam pervenire & tunc debet ulterius proce-
di secundum quod dominus mandat. Sed hoc non videtur bene
dictum. Dicit enim Augustinus in Regula. Si frater tuus
vulnus haberet in corpore quod vellet occultari dum
timet secari nonne a te crudeliter sileretur
& misericorditer indicaretur. Quanto ergo magis
non debet occultari ne deterius putrescat
in corde. Et ideo alia distinctione opus est. Si
enim probabiliter possimus estimare quod ulterius
procedendo eius emendacionem perficiamus de-
bemus ulterius procedere adhibendo testes et
denunciando. Si vero probabiliter estimemus
quod ex tali publicacione fiat deterior non est
ulterius procedendum. Propter hanc enim causam
a tota correctione fraterna est desistendum
ut supra dictum est. ¶ Ad tercium dicendum quod omnis
vite humane iusticia regulatur a veritate
divina. Sed hominum facta non eodem modo comparantur
ad iudicium divinum et ad iudicium humanum.
Etenim secundum iudicium humanum quedam peccata
sunt occulta in quibus non est statim proceden-
dum ad publicum. & hoc modo comparantur
omnia peccata ad iudicium divinum. quia omnia
nuda & aperta sunt oculis eius. ut dicitur ad Hebr.
iiii. Et ideo quantum ad iudicium divinum non re-
quiritur quod secreta amonicio precedat & tamen
plerumque peccatores quasi secreta amoni-
cione adeo arguuntur per interiorem remor-
sum consciencie & interiorem inspiracionem
vel in vigilando vel in dormiendo. Unde dicitur
Job xxxiii. quod per sompnium in visione nocturna
quando irruit sopor super homines. tunc aperit
aures virorum & erudiens eos instruit
disciplina ut avertat hominem ab his que
fecit. ¶ Ad iiii. dicendum quod peccatum Ananie et
Saphire non devenit ad noticiam Petri
modo humano. sed per revelacionem divinam. Et ideo
in peccato illo processit non secundum formam huma-
nam iudicii sed secundum formam divini iudicii
tamquam in hoc executor dei existens. ¶ Ad
v. dicendum quod etiam dominus peccatum Jude sicut virtu-
te divina incognitum erat cognitor abscon-
ditorum. Et ideo incognitum deus procedere po-
terat statim ad publicandum peccatum et
tamen ipse non publicavit sed obscuris verbis
eum de peccatis amonuit. ¶ Ad vi. dicendum quod alia
racio in accusacione & in denunciacione
quia in denunciacione intenditur correctio
fratris. Et ideo tali ordine debet denunciacio
fieri que est sic conveniens ad emendacionem
fratris. Sed in accusacione intenditur bonum commune
ut scilicet conservetur communitas pura ab infectione
peccati. Et ideo in accusacione non oportet quod
precedat denunciacio. ¶ Ad vii. dicendum quod non omni
peccato debet homo procedere ad accusacionem. Sed so-
lum in illis peccatis ex quibus in promptu est ut
perveniat periculum multitudini vel spirituale

vel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere monitione non precedente. Sed hoc exigit utilitas communis quia bonum commune preferendum est bono privato. ¶ Ad viii dicendum quod proclamationes que fiunt in capitulis religiosorum magis sunt quedam commemorationes quam accusationes vel denunciationes. Reducitur enim frater culpa ad memoriam de qua purgare se debet, que sine eius detrimento non fiat. Fiunt enim huiusmodi proclamationes de levibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua gravi culpa ex qua infamari posset monitione non precedente hoc esset illicitum et contra preceptum Christi. ¶ Ad ix dicendum quod ex levibus factis peccatis non consurgit infamia sicut consurgit ex gravibus. Et ideo non est eadem ratio de utrisque. ¶ Ad x dicendum quod in casibus illis in quibus mora denunciationis est periculosa non oportet expectare admonitionem sed statim procedere ad denunciationem. Nec hoc est contra preceptum Christi propter duo. Primo quidem quia peccatum istud quod vergit in periculum multorum non est solitarie [?] sed etiam in multos. Dominus autem dicit: Si peccaverit in te frater tuus. Secundo quia dominus non loquitur de culpa futura cavenda sed de culpa preterita iam commissa. ¶ Ad xi dicendum quod multo melius est et quantum ad fratris emendationem intenditur et quantum ad multitudinem quod peccatum si fieri potest secretius emendetur, ut ex dictis patet. Et ideo ille qui corrigit secundum caritatem isto modo debet procedere. ¶ Ad xii dicendum quod si medicus sciret statim procederet ad precisionem membri corrupti in initio ageret et multotiens precideret membra que sanari possunt. Sed si sit sapiens a levioribus remediis incipiet. Tunc demum precidit membrum quando experitur illud esse insanabile. Et ita etiam est faciendum in correctione fraterna. ¶ Ad xiii dicendum quod prelato non est obediendum contra preceptum Christi. Secundum illud Actuum iiii: Obedire oportet magis deo quam hominibus. Sed et ille prelatus qui precipit contra mandatum Christi a peccato non excusatur. Et ideo si prelatus precipiat quod aliquis dicat quod scivit corrigendum vel quod scivit de peccatis alterius, intelligendum est preceptum sane eius in casu in quo ipse hoc potest precipere secundum ordinem institutum a Christo. Quod si expresse contra hunc ordinem precipit non est ei obediendum. In quibuscumque tamen casibus secularis vel ecclesiasticus iudex potest iuramentum exigere sive in via denunciationis sive in via inquisitionis sive in via accusationis, in istis etiam casibus potest prelatus in religionibus per preceptum obedientie suos subditos obligare. ¶ Ad xiiii dicendum quod iustitia dicitur esse preclarissima virtutum propter decorem sui ordinis ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet. ¶ Ad xv dicendum quod ille qui occulte peccat metuit amittere famam suam sed pro isto merito non potest sibi pena recompensari nisi ille qui est iudex occultorum scilicet deus. De quo dicitur i Cor. iiii: Qui illuminabit abscondita tenebrarum manifestabit consilia cordium. ¶ Ad xvi dicendum quod non repetere sua est preceptum secundum quod intelligitur in preparatione animi ut Augustinus exponit. Tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc exigeret fidei necessitas vel caritatis, in quo etiam casu sua dare de novo teneretur. Sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat potest esse consilium debitis circumstantiis servatis, sicut et consilium est quod homo det sua quibus debet. Et quando dicitur admonitio aut sua non contrariatur nec consilio nec precepto predicto. Potest enim aliquis fratrem admonere qui aliena accepit ut de peccato peniteat et sit satisfacere paratus etiam si ipse velit ei remittere quod debet cum hoc viderit expedire. ¶ Ad xvii dicendum quod ille qui corripit delinquentem modo et ordine debito reddit bonum pro malo. Sed ille qui debitum modum et ordinem pretermittit corripiendo in publico que sunt occulta non reddit bonum sed malum. ¶ Ad xviii dicendum quod ille qui corrigit delinquentem modo raro contingit quod peccata occulta publicentur et ideo ex hoc periculum rarius accidit. Si vero fieret quod publicarentur peccata occulta ex primo motu pendet quod pericula ex hoc consequentur. ¶ Ad xix dicendum quod ex quo peccatum est occultum et non apparet quasi in promptu debeat publicari. Et ille qui peccavit emendationem promittit contra preceptum dei ageret qui secrete peccantem ad prelatum vel ad alium deferret. ¶ Ad xx dicendum quod peccata que in deum committuntur non est arbitrii nostri ea dimittere impunita. Est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem servare quem Christus instituit. ¶ Ad xxi dicendum quod intelligitur ille qui peccat corrigentem scilicet corripientem audire quando et cessat ab opere et facit alia que sunt facienda pro salute confitendo et satisfaciendo. Et tunc quantumcumque sit grave peccatum aliquis liberatur fratrem audiendo. ¶ Ad xxii dicendum quod verbum quod adversus fratrem audimus sic debet in nobis commori ut non a nobis procedat ad fratris infamiam. Non tamen prohibetur quin procedat ulterius ad fratris emendationem. ¶ Ad xxiii dicendum quod cum dominus dicit: Corripe inter te et ipsum solum, non sic intelligendum est quod semel corripiat sed bis et ter aut etiam pluries quando discretio probabiliter

spes maneat · quod peccatus corrigi possit · tunc vero probabiliter presumitur quod sic corrigi non possit tunc intelligitur non audire ¶ Ad xxiiii dicendum quod testes inducuntur vel ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur · ut Jeronimus dicit · vel ad hoc ut intendit de actu si actus interierit · ut Augustinus dicit · vel ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit ut Crisostomus dicit ¶ Ad xxv dicendum quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius secundum tres modos predictos Et ideo non est similis ratio de peccato proprio et de peccato fratris ¶ Ad xxvi dicendum quod Augustinus intelligit quod prius dicatur prelato quam testibus secundum quod prelatus est quedam singularis persona que potest prodesse magis quam alii Dicere autem dicere prelato non est dicere ecclesie · sed quando dicitur in publico · quasi in loco iudicii residenti etc.

Utrum spes sit virtus etc.

Questio est de spe Et primo queritur utrum spes sit virtus Et videtur quod non · virtus enim non se habet ad bonum et malum sed ad bonum tantum ut Augustinus dicit in libro de li. ar. de virtute nullus male utitur Sed spes se habet ad bonum et malum · quidam enim habent bonam quidam malam spem · ergo spes non est virtus ¶ Preterea virtutem deus operatur in nobis sine nobis ut supra dictum est et sic patet quod nulla virtus sit ex meritis sed precedit merita Sed spes est ex meritis Est enim spes ita expectatio future beatitudinis ex gratia et meritis proveniens · ut magister dicit xxvi di. iii li. sententiarum · ergo spes non est virtus Sed dicebat quod spes presupponit merita non in actu sed in habitu Sed contra est habitus qui est principium merendi est caritas Sed spes non presupponit caritatem sed precedit eam · dicitur enim Mt. i in glossa quod spes generat caritatem · ergo spes non presupponit merita in habitu ¶ Preterea virtus est dispositio perfecti secundum philosophum in vii ethicorum · unde et in iv ethicorum probat quod verecundia non est virtus quia est imperfecti · sed spes est dispositio imperfecti quia est distantis a bono · ergo spes non est virtus · ¶ Preterea nulla passio est virtus quia passionibus nec laudamur nec vituperamur · ut dicitur in ii ethicorum · Sed spes una de quatuor principalibus passionibus · ergo spes non est virtus Sed dicebatur quod spes que est passio non est virtus sed aliqua ad mentem pertinens // Sed contra omnes passiones appetitus sensitivi habent aliquid simile in mente · sicut enim est spes et amor appetitus sensitivi et intellectivi · ita etiam et desiderium et delectatio et alia huiusmodi Sed aliis passionibus preter amorem non sumuntur nomina virtutum · ergo neque aliqua virtus dicitur spes ¶ Preterea tria sunt genera virtutum Sunt enim quedam virtutes morales quedam intellectuales quedam theologice Sed spes non est virtus moralis quia non pertinet ad vim cognitivam sed ad appetitivam Nec etiam est virtus theologica quia theologice virtutis non est esse in medio sed in extremo secundum illud Deutero. vi · Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo Spes autem medium tenet inter presumptionem et desperationem ¶ Preterea maxime virtus theologica est quoddam bonum supernaturale divinitus nobis infusum · sed ad sperandum beatitudinem etiam non indigemus aliquo dono supernaturali quia cum bonum naturaliter moveat appetitum summum bonum quod est beatitudo maxime naturaliter appetitum movebit · ergo spes non est virtus ¶ Preterea actus caritatis est perfectior quam actus spei Sed ad actum caritatis potest natura creata absque dono gratie Secundum illorum opinionem qui dicunt quod homo et angelus in naturalibus creati sunt deum super se et super omnia dilexerunt quod videtur esse actus caritatis · ergo multo magis potest aliquis in actum spei sine dono gratie · ergo spes non est virtus ¶ Preterea virtus secundum philosophum in ii ethicorum est omni arte certior sed hoc non competit spei · causatur enim ex gratia et meritis que sunt incerta secundum illud Eccl. ix · Nemo scit utrum sit dignus odio vel amore · ergo spes non est virtus ¶ Preterea omnis virtus potest esse cum caritate · sed spes non potest simul esse cum caritate Spes autem importat ~~[struck]~~ distantiam caritas autem unionem Secundum illud quod Dionysius dicit iiii ca. de di. no. quod amor est vis unitiva ergo spes non est virtus ¶ Preterea omnis plenitudo gratiarum et virtutum fuit in Christo secundum illud Joh. i° · vidimus eum plenum gratie et veritatis Sed spes non fuit in Christo · quod enim videt non sperat ut dicitur Rom. viii · ergo spes non est virtus ¶ Preterea virtus causat delectationem in actu · sed spes econtrario causat afflictionem secundum illud Prov. xiii · Spes que differtur affligit animam · ergo spes non est virtus ¶ Preterea virtus per se habet delectationem · ut dicitur in i ethicorum Spes autem et memoria non sunt delectabilia secundum se ut dicitur in ix metha. · ergo spes non est virtus ¶ Preterea nulla virtus facit actum malum Sed spes facit actum malum quia facit actum difficilem · ergo spes non est virtus Spes autem est expectatio quedam · ut dictum est Expectatio autem importat distantiam · ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato quod est beatitudo Sed maxima spes non habet maximam distantiam a beatitudine immo facit maximam propinquitatem ad ipsam · ergo spes non est virtus ¶ Preterea sicut est spes futurorum ita est memoria preteritorum · sed memoria preteritorum non est virtus · ergo nec spes futurorum ¶ Sed contra per virtutes in beatitudinem introducimur · nam felicitas virtutis est premium

ut dicitur in I Ethic. Sed spes introducit in beatitudinem. Dicit enim ad Hebr. VI quod habemus spem incedentem et incedere facientem ad interiora velaminis ad beatitudinem celestem ut Glossa ibidem exponit. Ergo spes est virtus. ¶ Praeterea I ad Cor. XIII dicitur: Nunc autem manet fides spes caritas tria haec. Sed fides et caritas sunt virtutes. Ergo et spes. ¶ Praeterea Gregorius dicit in I Moral. quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes fides spes caritas. Spes ergo est virtus. ¶ Praeterea praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed multa praecepta dantur de actu spei. Dicitur enim in Ps.: Spera in Domino et fac bonitatem. Ergo spes est virtus. ¶ Respondeo dicendum quod habitus cognoscuntur per actus et actus per obiecta. Ad cognoscendum autem an spes sit virtus oportet considerare de ratione actus eius. Manifestum est autem quod sperare importat motum quendam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non quidem ut iam habitum (sic est gaudium et delectatio) sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium cupiditatis. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem quia desiderium est communiter cuiuscumque boni et ideo attribuitur concupiscibili. Spes autem est boni ardui quod difficile est assequi, quia et ideo attribuitur irascibili. Secundo quia desiderium est alicuius boni absolute absque consideratione possibilitatis vel impossibilitatis illius. Sed spes tendit in aliquod bonum sicut in id quod est possibile adipisci. Importat enim in sui ratione quandam securitatem adipiscendi. Sic ergo in obiecto spei quattuor considerantur. Primo quidem quod sit bonum, per quod differt a timore. Secundo quod sit bonum futurum, per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio quod sit bonum arduum, per quod differt a desiderio. Quarto quod sit bonum possibile haberi, per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquid haberi ab aliquo dupliciter. Uno modo per propriam potestatem. Alio modo per auxilium alterius. Ea namque quae per amicos sunt possibilia aliqualiter possibilia dicimus, ut patet per Philosophum in III Ethic. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilia alterius. Et talis spes expectatio [dicitur] inquantum homo respicit in auxilium alicuius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta, scilicet in bonum adipiscendum et in eum cuius auxilio innititur. Summum autem bonum quod est beatitudo aeterna homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom. VI: Gratia Dei vita aeterna. Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam quam aliquis sperat et auxilium divinum a quo sperat. Sicut etiam habet [fides] duo obiecta, scilicet rem quam credit et veritatem primam cui credit. Fides autem non habet rationem virtutis nisi inquantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut scilicet credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Gen. XV: Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam. Ergo et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendam vitam aeternam. Si enim aliquis innititur humano auxilio vel suo vel alterius ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ierem. XVII: Maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum. Sic igitur sicut formale obiectum fidei est veritas prima per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei, ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis propter quod intendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. Sicut ea quae creduntur materialiter omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata, sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo et carnem Christi esse a Filio Dei assumptam in unitate ~~fidei~~ personae, ita etiam omnia quae materialiter sperantur ordinantur in unum finale speratum quod est fruitio Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuvari a Deo non solum spiritualibus sed etiam corporalibus beneficiis. ¶ Ad primum ergo dicendum quod spes secundum quod inhaeret divino auxilio non potest se ad malum habere. Nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis nimis speret, hoc contingit quia non inhaeret Deo sed suae virtuti vel falsae opinioni, puta cum aliquis praesumit se salvandum etiam in peccatis perseverans. ¶ Ad secundum dicendum quod cum dicitur spes esse expectatio futurae beatitudinis ex gratia et meritis proveniens, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis proveniens ex parte expectantis, ut scilicet expectatio talis causetur in homine ex praecedentibus meritis, et in hoc sensu procedit obiectio quae falsa est. Alio modo potest intelligi expectationem esse ex meritis ex parte rei expectatae, et hic est verus sensus. Expectamus enim per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequentem. ¶ Ad tertium dicendum quod secundum hunc sensum merita non praecedunt ex necessitate spem neque actu neque habitu, sed praecedunt rem speratam scilicet beatitudinem. Unde potest esse quod sperans non habeat merita neque actu neque habitu, sed solum in proposito. ¶ Ad quartum dicendum quod spes secundum quod refertur ad materiale obiectum est dispositio imperfecti, quia quod speratur nondum habetur. Sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium divinum, sic est dispositio perfecti. In hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhaereat. Et simile etiam est de fide, quae habet imperfectionem eo quod non videt ea quae credit. Habet autem perfectionem

ex eo q inhet testimonio prime veritatis
et ex hoc est vtus ¶ Ad v. dr q spes e
passio sedm q est motus appetitus sensi
tiui cuius obm deus esse no pt Et io
talis spes vtus no dicitur Sz illa que e
motus mentis que est capax dei ¶ Ad
vi. dr q nulla virtus pt denominari
simplr ab aliqua passione nisi theologica
nam vtutes intellectuales ptinet ad vi
cognitiua passiones aut aie sut i vi
appetitiua vtutes aut morales consisti
unt circa motus i passionibus Vnde vtus mo
ralis no nominatur ab aliqua passione ab
solute s a moderatione passionum sicut tem
perantia fortitudo et similia Sz motus huane
mentis qualitercumqz deum attingens ad vtu
tem ptinet Et ideo nomina simpliciter mo
tuum siue passionum adaptantur vtutibus
theologicis Et qz vtutum theologicarum obm
est deus q est summum bonum manifestum
est q passiones quarum obm est malum
no pnt nominare vtutes theologicas Similiter
cum vtus theologica ptineat ad statum
vie qua in deum tendimus passiones quarum
obm est bonum pns ut delectatio et gaudium
no sut nominare aliquarum vtutum s magis
ptinent ad btitudinem Vnde delectatio
ponitur vna de dotibus btitudinis Deside
rium aut importat quendam motum infinitum
s sine aliqua pnti inhesione ul spiali
contactu ipsius dei Vnde nec desiderium
nominat vtutem aliquam Vnde relinquitur
q solum spes et amor nominant theologicas
vtutes ¶ Ad vii dr q ideo vtutes mora
les consistunt i medio qz ad vtutem mora
lem ptinet attingere regulam rronis circa
ppm et ipse obm s circa passiones et operatio
nes huanas Omne aut regulatum inquantum
huiusmodi hz rronem medii qz a regula discre
pat in supfluum et diminutum Similiter
etiam vtus intellectualis consistit i hoc qd
attingat verum q est bonum intellectus Veri
tas aut intellectus huani regulatur et
mensuratur ab essencia rei Ex eo enim q res
est ul no est opinio vera est ul falsa Et ideo
etiam vtus intellectualis circa ppm obm i medio
est s h apprehendat homo de re q est no
plus nec minus Sz vtus theologica hz pro
ipam primam regulam no regulatam Et ideo
sufficit qualitercumqz attingere regulam ad rronem
vtutis ppter q sedm comparacionem ad ppm et
formale obm vtus theologica i medio consistit
Sz ex pte materialis obi pt consistere i medio
et hoc accidit ei sicut fides catholica i diuinis
procedit media inter heresim Sabellii con
fundentis psonas et heresim Arrii substanciam
separantis et eodem mo ex pte eius q est
materiale obm spei consistit in medio
inquantum s aliquis sperat se adipisci
btitudinem sic ul aliter s ex pte forma
lis obi q est auxilium diuinum no consistit
i medio nullus enim pt nimis inniti di
uino auxilio ¶ Ad viii dr q bonum
pporcionatum mouet appetitum Non enim
naliter appetunt ea que no sunt pporcio
nata Et q aut btitudo etiam sit bonum
pporcionatum nobis hoc est ex gratia dei
Et ideo spes que tendit i hoc bonum sic
pporcionatum homini adhibendum est donum
diuinitus infusum ¶ Ad ix dr q diligere
deum sup omnia pt intelligi dupliciter Vno
mo sedm q bonum diuinum est principium
et finis totius esse nalis et sic amat
deum sup omnia no solum rronalia s
etiam bruta animalia et inanimata instinctu
amare pnt qz vnumquodqz pti amabi
lius est bonum totius q bonum ppm Vnde
naliter manus se exponit ictui p salute
totius corporis Iste nalis amor dei peruit
i hominibus p peccatum Vnde i statu nature
integre potuit homo deum diligere sup
omnia sedm modum pdcm Alio mo pt
aliquis deum diligere sup omnia sedm qd
deus est obm btitudinis et sedm q sit
quedam societas rronalis mentis ad deum
quadam spiali vnitate et talis dilectio
est actus caritatis in qua nulla crea
tura pt sine gratia ¶ Ad x dr q vtus incli
nat i ppm actum p moderacionem Sicut
Tullius dicit Et ideo certitudo spei et aliarum
vtutum no est referenda ad cognicionem obi
ul principiorum propriorum s ad infallibilem
inclinacionem i actu ¶ Ad xi dr q caritas
facit vnionem i affectu s amans repu
tet amicum quasi se alterum et deum plus q se
pt tamen esse cum distancia reali rei amate
et ita caritas pt esse cum spe ¶ Ad xii dr
q spes hz pfectionem quandam cum impfectione
ex illa pte qua hz pfectionem hz rronem vtutis
et ex hac pte plenissime fuit i Xpo Ipse
enim plenissime inhesit diuino auxilio
et ex hac pte eius q est impfectionis
defuit ei spes sicut et fides ¶ Ad xiii
dr q spes no affligit animam s ma
gis est causa delectacionis inquantum facit
rem speratam quodam mo esse pntem
sedm fiduciam adipiscendi Vnde et aplus
dicit Rom xii Spe gaudentes s dilatio
rei sperate est que quandoqz affligit ¶ Ad xiiii
dr q duplex est delectatio vna quidem
de obo actus alia vero de ipo actu Prima
aut delectatio no est ppa vtuti quia est
aliqua vtus ad quam ptinet dolere de suo obo
s penitencia Sz scda delectatio que est de actu
est ppa vtutis qz vnicuiqz hnti vtu
tem est delectabilis operatio que e sedm

ppⁱm subiectum. vnde etiam penitens de do
lere gaudz. Sic igit spes inquantum
causat delectationem de re sperata nō cau
sat delectationem pse. sz p aliud. i inquantum
facit eam estimare ut psentem. Sz sm
q causat delectationem de pprio actu sit pse
delectationem causat. ¶ Ad xv. dd q facere
actum difficilem pt intelligi dupl.
vno mō q faciat difficultatem in actu
Et i hoc sensu procedebat obiectio. Sic aut
spes nō facit actum difficilem. i actus
qui est difficilis z hoc mō spes facit actu
difficilem qz ppt spem homines aggre
diunt difficilia. ¶ Ad xvij. dd. q distan
tia a timo ad que uł a timo a quo iue
nit in quolz motu. nō tn ea motus spe
cificat. Sz potius ex timo. Et ido nō se
q si motus est distantis q maior mo
tus magis sit distans. h em scia a tgu
endi tenet solu in hoc lris que sunt pse
videmus aut q motus nālis quāto ma
gis ppinquat ad timinu tanto magis
intendit. Et simile etiā est de spe. ¶ Ad
xviij. dd. q memoria nō importat aliq
inclinationem vnde possit hre ronem virtu
tis sicut hz spes. Et ido nō est simile zc.

vtrum spes sit i volūtate sicut i subo

Secūdo quit. vtrum spes sit i volūtate
sicut i subo. Et vi q nō. obm em
spei est bonum arduum. Sz arduu ē obm
irascibilis. go spes est i irascibili z
nō i voluntate. ¶ Pter caritas est pfe
ctissima virtutū. go sufficit ad pficien
dam vnam potentiam. sz caritas est i
volūtate. nō go i volūtate est spes
¶ Pter ideo nō possumus plura intelli
gere simul. q intellectus nō pt simul
informari diuersis speciebus intelligibilibus
sicut nec corpus diuersis figuris vt
Algazel dicit. go pari rone vna po
nō pt simul informari i actu p diuersos
habitus. vt. s. sedm vtrumqz actu operetur.
Sz simul pt esse actus spei cum actu
caritatis. go caritas z spes nō pnt ee
simul i vna psona potentia. Sz caritas
est i volūtate. Spes go nō est in vo
lūtate. ¶ Pter spes est cta expectatio
sz ctitudo ptinet ad vim cognoscitiuā
go spes est i vi cognitiua z nō i volūte
¶ Sz contra spes est ex meritis pueniens
sz merita ptinent ad volūtatē. go spes
est i volūtate. ¶ Ro. dd. q sicut dcm
est. Spes est virtus theologica. vnde
eius obm est deus. Nulla aut virtus
sensitiua pt se extendere ad hoc obm
q est deus. qz sensus corpalia nō tra
scendit. Et ideo spes nō pt esse i aliq
vi sensitiua. manifestu est aut q spes

ad vim appetitiuā ptinet eo q eius
obm est bonum vt sup dcm est. Vn
oportet q sit i vi appetitiua rōnis
que est volūtas. Sedm phm i iij.
de anima. vnde spes est i volūtate
sicut i subo. Ille aut appetitus rōnalis
nō diuidit p irascibilem z concupisci
bilem vt quidā posuerunt. q obm vo
lūtatis est bonum. sedm cōmunē boni
rōnem quā pt intellectus apphendere. nō
aut sensus. Et ideo appetitus sensitiu
cuius obm est bonum sedm rōnem pticula
rem diuidit i irascibilem z concupisci
bilem sedm diuersas spes cōmunes boni
sensibilis q nō est delectabile sedm se
ad qd ordinat ~~sensibilis~~ concupiscibilis
uł est altitudinē pparam habens sup impe
dimenta delectationis et hoc est obm
irascibilis. vnde i appetitu superiori
irascibilis et concupiscibilis nō ponunt
Sic go obm spei nō est irascibilis sz vo
lūtas. ¶ Ad pmum go dd. q spes de qua
loquimur est ardui intelligibilis q nō
est obm alicuius sensualis potencie. Sed
volūtas i qpm tendit sedm rōnem
vlem boni. ¶ Ad sedm dd. q caritas p
ficit volūtatē pfecte quantum ad vnum mo
tum eius qui est amare. sz indiget alia
pfectione quantum ad aliū motu eius qui
est sperare. ¶ Ad ciu dd. q qui sz multa
ordinata ad vnū pnt simul intelligi
Similiter etiā motus spei simul pt esse cu
motu caritatis qz ad se inuicē ordinant
¶ Ad qrtu dd. q ctitudo spei deriuatur
a ctitudine fidei inquantum em motus appe
titiue virtutis dirigitur a virtute cognosci
tiua pticipat aliqd de eius ctitudine zc.

vtrum spes sit prior caritate zc.

Tercio quit de ordine spei ad carite
vtrum spes sit prior caritate. Et vi
q non. Ambrosius em dicit sup illud luc. xvij.
Si habueritis fidem sicut granum synapis
zc. dicit ex fide est caritas ex caritate spes
Sz fides est prior caritate. go caritas est
prior spe. ¶ Pter Augus dicit i Enchi. q fides sine
caritate nō pdest. spes aut sine caritate
esse nō pt. Sz si spes esset prior caritate
posset esse sine ea. sic z fides licz nō pro
desset. go spes nō est caritate prior. ¶ Pter
Augus dicit xij. de ci. dei. q bonus motus et
affectus ex amore et sancta caritate venit
Sz sperare q est actus spei. est quidē mo
tus z affectus laudabilis. go deriuat a ca
ritate. sic go caritas est prior spe. ¶ Pter
spes est cū desiderio vt sup dcm est. sed
desideriū nō est nisi boni amati. go spes
psupponit amorem. go est posterior cari
tate. ¶ Pter affectiones anime prima est

amor. Ex eo enim omnes actiones et passiones anime derivantur, ut patet per Dyonisium iiii ca. de di. no. Sed spes importat quandam anime affectionem. ergo caritas que est amor est prior spe. ¶ Praeterea spes vel desiderium non est nisi respectu boni. Sed bonum aliquod sit proportionatum appetenti per amorem. sic redditur ei conveniens. ergo spes et desiderium presupponit amorem. ¶ Praeterea Augustinus dicit xiiii de civitate dei quod recta voluntas est caritas. Sed recta voluntas precedit spem. ¶ Praeterea eorum que sunt simul unum non est prius altero. Sed fides spes et caritas sunt simul. causa sicut Gregorius dicit super Ezechielem equaliter ab homine habentur. ergo spes non est prior caritate. ¶ Praeterea idem non est prius seipso. sed idem videtur esse spes caritati cum utriusque sit unum obiectum scilicet summum bonum. ergo spes non est prior caritate. ¶ Praeterea magister dicit xxvi di. iii sententiarum quod spes ex meritis provenit que precedunt non solum rem speratam. sed etiam spem quam nulla precedit caritas. ergo spes non est prior caritate. ¶ Praeterea spei opponitur desperatio. caritati autem opponitur quodlibet peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale quam quod incidat in desperationem. ergo caritas est prior spe. ¶ Praeterea ordo habituum et actuum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum quod est obiectum caritatis est prius quam arduum quod est obiectum spei. quia arduum se habet ex additione ad bonum. ergo caritas est prior spe. ¶ Praeterea quod nobilitatis convenit alicui incompleto in aliquo genere. convenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus precedit spem. ergo multo magis amor completus qui est caritas spem precedit.

¶ Sed contra est quod dicitur Mat. i. Abraham genuit Ysaac. Ysaac autem genuit Iacob. Glossa id est fides genuit spem. spes caritatem. Sed generans est prius genito. ergo spes est prior caritate. ¶ Praeterea super illud Psalmi Spera in deo et fac bonitatem. Spes autem est introitus ad fidem et initium humane salutis. et sic videtur quod spes sit prior fide. sed prior est fides caritate. ergo etiam spes. ¶ Praeterea apostolus dicit i ad Thi. i. Finis precepti caritas est de corde puro et conscientia pura. Glossa id est spe. Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate. ¶ Praeterea Augustinus dicit x de trinitate quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire. et id quod quis non sperat. aut non amat aut tepide amat. ergo amor spem presupponit. ¶ Praeterea prius est a quo non convertitur consequentia essendi. sed spes est huiusmodi. Existenti in vie quicumque habet caritatem habet spem. sed non convertitur. ergo spes est prior caritate.

¶ Respondeo dicendum quod prius dicitur aliquid secundum rationem alicuius principii vel principio vel propinquius principio est. Sunt autem duo principia intrinseca rei materia et forma. et secundum horum utrumque aliquid dicitur dupliciter prius. Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione sicut actus potentia et perfectum imperfecto. que quidem prioritas attenditur principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis et temporis. et sic potentia est prior actu in eodem et imperfectum perfecto. Et imperfectum autem et universale etiam tempore perfectum est prius quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo per actum perfecto. Hec autem attenditur materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis caritas est prior naturaliter spe. Secundum autem modum spes in uno homine precedit caritatem quia per spem introducitur ad caritatem. ¶ Ad cuius evidentiam sciendum est quod omnes affectiones anime que sunt quedam appetitivi motus proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit que dicitur appetitus naturalis. Et similiter motus affectionum animalium procedit ex inclinatione animali que est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus invenimus quidem primo principium ipsius motus quod est informatio mobilis per suam formam, non animalem sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis proveniens ex tali forma. sicut cum corpus ascendit vel descendit. Tertius autem est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali primo quidem est informatio quedam ipsius appetitus per bonum. et hec est amor qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur si bonum amatum sit distans quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus et quies naturalis proveniunt ex forma. ita omnes affectiones anime proveniunt ex amore. Oportet igitur quod secundum diversitatem amoris attendatur diversitas in ceteris affectionibus anime. Est autem duplex amor. Unus quidem imperfectus. Alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est quando aliquis rem aliquam amat. non ut ei bonum in se ipsa velit. Sed ut bonum illius sibi velit. et hic nominatur a quibusdam concupiscentia. Sicut cum amamus vinum volentes eius dulcedine uti. vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem amor perfectus quo bonum alicuius in ipso diligitur. sicut cum amando aliquem volo quod ipse bonum habeat. etiam si nichil inde michi accidat. et hic dicitur esse amor amicitie quo aliquis secundum seipsum diligitur. Unde iste est perfecta amicitia. ut dicitur in viii Ethicorum. Caritas autem est non quicumque amor dei. sed amor perfectus quo deus in seipso diligitur. Adhuc autem

quod aliquis bonum divinum secundum se dili-
gat inducitur ex bonis a deo provenientibus,
que sibi quis vult et ex malis que deo
inherendo vitat. Quantum ad vitationem ma-
lorum pertinet ad hoc amorem sive timorem. Quan-
tum vero ad consecutionem bonorum pertinet
ad suum amorem spes qui est motus ten-
dens in aliquid adipiscendum sicut dictum est.
Unde utrumque horum secundum propriam rationem dicitur
ex imperfecto dei amore et propter hoc in via
generationis et temporis sicut timor precedit
caritatem et introducit ad ipsam ut Augustinus
dicit super canonicam Iohannis. Ita etiam et spes intro-
ducit ad caritatem dum aliquis per hoc quod
sperat se aliquod bonum a deo consequi adhuc
deducitur ut deum propter se amet. Ad primum
ergo dicendum quod sicut Ambrosius ibidem subdit tunc
sub in se quodam sancto circuitu refunditur
quia scilicet cum aliquis ex spe iam ad caritatem
introductus fuerit tunc etiam perfectius sperat
et castius timet sicut etiam et firmius
credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est
spes non loquitur quantum ad primam cari-
tatis generationem sed quantum ad secundam caritatis re-
fusionem secundum quod iam nobis inditam facit
nos et perfectius sperare et credere. Ad secundum
dicendum quod spes que est ex meritis precedentibus
non potest esse sine caritate que est merendi
principium sed spes informis que est sine
meritis in actu sed ex meritis in proposito est quidem
sine caritate in actu sed non sine caritate in
proposito. Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur
de bonis motibus et affectibus meritoriis
hii enim ex caritate causantur. Ad quar-
tum dicendum quod ratio illa probat quod spes presuppo-
nat aliquem amorem non tamen oportet quod
presupponat amorem caritatis sed amorem
sui ipsius quo quis operatur bonum divinum
et per hoc patet solutio ad quintum et sextum.
Ad septimum dicendum quod recta voluntas dicitur cari-
tas causaliter quia scilicet perfecta rectitudo vo-
luntatis non potest esse nisi ex caritate. Sed
talis perfectio voluntatis non precedit spem
informem. Ad octavum dicendum quod auctoritas Gregorii
intelligitur de fide spe et caritate secundum quod
sunt virtutes quod non convenit fidei et spei
nisi secundum quod formantur caritate sed secundum
quod sunt informes quandoque precedunt caritatem
tempore. Ad nonum dicendum quod bonum divinum ut
secundum se dilectum est est obiectum caritatis sed
sicut adipiscendum est obiectum spei et propter
hoc caritas a spe differt. Ad decimum dicendum
quod si spes sit informis merita non precedunt
spem secundum rem speratam. Si autem spes sit
formata sic merita precedunt etiam spem
et hoc modo naturaliter precedit ipsam caritas.
Ad undecimum dicendum quod ea que sunt posteriora in compo-
sitione sunt priora in resolutione. Et ideo quia

in via generationis spes precedit caritatem
in via resolutionis etiam commissa culpa per quam
amittitur caritas precedit desperationem per quam
amittitur spes. Ad duodecimum dicendum quod ratio illa con-
cludit quod amor ultimus sit prius quam spes quia
bonum commune simpliciter est obiectum amoris
non autem propter hoc quod caritas sit prior spe.
Ad tertium decimum dicendum quod precedere in via generationis non
pertinet ad perfectionem quia secundum hanc viam
imperfecta sunt perfectis priora.

Utrum spes sit solum in viatoribus

Quarto queritur utrum spes sit solum in viatori-
bus et videtur quod non. Sicut enim spes est rei
non habite quod videtur repugnare statui beatorum
ita etiam desiderium est rei non habite. Sed desi-
derium est in beatis secundum illud I Petri I in quem
desiderant angeli prospicere. Ergo etiam spes
potest esse in beatis. Praeterea spes cuius obiectum est bonum
est aliquis perfectius amore cuius obiectum est
malum. Sed aliquis amor est in beatis secundum
illud Psalmi timor domini sanctus permanet in seculum
seculi. Ergo aliqua spes est etiam in beatis. Praeterea
sicut adeptio beatitudinis est quoddam bo-
num arduum ita etiam et eius continuatio. Sed angeli
beatitudinem aliquam adipiscantur sperant
beatitudinis adeptionem. Ergo etiam postquam
sunt beatitudinem adepti possunt sperare bea-
titudinis continuationem. Praeterea spes et desperatio
sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio
unde mandatur nobis de nemine esse despe-
randum in via. Ergo etiam spes potest esse de aliquo
alio. Ita sancti qui sunt in patria possunt sperare
de aliis qui sunt in via quod ad beatitudinem perve-
niant. Sed dicebat quod sperare in virtutem alicui
non pertinet ad virtutem spei. Sed contra sicut
spes est virtus theologica ita et caritas. Sed
eadem virtute caritatis homo diligit se
et proximum. Ergo eadem virtute spei sperat
homo vitam eternam sibi et aliis. Et sic cum
boni sperant vitam eternam aliis videtur quod in
eis sit virtus spei. Praeterea oratio ex virtute spei
procedit secundum illud Psalmi revela domino
viam tuam et spera in deo et ipse faciet. Sed sanctis
qui sunt in patria convenit orare et de hoc ro-
gamus eos dicentes orate pro nobis omnes
sancti dei. Ergo in eis potest esse etiam spes. Praeterea
idem est principium movendi tantum et quiescen-
di in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem
secundum illud Hebr. VI quam spem habemus
incedentem et in tantum facientem usque ad
interiora velaminis. Ergo etiam spes est principium
quiescendi in beatitudine et ita oportet
quod in beatis sit spes. Praeterea Ysidorus dicit quod fide
et spe invenitur iustitia et Augustinus dicit in Enchiridion
quod qui recte vivit recte credit et recte spe-
rat. Sed iustitia est in patria et [illegible]
secundum illud Ysa. LX populus tuus omnes
iusti. Ergo etiam in patria est fides et spes. Praeterea

titudo ppetue pmansionis i btitudie
requirit ad btitudine · z qz hoc defuit an
gelis an confirmatom vel lapsum non
fuit pfte bti · vt aug9 d. Sz ititudo
expectatonis btitudinis ptinet ad vir
tutem · go i btis est spes · ¶ p̄ que cor
ruptiua sūt bona ipa sunt mala Scdm
phm · Si igit spes que est i viatoribq
corrupat p btitudine que est summu
bonu hois · vr qp spes sit malum
qp est i cqueniens ca spes sit vtus · vt
dcm est · ¶ p̄ actus ututis vr esse nō solu
face uel uelle face qp ad ututē ptinet
qn facultas adest · Sed eca velle face
si facultas adesset · Actus eni iustie ē
velle redde pecuniam debitam eciaz si
eam quis nō possit hre · Sz sci qui sut
in patria si sunt disposita qp vellent bti
tudine expectare · eciam si eam nō hrent
go ieis est actus spei · sz actus pcedit ab
hitu · go ieis est vtus spei · ¶ p̄ · Anselm9 d.
i li° de similitudinibz qp i sanctis post re
surrectom erit tanta fortitudo qp poterūt
terram moue nō qz eam sint moturi sed
aliqs hmoi oibz optime collatis · sz ppt
eorz pfectom · go a simili hitus spei que
est quedam pfecto aie potit esse in
btis · qmuis aut actus spei ibi locu nō
heat · ¶ p̄ diuina bonitas nō est maior
qp diuina maiestas · Sz caritas que obin
est diuina bonitas manet i pria · go z spes
cuius obin est diuina maiestas · ¶ p̄ destru
cto fundamento z pariete destruit tectu
Sz i edificio spuali · fides se hz ut funda
mentu · spes aut que exigit se habet
p modu pietis · Si igo a btis abstrahat
fides z spes nō potit remane caritas q
opit p modum tecti qp est i cgens qz cari
tas nuqz excidit · vt Aplus d. i · ad Cor ·
xiii · ¶ p̄ quicuqz expectat aliqd p qp tu
hitum fuit eius ~~hitus~~ quietat appetitus
vr spare illud · Sz aie btorz expectat
glam corpis qua hita eorz appetitus quie
tatur · vt Aug9 d. xii · sup Gen · ad litz
go i eis est vtus spei · ¶ p̄ xpus a pmo
instanti sue conceptois fuit pfectus
compshensor · Sz xpus huit spem · Scrib
eni psona ipius dicit · In te dne speraui
vt glo · exponit · go i btis pt esse spes
¶ Sz cotra est qp d. Rom · viii · qp videt q
sperat · Sz sancti fruunt plena dei visione
go i eis nō est spes · ¶ p̄ Aplus j · ad Cor ·
xiii pbat caritatem esse maiore fide et spe
quia caritas nō excidit · fides aut z spes
euacuant cu venit qp pfcm est · Sz illud
pfcm est · s · status btitudinis · go fides z
spes nō remanent i statu btitudinis · ¶ p̄
Aug9 d. in li° de bono coniugali · hitus est

quo aliqd agit cu opus est · z si nō agit
pt agi ex quo ~~nō~~ accipit qp ubi nō pt
esse actus ibi nō est hitus · Sz i patria
nō pt esse actus spei qui respiciat btitu
dinez nō hitam · go ibi nō pt esse hitus
spei · ¶ Ad d. qp remoto eo a quo res aliq
spem hz · ons est ut spes rei saluatur
sicut remota forma sbali a corpibus
nalibus nō remanet spe eadem res · Sic
aut forma i rebus nalibq dat spem ita
eca i moralibz obin dat spem actui et
pqns hitui · Et ideo sublato pricipali obo
alicuius hitus nō pt remane hitus · Spei
aut obin si spes absolute considetur ē
bonu arduu futuru pole vt sup dcm ē
Vnde si cessetet aliqd esse bonu vel esse futu
nō esse arduu · vel esse pole cessabit spes
scdm comunem rom spei · Spei aut scdm qp
est vtus theologica obin formale est
auxiliu diuinu cui inhetur · Et cqmuis sb h
formali obo multa matialia spata compre
hendant · vnu tame est pricipale z alia st
scdaria vel adiuncta · qp quidem pt accipi du
plr · vno mo ex pte rei spate · Alio modo
ex pte hois spantis · Ex pte quidem rei
spate pricipale obin spei · scdm qp est vtz
theologica est plena dei fruicio que btm
facit · alia vo sub spe cadunt i ordine
ad hunc fine siue sint spualia siue tpalia
bona · Ex pte vo spantis pricipale est
qp aliqs btitudinez spet sibi · Scdariu vo
est qp speret eam aliis inqntu sut quoda
mō vnu cu ipo z bonu eorz desiderat et
spat sicut z suu · manente aut obo pricipali
· s · qp bonu arduu qp est btitudo sit futuz
et possibile hri respectu eius qui spat
manet vtz spei · Et p hanc vtutem spei
sperat aliquis nō solum futuraz btitu
dine · sz eca alia ad hoc ordinata · Et p ean
dem ututē spei sperat aliqs btitudinem
aliis · Et quicuqz i btitudine ordinant
Sz si substrahat pricipale obin spei scdm
qp est vtus theologica · vta · s · qp btitudo
etia iam nō sit futura · sz hita · cessat spes
vnius vtutis · vnde nō est i btis spes
que est utz theologica · pnt tn sa aliqua
spare inhendo diuio auxilio vel ad se vel
ad alios ptinecia scdm comunez rom spei
nō aut scdm ppriam rom spei que est theo
logica vtus · Et hmoi exm e contrario
i malis accipi pt · caritas eni pria le
obin est deus · vnde qn dm aliqs diligit
dm p eandez ututem caritatis diligit
eca pximu in deo · Sz si desinat dilige
deum potit quidez dilige pximu scdm
aliam rom nō tame p ututē caritatis ita
spes salutis remoto pricipali obo · ¶ Ad
pmu go d. qp desideriu ibi ponit non

quidem proprie secundum quod est circa futurum sed secundum quod excludit fastidium per modum quo dicitur Eccl. xxiiii. Qui edunt me adhuc esurient. ¶ Ad secundum dicendum quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem pene et huic principaliter respicit timor servilis. Alius autem defectus est culpe et hunc defectum respicit timor filialis sive castus secundum quod est in statu vie in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria sublata potestate pene et culpe secundum illud prov. i. habundantia perfruetur malorum timore sublato. Est autem tertius defectus naturalis secundum quod quelibet creatura in infinitum distat a deo qui quidem defectus numquam tolletur et hunc defectum respicit qui erit in patria qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius in propriam resiliens parvitatem. Sed actum spei quod est beatitudinem esse futuram tollet ea superne mente. Et ideo spes non remanebit. ¶ Ad tertium dicendum quod consummatio beatitudinis non habet rationem futuri quia in quantum aliquis homo sit beatus eternitatem participat in qua non est preteritum et futurum. Unde in beatitudine illa dicitur vita eterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri non habet rationem ardui respectu eius qui iam beatitudinem obtinet. Et hoc enim ipso accepit non solum facultatem sed etiam necessitatem quandam numquam peccandi sed etiam permanendi. Et ideo tollitur spei. ¶ Ad quartum dicendum quod id illa potest dici de eo quod cadit sub spe non principali sed secundario. ¶ Ad v. dicendum quod quamdiu remanet principale obiectum spei eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis. Sed remoto principali obiecto potest quidem aliis sperare aliquo modo sed non secundum virtutem spei. ¶ Ad vi. dicendum quod eo modo convenit sanctis orare sicut et sperare non quidem per virtutem spei que ponitur theologica virtus. ¶ Ad vii. dicendum quod si accipiatur primum principium movens ad terminum verum est idem esse principium motus ad terminum et quietis in termino. Sed si accipiatur principium aliquod secundarium et instrumentale quedam sunt principia motus que cessant cum perventum fuerit ad terminum sicut navis cessat impulsio venti cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo caritas que est prima movens manet in termino beatitudinis. Non autem spes que est primum movens manet in termino beatitudinis. Non autem spes que est secundarium principium appetitivi motus. ¶ Ad viii. dicendum quod auctores illi loquuntur de iustitia et rectitudine vite secundum statum presentis vite quo movemur ad beatitudinem. ¶ Ad ix. dicendum quod certitudo que est in beatis de perpetua stabilitate

non est per aliquid quod expectetur futurum sed propter id quod iam accepit. Unde non pertinet ad rationem spei. ¶ Ad x. dicendum quod sicut philosophus dicit in v. physicorum in motibus accipiuntur magis et minus loco contrariorum ut magis et minus album loco albi et nigri. Et similiter magis et minus bonum loco boni et mali. Sed cum igitur beatitudo superveniens evacuat spem non sicut bonum et malum minus boni sicut luminis presentia. ¶ Ad xi. dicendum quod obiectum aliarum virtutum potest deesse dupliciter. Uno modo cum possibilitate habendi. Et sic etiam obiecto non habito potest esse actus virtutis et virtus sub hac conditione si facultas adesset. Alio modo cum impossibilitate habendi et sic nec habitus nec actus manet frustra enim remanet. Et hoc modo tollitur obiectum spei in patria quia numquam de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram. ¶ Ad xii. dicendum quod fortitudo illa que erit in statu erit consequens ex principio perfecta id est ex perfecta inhesione ad omnipotentem deum. Non autem erit ordinata ut ad finem sed magis finem eius ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe que non datur nisi propter motum. ¶ Ad xiii. dicendum quod maiestas dei non est minor quam eius bonitas. Sed caritas alio modo se habet ad bonitatem quam spes ad maiestatem quia caritas de sui ratione importat unionem et ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam que repugnat statui presenti. ¶ Ad xiiii. dicendum quod fides et spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte eius quod est perfectionis ideo et ex eo quod fides inheret prime veritati spes autem summe maiestati. Non autem ex hoc quod est imperfectionis in utroque in cognitum sed fides est non apparentium et spes non habitorum. Et ideo in statu perfecte beatitudinis quando caritas que nichil de sui ratione imperfectionis importat perficitur fidei succedit perfectius fundamentum scilicet visio aperta et spei perfectior paries scilicet comprehensio plena. Secundum illud i. Cor. ix. Sic currite ut comprehendatis. ¶ Ad xv. dicendum quod gloria corporis derivatur in sanctis a gloria anime. Et ideo habentibus gloriam anime que est potior gloria corporis non habet rationem ardui. ¶ Ad xvi. dicendum quod Christus speravit in cognitum secundum communem rationem spei non autem habuit spem que est virtus theologica quia beatitudo non erat ei futura sed presens.

De virtutibus cardinalibus utrum iste sint quattuor virtutes cardinales scilicet iustitia prudentia fortitudo et temperantia

Questio de virtutibus cardinalibus. Et primo queritur utrum iste sint quattuor virtutes cardinales scilicet iustitia prudentia fortitudo et temperantia. Et videtur quod non. Ea enim que non distinguuntur ab invicem non debent ad invicem connumerari quia distinctio est causa numeri ut dicit Damascenus. Sed predicte virtutes non distinguuntur ab invicem

dicit enim Greg. xxii. mor. Prudentia vera non est que iusta et temperans et fortis non est. nec est fortitudo integra que prudens temperans et iusta non est. nec vera iusticia que prudens fortis et temperans non est. ergo non debent dici hee quatuor virtutes cardinales ¶ Preterea virtutes videntur dici cardinales ex eo quod sunt aliis principaliores. unde quas quidem cardinales alii principales vocant. ut patet per Greg. xxii. mor. Sed cum finis principalior sit hiis que sunt ad finem principaliores esse videntur virtutes theologice que habent ultimum finem pro obiecto quam predicte virtutes que sunt circa que sunt ad finem. ergo non debent dici predicte quatuor virtutes cardinales ¶ Preterea ea que sunt diversorum generum non debent poni in coordinatione. sed prudentia est in genere virtutum intellectualium. ut patet in vi. Eth. Alie vero tres virtutes cardinales sunt. ergo inconvenienter ponuntur predicte quatuor virtutes cardinales ¶ Preterea inter intellectuales virtutes sapientia est principalior quam prudentia. ut philosophus probat in vi. Eth. quia sapientia est de divinis prudentia autem est de humanis. Si ergo debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales potius debet poni sapientia que principalior ¶ Preterea ad virtutes cardinales alie debent reduci. Sed philosophus in iii. Eth. concludit quasdam aliquas virtutes fortitudinis et temperantie. scilicet liberalitatem et magnanimitatem et huiusmodi et sic ad eas non reducuntur. non ergo predicte virtutes sunt cardinales ¶ Preterea illud quod non est virtus non debet poni inter virtutes cardinales. sed temperancia non videtur esse virtus. Non enim habetur aliis virtutibus habitis. ut patet in paulo qui habebat omnes alias virtutes et tamen temperantiam non habebat. sentiebat enim adhuc in membris concupiscentiam secundum illud Rom. vii. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee. temperatus autem differt in hoc a continente quod temperatus non habet concupiscentias pravas. continens autem habet sed non sequitur eas. ut patet per philosophum in vii. Eth. ergo inconvenienter connumerantur predicte quatuor virtutes cardinales ¶ Preterea sicut per virtutes homo ordinatur ad se ipsum. scilicet fortitudo et temperantia. ergo etiam due virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum et non sola iusticia ¶ Preterea Aug. dicit in li. de moribus ecclesie quod virtus est ordo amoris. Sed amor generaliter comprehenditur sub duobus preceptis. scilicet dilectionis dei et proximi. ergo non debent esse nisi due virtutes cardinales ¶ Preterea diversitas materie secundum extensionem facit solum diversitatem secundum maius. diversitas autem materie que est secundum diversas acceptiones forme facit diversitatem secundum genus propter quod corruptibile et incorruptibile dicuntur genere. ut dicitur x. meth. Sed predicte virtutes dicuntur secundum diversitatem materie habentis rationem diversam recipiendi formam. Ratio enim modus rationis circa materiam temperantie ponitur secundum refrenationem passionum. circa materiam autem fortitudinis secundum quendam conatum ad id quo passio retrahit. ergo predicte virtutes differunt genere. non ergo debent coniungi in una coordinatione virtutum cardinalium ¶ Preterea virtutes morales sumuntur secundum hoc quod attingunt rationem. ut patet per philosophum in ii. Eth. cum diffinit virtutes per hoc quod est secundum rationem rectam. sed recta ratio est regula regulata a prima regula que est a qua etiam virtutem regulandi habet. ergo virtutes morales principue habent rationem virtutis ex eo quod attingunt primam regulam. scilicet deum. Sed virtutes theologice que sunt circa deum non dicuntur cardinales. ergo neque virtutes morales debent dici cardinales ¶ Preterea principalis pars anime est ratio. Sed temperantia et fortitudo non sunt in ratione sed sunt irrationabilium partium. ut philosophus dicit in iii. Eth. ergo non debent poni virtutes cardinales ¶ Preterea laudabilius est dare de suo quam reddere vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem secundum ad iusticiam. ergo liberalitas magis debet poni virtus cardinalis quam iusticia ¶ Preterea illud magis videtur esse virtus cardinalis quod est firmamentum aliorum. Sed huiusmodi est humilitas. dicit enim Greg. quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat quasi paleas in ventum portat. ergo humilitas debuit poni inter virtutes cardinales ¶ Preterea philosophus dicit in iiii. Eth. quod magnanimitas operatur magnum in virtutibus. et est velud ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principaliores virtutes. ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconvenienter igitur connumerantur predicte quatuor virtutes cardinales ¶ Preterea virtus est perfectio quedam. ut patet per philosophum in vii. Eth. Sed sicut dicit Jac. i. paciencia perfectum opus habet. ergo paciencia tamquam perfectior poni debuit inter virtutes cardinales ¶ Sed contra est quod Ambrosius dicit super illud Luc. viii. Beati pauperes spiritu. Scimus virtutes esse quatuor cardinales prudentiam iusticiam fortitudinem temperantiam.

¶ Respondeo dicendum quod cardinales a cardine dicuntur in quo hostium vertitur. Secundum illud Prov. xxvi. Sicut hostium vertitur in cardine suo ita piger in lectulo suo. Unde virtutes cardinales dicuntur a quibus fundatur vita humana per quam sicut per hostium intratur. Vita autem humana est que est homini proportionata. In homine autem inveniuntur primo quidem natura sensitiva in qua convenit cum brutis. Ratio practica que est homini propria secundum gradum et intellectus speculativus qui non perfecte

in homine inveniuntur sicut inveniuntur in angelis secundum quandam participationem. Et ideo vita contemplativa non est proprie humana sed super humana. Vita autem voluptuosa que inheret sensibilibus bonis non est humana sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa que consistit in exercitio virtutum moralium. Et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur tota vita moralis sicut in quibusdam principiis talis vite propter quod etiam huiusmodi virtutes principales dicuntur. Considerandum est autem quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt quorum unum est ut substantia ipsius actus sit in se modificata. Et ex hoc dicitur actus bonus quasi circa debitam materiam existens et debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum scilicet ad finem. Et hec quidem tria sunt ex parte eius quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis scilicet cognitio. Et hec quatuor philosophus tangit in II Ethicorum ubi dicit quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint iuste vel temperate composita quod pertinet ad modificationem actus. Sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem ut sit sciens quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde quod sit eligens et diligens propter hoc id est propter debitum finem quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est si firme et immobiliter habeat et operetur. Hec igitur quatuor scilicet cognitio dirigens rectitudo firmitas et moderatio. Et si in omnibus virtuosis actibus requirantur singula tamen horum principalitatem quandam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus. Ex parte autem cognitionis practice tria requiruntur ex quorum primum est consilium secundum est iudicium de consiliatis sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio et inquisitio et iudicium. Sed quia intellectus practicus precipit fugere vel prosequi quod non facit speculativus intellectus ut dicitur in III de anima ideo ratio ad rationem practicam pertinet preceptum de agendis et hoc est precipuum principium ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubulie que est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen quibus homo fit bene iudicativus ut dicitur in VI Ethicorum. Sed per prudentiam fit ratio bene preceptiva ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet et quod est precipuum in cognitione dirigente. Et ideo ex hac parte ponitur prudentia virtus cardinalis. Similiter etiam rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his que pertinent ad unum secundum seipsum sed maxime laudatur in his que sunt ad alterum. Quia enim scilicet homo actum suum rectificat non solum in his que ad actum pertinent ad ipsum sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim philosophus in V Ethicorum quod multi in propriis quidem virtute uti possunt in his autem que sunt ad alterum non possunt. Et ideo iustitia in hac parte ponitur virtus principalis per quam homo debito modo coaptatur et adequatur aliis cum quibus conversari habet. Unde [illegible] institutio illa que sit debito modo coaptata in adequato. Moderatio autem sive refrenatio ibi precipue laudem habet et rationem boni ubi precipue passio impellit quam ratio refrenare debet ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas que sunt delectationes tactus. Et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus temperantia que reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum. Firmitas autem precipue laudem habet et rationem boni in illis in quibus maxime passio movet ad fugam et precipue hoc est in maximis periculis que sunt pericula mortis. Et ideo ex hac parte fortitudo ponitur virtus cardinalis per quam homo contra mortis pericula stat. Harum autem quatuor virtutum prudentia quidem est in ratione, iustitia autem est in voluntate, fortitudo autem in irascibili, temperantia autem in concupiscibili, que sole potentie possunt esse principia actus humani id est voluntarii. Unde patet ratio virtutum cardinalium tum ex parte modi virtutis que sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materie, tum etiam ex parte subiecti. ¶ Ad primum ergo dicendum quod de predictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur. Quidam enim utuntur predictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum, puta omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam, omnem rectitudinem adequantem actus humanos vocantes iustitiam, omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis vocantes temperantiam, omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum fortitudinem appellantes. Et ita videtur uti eis nominibus Augustinus in libro de moribus ecclesie et secundum hoc potest intelligi predictum libri Gregorii quia una harum conditionum ad rationem virtutis non sufficit ubi omnes predicte conditiones concurrunt. Secundum hoc ergo predicta quatuor dicuntur virtutes non propter diversas species habituum que attenduntur secundum diversa obiecta sed secundum rationes formales. Alii vero dicunt sicut Aristoteles in libro Ethicorum loquitur de predictis quatuor virtutibus cardinalibus secundum quod sunt speciales virtutes determinate ad proprias materias. Et

se hic ad secundum i. quod firmiter / firmo inhereat. Tertium autem est / ut actus sit debito modo

secundum hoc etiam potest visitari dictum Gregorii
per modum cuiusdam redundantie predicte vir
tutes sunt circa illas materias in quibus po
tissime commendantur predicte quatuor generales
conditiones virtutis. Unde secundum hoc fortitu
do temperans est et temperantia fortis quia qui
potest refrenare appetitum suum ne insequatur
concupiscentias delectationum quod pertinet ad temperantiam
a multo magis potest refrenare motum
audacie in periculis. Et similiter qui potest sta
re firmus contra pericula mortis multo
magis potest stare firmus contra illecebras
voluptatum. Et secundum hoc id quod est principaliter
temperantie transit ad fortitudinem et econverso
et eadem ratio est in aliis. ¶ Ad secundum dicendum quod
in fine appetitus hominis quiescit. Et ideo virtu
tum theologicarum que sunt circa finem ultimum
principalitas non comparatur cardini qui mo
vetur sed magis fundamento et radici quod sub
stantie et quiescentie. Secundum illud ad Ephesios
iii°. In virtute radicati et fundati. ¶ Ad tertium
dicendum quod secundum philosophum in vi. Ethicorum prudentia est
recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur
moralia opera ut ex hiis que ibi dicuntur
apparet. Et ideo prudentia convenit cum mo
ralibus virtutibus quantum ad suam materiam. Et propter
hoc connumeratur eis licet quantum ad suam essentiam
et secundum sit intellectualis. ¶ Ad quartum dicendum quod sa
pientia ex hoc ipso quod non est circa humana sed
circa divina non communicat cum virtutibus morali
bus in materia. Unde non connumeratur virtutibus
moralibus ut simul cum eis dicatur cardinalis
virtus quia et ipsa ratio cardinis repugnat
contemplationi que non est sicut hostium
quo intratur ad aliquid aliud sed magis actio
moralis est hostium per quod ad contemplationem
sapientie intratur. ¶ Ad v. quod si predicte quatuor
virtutes accipiantur secundum quod signant generales
conditiones virtutum secundum hoc omnes virtutes
speciales de quibus philosophus tractat in libro Ethicorum
reducuntur ad istas quatuor virtutes sicut
species ad genus. Si vero accipiantur secundum quod
sunt speciales virtutes circa quasdam materias
principales sic alie reducuntur ad eas sicut
secundarium ad principale ut eutrapelia qua mo
derantur delectationes tactus. Unde quod Tullius
in ii. Rethoricorum ponit alias virtutes esse partes
harum quatuor virtutum potest intelligi dupliciter. Uno
modo quod sint partes subiective secundum primum mo
dum in iudicando has virtutes. Alio modo quod sint par
tes potentiales si sumantur sub modo virtutes predicte
Sicut enim sensus est pars potentialis anime
dicitur quia non nominat totam virtutem anime sed
aliquid eius. ¶ Ad vi. dicendum quod non est de ratione
temperantie secundum omnes praviores concupiscentias excludat. Sed temperans non patiatur aliquas tales
concupiscentias vehementes et fortes sicut patiuntur
illi qui non studuerunt concupiscentias refrenare

Paulus igitur patiebatur concupiscentias inordina
tas propter fomitem corruptionis non tamen
fortes neque vehementes quia studebat eas re
primere castigando corpus suum et in servitutem
redigendo. Unde vere temperatus erat. ¶ Ad
vii. dicendum quod iustitia per quam ordinatur ad alterum
non est circa passiones proprias sed circa operationes
quibus communicamus cum aliis sicut sunt emptio
et venditio et alia huiusmodi. Temperantia autem et forti
tudo sunt circa proprias passiones. Et ideo sicut
in homine est una vis appetitiva cum passi
one idest voluntas. Due autem cum passione idest
irascibilis et concupiscibilis. Ita est una
virtus cardinalis ordinans ad proximum
due autem ordinantes hominem ad seipsum.
¶ Ad viii. dicendum quod caritas dicitur esse omnis
virtus non essentialiter sed causaliter quia scilicet
caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus
magis multiplicantur quam causa. Et ideo
oportet aliarum virtutum esse maiorem multi
plicitatem quam caritatis. ¶ Ad ix. dicendum quod diversa
ratio receptionis potest esse vel ex parte materie
que diversimode receptiva est forme. Et
talis diversitas facit diversitatem generis
vel ex parte forme que diversimode receptibi
lis est in materia et talis diversitas facit di
versitatem speciei et ita est in proposito. ¶ Ad
x. dicendum quod virtutes morales attingunt rationem
secundum regulam primam. Dicitur autem sicut regu
lam primam. Res autem specificantur secundum pri
ma principia non secundum principia prima. ¶ Ad
xi. dicendum quod principia pars hominis est pars rationa
lis. Sed rationale est duplex scilicet per essentiam
et per participationem. Et sicut ipsa ratio est prin
cipalior quam alie virtutes. ¶ Ad xii. dicendum quod virtu
tes cardinales dicuntur principaliores
omnibus virtutibus aliis non quia sunt omnibus
aliis perfectiores sed quia circa principalia versatur
humana vita et super eas alie virtutes fundantur.
Manifestum est autem quod humana vita magis
versatur circa iustitiam quam circa liberalitatem. Uti
mur enim iustitia ad omnes liberalitate autem ad
paucos. Ipsa etiam liberalitas supra iustitiam
fundatur. Non enim esset liberalis donatio nisi
aliquis daret de suo. Per iustitiam autem distin
guuntur propria ab alienis. ¶ Ad xiii. dicendum quod hu
militas firmat omnes virtutes indirecte remo
vendo que bonis virtutum operibus insidiantur
ut peccant. Sed in virtutibus cardinalibus alie vir
tutes directe. ¶ Ad xiiii. dicendum quod patientia inclu
ditur in fortitudine. Neminem fortis habet idest qui est
patientis ut scilicet non conturbetur ex imminentibus
malis et etiam addit amplius ut scilicet in mala
imminentia exiliat secundum quod oportet. ¶ Ad xv.
dicendum quod ex hoc ipso quod magnanimitas est or
natus aliarum virtutum manifestatur quod alias
virtutes presupponit in quibus fundatur. Et
ex hoc apparet quod alie sunt magis princi

pales q̄ iam **Utrum uirtutes sint conexe ut qui habeat unam habeat omnes**

Secundo queritur. Utrum uirtutes sint con
nexe ut qui habeat unam habeat omnes
Et uidetur quod non. Dicit enim Beda super lucam.
quod sancti magis humiliantur de uirtutibus
quas non habent quam extollantur de uirtutibus
quas habent et quasdam non habent. non ergo
uirtutes sunt connexe. ¶ Preterea homo post
penitentiam est in statu caritatis. dehinc autem
patitur difficultatem operandi propter con
suetudinem operantem ut Augustinus dicit contra
Julianum. et sic huiusmodi difficultas uidetur
prouenire ex habitu contrario uirtuti per malam
consuetudinem acquisito. cum quo non potest
simul esse uirtus ei contraria. ergo aliquis
potest habere unam uirtutem scilicet caritatem carendo
aliis ¶ Preterea in omnibus baptizatis caritas
inuenitur. sed quidam baptizati non habent pru
dentiam ut patet maxime in moriondibus
et in iuuenibus qui non possunt fieri pruden
tes secundum philosophum et etiam in quibusdam
adultis simplicibus qui non bene uidentur
prudentes esse cum non sint boni consili
atiui quod est opus prudentie. non ergo quicumque
habet unam uirtutem scilicet caritatem habet omnes
alias ¶ Preterea secundum philosophum in vi. Eth. pruden
tia est ratio recta agibilium sicut ars est
ratio recta factibilium. sed homo potest habere
rationem rectam circa unum genus factibilium
puta circa fabrilia. et non habet rationem rectam
circa alia artificialia. ergo etiam potest habere pru
dentiam circa unum genus agibilium. puta
circa iusta et non habebit circa aliud genus
puta circa fortia. et ita potest habere unam
uirtutem absque alia ¶ Preterea philosophus dicit in i
iiii. Eth. quod non omnis liberalis est et
magnificus et tamen utraque est uirtus scilicet
liberalitas et magnificentia. Et similiter dicit
quod aliqui sunt moderati non tamen magna
nimi. ergo non quicumque habet unam uirtutem
habet omnes ¶ Preterea apostolus dicit i. ad Cor. xii.
diuisiones gratiarum sunt. Et postea sub
dit. alii datur per spiritum sermo sapientie. alii
sermo scientie que sunt uirtutes intellectuales
alii fides que est uirtus theologica
ergo aliquis habet unam uirtutem et non habet alia
¶ Preterea uirginitas est quedam uirtus ut cipri
anus dicit. sed multi habent alias uirtutes
qui non habent uirginitatem. ergo non quicumque
habet unam habet omnes ¶ Preterea philosophus dicit in vi.
Eth. quod anaxagoram et thalem sapientes
quidem dicimus non autem prudentes. Sed sapientia
et prudentia sunt quedam uirtutes intel
lectuales. ergo aliquis potest habere unam uirtutem
sine aliis ¶ Preterea philosophus in eodem libro dicit. quod
quidam habent inclinationem ad unam uirtutem
et non ad aliam. potest ergo contingere quod aliquis

exercitetur in actibus unius uirtutis et non
in actibus alterius. sed ex actibus acqui
runtur quedam uirtutes. ut patet per philosophum in ii.
Eth. ergo saltem uirtutes acquisite non
sunt connexe ¶ Preterea uirtus etsi secundum aptitu
dinem sit antea tamen secundum esse perfectum non est
antea ut dicitur in ii. Eth. manifestum est etiam
quod non est a fortuna quia que a fortuna sunt
sunt preter electionem relinquitur ergo quod uirtutes
acquirantur in nobis uel a proposito uel a deo
Sed a proposito ut uidetur potest acquiri una uirtus
sine alia. quia unus potest habere intentionem
ad acquirendum unam uirtutem et non aliam
Similiter etiam a deo quia aliquis potest petere a deo
unam uirtutem et non aliam. ergo omnibus mo
dis potest esse una uirtus sine alia ¶ Preterea finis
in moralibus comparatur ad actus uirtutum mo
ralium sicut in demonstratiuis principia ad
conclusiones. sed homo potest habere unam con
clusionem sine alia. ergo potest habere unam uirtu
tem sine alia ¶ Preterea Augustinus dicit in quadam epistola
de sententia Jacobi quod non est diuina sententia qua dicitur
quod habet unam uirtutem habet omnes. et quod homo potest
habere unam uirtutem sine alia. puta iram et
non continentiam. sicut etiam in membris corporis
unum potest esse illuminatum sine decore aut
sanum sine alio. ergo uirtutes non sunt connexe
¶ Preterea ea que sunt connexa ad hoc est in uno
principio quod est deus. quia secundum hoc omnia bona
que sunt a deo essent connexa nec etiam
connexe sibi quod est anima quia secundum hoc omnes
non essent connexe nec in uno connexe sibi quia
potentie distinguuntur. non est autem idem princi
pium distinctionis et connexionis ¶ Preterea intel
lectuales uirtutes non habent connexionem cum
moralibus. Sicut patet maxime de intellectu
principiorum que possunt haberi sine moralibus
Sed prudentia est uirtus intellectualis que
ponitur una cardinalium. ergo non habet connexio
nem cum aliis cardinalibus que sunt uirtutes
morales ¶ Preterea in patria non erit fides et spes
erit autem ibi caritas. ergo etiam in statu perfe
ctissimo uirtutes non erunt connexe ¶ Preterea in an
gelis in quibus non sunt uires sensitiue. Et
similiter anime separate habent caritatem et iusti
tiam que est perpetua et immortalis. non autem
habent temperantiam et fortitudinem. quia hee
uirtutes sunt irrationabilium partium. ut dicitur in
iii. Eth. ergo uirtutes non sunt connexe ¶ Preterea
sunt quedam uirtutes anime. sed in uirtutibus
corporalibus non est connexio. quia aliquis habet ui
sum qui non habet auditum. ergo neque etiam in uir
tutibus anime ¶ Preterea Gregorius dicit super Ezech. quod
nemo repente fit summus. Et ibi patet dicit quod
ibi sunt de uirtute in uirtutem. non ergo simul ac
quirit homo. sed successiue et ita uirtutes non
sunt connexe ¶ Sed contra est quod Ambrosius dicit super
lucam. Connexe sunt concatenateque uirtutes

ut qui unam habuerit omnes habere videatur. ¶ Ipse Gregorius dicit xxii. moralium quod si una virtus sine alia habeatur aut virtus non est aut perfecta non est. Secundo patet hoc ex ratione virtutis. Virtus enim est perfectio quedam ut dicitur in vii. physicorum. Ergo virtutes sunt connexe. ¶ Ipse super Ezechielem i. Due penne singulorum iungebantur. Dicit glossa quod virtutes sunt iuncte ut qui unam caruerit alia careat. ¶ Respondeo dicendum quod de virtutibus dupliciter possumus loqui. Uno modo de virtutibus perfectis, alio modo de virtutibus imperfectis. Et perfecte quidem virtutes connexe sibi sunt. Imperfecte autem virtutes non ex necessitate connexe. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum virtus sit que hominem bonum et opus eius bonum reddit, illa est virtus perfecta que perfecte opus hominis bonum reddit et ipsum hominem bonum. Illa autem imperfecta que hominem et opus eius reddit bonum non simpliciter sed secundum aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingit ad regulam humanorum actuum. Que quidem est una quasi homogenea et propria homini scilicet ratio recta. Alia autem est sicut prima mensura transcendens que est deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam que est recta ratio agibilium ut philosophus dicit in vi. ethicorum. Ad deum autem attingit homo per caritatem. Secundum illud i Joh. iiii. Qui manet in caritate in deo manet et deus in eo. Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quedam virtutes omnino imperfecte que sine prudentia existunt non attingentes rationem rectam sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate. Secundum illud Job xxxi. Ab infantia crevit mecum miseratio et de utero egressa est mecum. Huiusmodi autem inclinationes non similiter insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hee autem inclinationes non habent rationem virtutis, quia virtute nullus male utitur secundum Augustinum. Huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive si sine discretione utatur sicut equus qui visu caret tanto fortius impingit quanto fortius currit. Unde Gregorius dicit in ii. moralium quod cetere virtutes nisi ea que appetunt prudenter agant virtutes esse nequaquam possunt. Unde et inclinationes que sunt sine prudentia non habent perfecte rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutum est que attingunt rationem rectam non tamen attingunt ad ipsum deum per caritatem. Hee quidem aliqualiter sunt perfecte per comparationem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfecte, quia non attingunt ad primam regulam que est ultimus finis, ut Augustinus dicit contra Julianum. Unde et deficiunt a vera ratione virtutis sicut et morales inclinationes sine prudentia deficiunt a vera ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum que sunt cum caritate. Hee enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum quasi attingentem usque ad ultimum finem. Est autem ulterius considerandum quod sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia ut iam dictum est, ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus. Est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad rationem autem rectam in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat existimationem rectam et iudicium de principiis ex quibus ratio illa procedit, sicut in geometricalibus non potest aliquis habere existimationem rectam ut habeat rationem rectam circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines. Ex fine enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis. Quia ut philosophus dicit in iii. ethicorum, qualis unusquisque est talis et finis videtur ei, sicut vitioso videtur appetibile ut finis bonum quod est secundum vitium et virtuoso illud quod pertinet ad illud vitium, et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam habeat etiam virtutes morales. Similiter etiam quicumque habet caritatem oportet quod habeat omnes alias virtutes. Caritas enim est in homine ex infusione divina. Secundum illud Rom. v. Caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. Deus autem ad quecumque dat inclinationem dat etiam formas aliquas que sunt principia operationum et motuum ad que eas inclinant, adeo sicut igni dat levitatem per quam prompte et faciliter sursum tendit. Unde ut dicitur Sap. viii. disponit omnia suaviter. Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur spirituales forme et expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum importat omnes actus virtutum. Quelibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis imperat hiis que sunt circa finem, sicut militaris equestri et equestris frenorum factive, ut dicitur i. ethicorum. Unde secundum determinationem divine sapientie et bonitatis ad caritatem simul habitus omnium virtutum infunduntur. Et ideo dicitur i. ad Cor. xiii. Caritas patiens est, benigna est etc. Sic igitur si accipiamus virtutes simpliciter perfectas que conectuntur propter caritatem, quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest et caritate habita omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfectas in suo genere respectu boni humani sic conectuntur per prudentiam, quia sine prudentia nulla virtus moralis esse potest nec prudentia haberi potest cum deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quattuor cardinales virtutes secundum

quod importat quasdam generales condi-
tiones virtutum secundum hoc habet connexionem
et hoc quod non sufficiat ad aliquem actum virtu-
tis quod assit una harum conditionum nisi ubi omnes
assint et secundum hoc videntur assignare
causas connexionis Gregorius xxii moralium
¶ Ad primum ergo dicendum quod propter inclinationem
que est ex natura vel ex aliquo dono gratie
qua habet aliquis magis ad opus unius
virtutis quam alterius contingit quod aliquis promptior
est ad actum unius virtutis quam alterius et secundum
hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere
ad quarum actus sunt magis prompti et
aliquas non habere ad quas sunt minus promp-
ti ¶ Ad secundum dicendum quod cum habitus secundum se fa-
ciat prompte et delectabiliter operari potest tamen
hoc impediri per aliquod superveniens sicut
habens habitum scientie medium impeditur
ad eius usum propter impotentiam vel ebrie-
tatem vel aliquid huiusmodi Sic igitur iste qui pe-
nitet consequitur tamen gratiam gratum facientem
caritatem et omnes alios habitus virtutum
sed propter dispositiones relictas ex precedentibus peccatis tenaci-
tatis patitur difficultatem in exercitatione
virtutum quas habitualiter recepit quod quidem
non contingit in virtutibus acquisitis per-
tinentibus actibus propriis simul et contrarie dis-
positiones tolluntur et habitus virtutum
generantur ¶ Ad tertium dicendum quod ille qui baptiza-
tur simul cum caritate recipit etiam
prudentiam et omnes alias virtutes Sed de
necessitate prudentie non est ut homo
bene sit consiliativus in omnibus puta
in mercationibus et rebus bellicis et huiusmodi
Sed in hiis que sunt necessaria ad salutem
quod non deest omnibus in gratia existentibus quantumcumque
sint simplices secundum illud i Iohannis ii
Unctio docebit vos de omnibus nisi forte in
aliquibus baptizatis impediatur actus
prudentie vel propter corporalem defectum
vel etatis sicut in pueris vel prave dispo-
sitionis sicut in morionibus vel freneticis
¶ Ad iiii dicendum quod artificialia diversorum generum
habent principia omnino disparata Et ideo nil
prohibet habere artem circa unum genus eorum
et non circa aliud Sed principia moralia sunt
ordinata ad invicem ita quod post unum
sequitur etiam defectus in aliis puta si quis
deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias
non esse sequendas quod pertinet ad temperantiam
sequeretur mediam quod sequendo concupiscentias faceret
iniuriam et sic violaretur iustitia sicut etiam
in una et eadem arte vel scientia puta in geome-
tria error unius principii inducit errorem
in totam scientiam et inde est quod non potest aliquis
esse sufficienter prudens circa materiam unius
virtutis nisi sit prudens circa omnes ¶ Ad v dicendum
quod potest dici quod contingit esse aliquem liberalem

sed non magnificum quantum ad actus quia
aliquis parum habens potest iustum eius quod habet
exercere actum liberalitatis non autem magni-
ficentie licet quis habeat habitum per quem etiam
magnificentie actum faceret extendo si
materia adesset Et similiter dicendum est de
modestia et magnanimitate Ista re-
sponsio tenenda est omnino in virtutibus infu-
sis et in virtutibus autem acquisitis partim
potest dici quod ille qui acquisivit habitum li-
beralitatis ~~non autem magnificentie licet quis habeat~~ vel exercet
in usum proprie substantie non dum acqui-
sito habitum magnificentie sed habito liberali-
tatis actu est in proxima dispositione ut
acquirat habitum magnificentie per modicum
actum quia igitur in propinquo est ut habeatur
id est videatur ac si haberetur quia parum deest
quod nichil deesse videtur ut dicitur in ii physicorum
¶ Ad vi dicendum quod sapientia et scientia non accipiuntur
in illis verbis apostoli neque secundum quod sunt virtu-
tes intellectuales que tamen connexione non
habent ut infra dicetur neque secundum quod sunt
dona spiritus sancti que connexionem habent
secundum caritatem sed secundum quod gratie gratis date
sunt scilicet aliquis habundat sapientia et scientia
ut possit edificare alios edificare ad fidem
et dei cognitionem et contradicentes arguere
Unde et apostolus non dicit alii datur sapientia
alii scientia sed alii datur sermo sapientie alii sermo
scientie Unde et Augustinus dicit in i xiiii de trinitate quod huiusmodi
scientia non pollent plurimi quamvis hec polle-
ant fides etiam non accipitur ibi pro fide informi
ut quidam dicunt quia donum fidei commune
est omnibus Sed accipitur pro quadam fidei con-
stantia seu certitudine et que medium habun-
dat etiam in predicatoribus ¶ Ad vii dicendum quod vir-
ginitas secundum quosdam non nominat virtu-
tem sed quemdam perfectionis statum virtutis
Non autem oportet quod quicumque habet virtutem habeat
eam secundum gradum perfectum Et ideo sine
virginitate castitas et alie virtutes haberi possunt
Vel si detur quod virginitas sit virtus hoc erit
secundum quod importat habitum mentis ex quo
aliquis eligit virginitatem conservare propter
Christum et hoc quidem habitus esse potest etiam
in hiis qui carnis integritate carent sic
et habitus magnificentie potest esse sine ma-
gnitudine divitiarum ¶ Ad viii dicendum quod virtu-
tes intellectuales non sunt connexe ad invicem
Et hoc propter tria primo quidem quia que sunt
circa diversa rerum genera non sunt coordinata ad
invicem sicut et de actibus dictum est Secundo
quia in scientiis non quod intelligibilia se habent principia
et conclusiones sicut in moralibus
est dictum Tertio quia virtutes intellectuales non habent
respectum ad utilitatem per quam ordi-
natur homo ad ultimum finem
Et ideo huiusmodi virtutes ordinantur

ad aliqua particularia bona puta geometria ad dyametrum circa abstracta quedam, phisica circa mobilia et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexe quamvis nec virtutes imperfecte ut supra dictum est. ¶ Ad ix. dicendum quod quedam virtutes sunt hominem ordinantes in hiis que occurrunt in vita humana sicut temperancia iusticia mansuetudo et huiusmodi et in talibus necesse est quod homo dum exercitatur in actu unius virtutis ut simul exercitatur circa materias aliarum virtutum et tunc acquiret omnes habitus huiusmodi virtutum simul et tunc oportet quod bene se habeat in uno et male in aliis et tunc habitum contrarium alicui virtuti acquireret et per consequens corrumperet prudenciam sine qua nec dispositiones quas acquisivit per actus aliarum virtutis habent rationem virtutis ut supra dictum est. Huiusmodi autem habitibus acquisitis circa ea que communiter in vita occurrunt virtualiter iam habentur quasi in proxima dispositione. Sed quidam alii habitus virtutum sunt quorum actus non occurrunt frequenter in conversatione humana sicut de magnificencia et magnanimitate dictum est. ¶ Ad x. dicendum quod virtutes acquisite causantur ex proposito et necesse est quod simul causentur in homine qui sibi proponit acquirere unam virtutem non acquireret nisi simul acquirat prudenciam cum qua omnes habentur ut dictum est. Virtutes autem infuse causantur immediate a deo que etiam causantur ex caritate sicut ex communi radice ut dictum est. ¶ Ad xi. dicendum quod in scienciis speculativis non se habent convertibiliter principia et conclusiones sicut accidit in moralibus ut dictum est. Et ideo qui habet unam conclusionem non necesse est quod habeat aliam. Esset autem necesse si oporteret quod utriusque principia et conclusiones haberet sicut est in proposito. ¶ Ad xii. dicendum quod Augustinus ibi loquitur de virtutibus imperfectis que sunt dispositiones quedam ad actus virtutum. Unde et premittit probat in vi. de trinitate connexionem. ¶ Ad xiii. dicendum quod virtutes habent connexionem ratione principii proximi scilicet superioris quod est prudencia vel caritas. Non autem ratione principii finis communis quod est deus. ¶ Ad xiiii. dicendum quod prudencia specialiter inter virtutes intellectuales habet connexionem cum virtutibus moralibus ratione materie circa quam est. Est enim circa mobilia. ¶ Ad xv. dicendum quod in patria deficiente spe et fide succedent quedam perfectiora scilicet visio et comprehensio que connectuntur caritati. ¶ Ad xvi. dicendum quod in angelis et in animabus separatis non est temperancia non est temperancia et fortitudo ad hos actus ad quos habentur in hac vita scilicet ad moderandum passiones sensibilis partis. Sed ad quosdam alios actus ut patet per Augustinum in xiiii. de trinitate. ¶ Ad xvii. dicendum quod potencia anime non se habet convertibiliter cum essencia quamvis enim nulla potencia anime possit esse sine essencia tamen potencia anime potest esse sine quibusdam potenciis puta sine visu et auditu propter corrupcionem organorum quorum huiusmodi potencie proprie sunt actus. ¶ Ad xviii. dicendum quod non propter hoc homo est summus quod habet omnes virtutes sed propter hoc quod habet eas in summo.

Utrum omnes virtutes in uno homine sint equales et cetera

Tercio queritur utrum omnes virtutes in uno homine sint equales. Et videtur quod non. Dicitur enim i. ad Cor. xiii. Nunc autem manent fides spes caritas tria hec maior autem horum est caritas. Sed maioritas excludit equalitatem. Ergo virtutes in homine uno non sunt equales. Sed diceretur quod caritas est maior secundum actum et non secundum habitum. Sed contra Augustinus dicit in vi. de trinitate quod in hiis que non mole magna sunt idem est esse maius quod melius. Sed habitus caritatis est melior quam habitus aliarum virtutum quia magis attingit ad deum secundum illud i. Ioh. iiii. Qui manet in caritate in deo manet. Ergo caritas secundum habitum est maior quam alie virtutes. ¶ Praeterea perfectum precedit suum perfectibile sed caritas est perfectio aliarum virtutum secundum illud Coll. iii. Super omnia caritatem habete quod est vinculum perfectionis. Et i. ad Thy. i. dicitur finis autem precepti caritas. Ergo caritas est maior aliis virtutibus. ¶ Praeterea illud quod nichil imperfectionis habet annexum est perfectius et maius sicut albius est quod est nigro impermixtius. Sed habitus caritatis nichil habet imperfectionis admixtum. Fides autem et spes habent aliquid imperfectionis admixtum quia fides est de non apparentibus et spes de non habitis. Ergo caritas etiam secundum habitum est perfectior et maior quam fides et spes. ¶ Praeterea Augustinus dicit in xix. de civitate dei virtutes nisi ad deum referantur vitia sunt. Ex quo potest accipi quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad deum quam alie virtutes quia unit hominem deo secundum illud i. ad Cor. vi. Qui autem adheret deo unus spiritus est. Ergo caritas est maior virtus quam alie.

Sed caritas propinquius ordinat hominem ad deum

¶ Praeterea virtutes infuse originem habent ex gratia que est earum perfectio. Sed caritas perfectius participat gratiam quam alie virtutes quia gratia est et caritas inseparabiliter se concomitantur. Caritas autem et spes possunt esse sine gratia. Ergo caritas est maior aliis virtutibus. Non ergo omnes virtutes sunt equales. ¶ Praeterea Bernhardus dicit in i. libro de consideratione quod prudencia est materia fortitudinis quia sine prudencia fortitudo precipitatur. Sed id quod est principium et causa alterius est maius et potius eo. Ergo prudencia est maior fortitudine. Non ergo omnes virtutes sunt equales. ¶ Praeterea philosophus dicit in v. Ethicorum quod iusticia est tota virtus. Alie autem virtutes sunt secundum partem. Sed

totum est maius parte. ergo iusticia est maior aliis virtutibus. non ergo omnes virtutes sunt equales. ¶ Preterea Augustinus probat in xv. super Genesim ad literam quod si omnia in vniuerso essent equalia non essent omnia. sed virtutes omnes non habentur simul quia non sunt connexe ut supra ostensum est. non ergo omnes virtutes sunt equales. ¶ Preterea virtutibus opponuntur vicia. Sed non omnia vicia sunt equalia. ergo neque omnes virtutes sunt equales. ¶ Preterea laus debetur actibus, actibus virtutum. Sed quidam magis laudatur de vna virtute quidam de alia. vnde Cassianus dicit in v. de institutione cenobiorum. alius sue floribus exornatur. alius discretionis ratione robustius communitur. alter paciente grauitate fundatur. alius humilitatis alius continencie virtute preferatur. non ergo omnes virtutes in vno homine sunt equales. Sed dicebat quod ista inequalitas est secundum actus non secundum habitus. Sed contra secundum philosophum in ii. posteriorum. Ea que ad aliquid sunt simul intenduntur. sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum. Est enim habitus quo quis agit cum tempus fuit. vt Augustinus dicit in libro de bono coniugali. Si ergo actus vnius virtutis in aliquo homine est maior quam actus alterius sequitur quod etiam habitus sint inequales. ¶ Preterea Augustinus de sermone vi. dicit quod actus augent habitus. Si ergo actus virtutum sunt inequales et habitus virtutum inequales erunt. ¶ Preterea ita se habet in moralibus habitus virtutis ad actum proprium sicut in naturalibus forma ad proprium motum vel actionem. Sed in naturalibus quanto aliquid magis habet de forma tanto magis habet de operatione vel motu quia quod est grauius velocius tendit deorsum et quod est calidius magis calefacit. ergo in moralibus actus virtutum inequales esse non possunt nisi habitus fuerint virtutum inequales. ¶ Preterea perfectiones sunt proportionales perfectibilibus. virtutes autem sunt perfectiones potenciarum anime que sunt inequales quia ratio excedit inferiores vires quibus imperat. ergo etiam virtutes sunt inequales. ¶ Preterea dicit Gregorius in xxii. moralium. Beatus Iob incrementa virtutum que distincte hominibus sub nomine tribuum conspexerat. gradibus votauit. quia prepositus ascendit vt ad celestia obtinenda veniatur. Sed vbi est incrementum et gradus non est equalitas. ergo virtutes non sunt inequales [sic] ¶ Preterea quecumque ita se habent quod vno crescente aliud decrescat oportet quod sint inequalia. Sed videtur quod caritate crescente fides decrescat quia status patrie in quo perficietur caritas opponitur statui vie in quo habet locum fides in vno autem oppositorum crescente aliud decrescit. ergo caritas et fides non possunt esse

equales. non ergo omnes virtutes sunt equales. ¶ Sed contra Apocalypsis xxi. quod latera ciuitatis sunt equalia per que latera signantur virtutes secundum glossam. ergo virtutes non sunt equales [sic] ¶ Preterea dicit Augustinus vi. de trinitate. Qui vero sunt equales in fortitudine equales sunt et in prudentia et temperancia. Si enim dixeris equales istos fortitudine sed illum pollere prudencia sequitur quod huius fortitudo minus sit prudens ac per hoc in fortitudine equales erunt quando est illius fortitudo prudencior atque ita de ceteris virtutibus inuenies. si omnes eadem consideratione percurras. non autem oportet eos qui sunt equales in vna virtute esse equales in aliis nisi omnes virtutes in vno homine essent equales. ergo omnes virtutes in vno homine sunt equales. ¶ Preterea Gregorius super Ezechielem quod fides spes caritas et operatio sunt equales. ergo pari ratione omnes virtutes sunt equales. ¶ Preterea Ezechielis xlviii. dicitur mensure vnius agricole quatuor. glossa. quibus perfectionem virtutum. Sed que sunt vnius mensure sunt equalia. ergo omnes sunt equales. ¶ Preterea Damascenus dicit naturales sunt virtutes et equaliter insunt omnibus secundum esse actiue. ergo virtutes secundum suum esse sunt equales. ¶ Preterea maioris virtutis actum debetur maius premium. Si igitur in homine est maior vna virtus quam alia sequetur quod homini debetur maius et minus premium quod est inconueniens. ¶ Preterea si simpliciter sequitur ad simpliciter et magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod vna virtus habeatur. sequitur quod omnes habeantur quia virtutes sunt connexe. vt supra dictum est. ergo ad hoc quod vna magis habeatur. sequitur quod omnes magis habeantur. oportet igitur omnes virtutes esse equales. ¶ Respondeo dicendum quod equale et inequale dicuntur secundum quantitatem. vnum enim in quantitate equale sicut in qualitate simile et in substantia idem. vt patet in v. metaphysice. quantitas autem importat rationem mensure que primo quidem inuenitur in numeris. secundario autem in magnitudinibus. et qualiter alio modo in omnibus aliis generibus. vt patet x. metaphysice. ~~quantitas autem importat rationem mensure~~. In quolibet enim genere id quod est simplicissimum et perfectissimum est mensura omnium aliorum in coloribus albedo et in motibus motus diurnus eo quod vna queque res tanto perfectior est quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Et quo patet quod perfectio vniuscuiusque rei secundum quam attenditur mensuratio eius a principio dicitur quantitas eius. Et hoc est quod Augustinus dicit in viii. de trinitate. quod in hiis que non mole magna sunt idem est esse melius quod maius. Cuius autem cuiuslibet forme non subsistentis esse constat in eo quod subiecto vel materie inest duplex potest eius quantitas seu perfectio considerari. vno modo secundum rationem proprie speciei. Alio modo secundum esse quod habet in materia. seu subiecto secundum quidem rationem proprie speciei

forme diuersarum specierum sunt inequales. que autem eiusdem speciei quedam quidem possunt esse equales quedam autem non. Oportet enim principium specificatiuum accipi in aliquo indiuisibili. differentia enim que est principium speciem variat. Et ideo si minimum principio esset additum vel subtractum ex unitate species variaretur. Unde et philosophus dicit in viii metaphysice quod species rerum sunt sicut numeri in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Quedam vero forme sunt que sortiuntur speciem per aliquid sue essentie sicut omnes forme absolute siue sint substantiales siue accidentales. Et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma maior alia inueniatur. Non est enim una albedo secundum se considerata magis alba quam alia. Quedam vero forme sunt que sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur sicut motus sortitur speciem ex termino. Unde unus motus est maior alio secundum propinquitatem vel distantiam a termino. Et similiter inueniuntur quedam qualitates que sunt dispositiones in ordine ad aliquid sicut sanitas est quedam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis que dicitur sanum. Et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas que in homine esset infirmitas. quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur. contingit etiam quod in eodem animali sanitas est maior quam alia ut dicitur in x ethicorum. Inequalitatem scilicet diuersi gradus commensurationis humorum possunt esse in quibus saluatur conuenientia humane nature. Et eodem modo se habet in scientia que recipit unitatem ex unitate subiecti. Unde in uno potest esse geometria maior quam in alio in quantum nouit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subiecti geometrie quod est magnitudo. Similiter etiam secundum quantitatem perfectionis quam habent huiusmodi forme secundum quod in subiecto materie vel in subiecto quidem forme unius speciei inequales esse possunt in quantum insunt secundum magis et minus. quedam vero magis et minus recipere non possunt. Cum enim forma det speciem subiecto cui inest non potest inesse magis et minus. Et cum sit deinde (?) est principium specificatiuum oportet indiuisibile considerari. quod inde est quod nulla forma substantialis recipit magis et minus. Utrum etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indiuisibile non dicitur magis et minus. Et inde est quod et binarius et quelibet alia species numeri que specificatur secundum unitatem additam non recipit magis et minus. Et eadem ratio est in figuris que secundum numerum specificantur ut triangulus et quadratum et in quantitatibus determinatis ut bicubitum et tricubitum et in relationibus numeralibus sicut duplum et triplum. Forme vero que neque dant speciem subiecto neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum suam rationem sit indiuisibile possunt inesse secundum magis et minus ut albedo et nigredo et alia huiusmodi. Ex his igitur patet dupliciter se diuersas formas habere circa equalitatem et inequalitatem. quedam enim forme sunt que in eadem specie inequalitatem non recipiunt neque secundum se ut una earum sit maior quam alia eiusdem speciei neque secundum inesse ut scilicet magis insit subiecto et huiusmodi sunt forme omnes substantiales. Quedam vero inequalitatem non recipiunt secundum se sed solum secundum quod insunt subiecto sicut albedo et nigredo. Quedam vero inequalitatem recipiunt secundum se non tantum secundum quod insunt subiecto sicut triangulus dicitur maior triangulo eo quod linee unius trianguli sunt maiores quam alterius quamuis ordinentur ad aliquid unum specificantur (?). Non tamen una superficies est magis triangula quam alia. Quedam vero sunt que recipiunt inequalitatem secundum se et secundum quod insunt subiecto sicut sanitas et scientia et motus. est enim motus inequalis vel quia maius spatium pertransit vel quia mobile uelocius mouetur. Similiter etiam scientia est maior unius quam alterius vel quia conclusiones plures nouit vel quia easdem certius scit. Similiter potest esse sanitas inequalis vel quia gradus commensurationis in uno propinquior debite perfecte equalitati quam in alio vel quia ita secundum eundem gradum commensurationis unus firmius et melius se habet quam alius. His igitur visis circa equalitatem et inequalitatem virtutum dicendum est quod si loquamur de equalitate virtutum que attenditur secundum species sic virtutes diuersarum specierum possunt esse inequales. cum enim virtus dispositio perfecti ad optimum ut dicitur in vii physicorum. Illa virtus perfectior et maior est que ad maius bonum ordinatur. et secundum hoc virtutes theologice quarum obiectum est deus sunt aliis potiores. inter quas tamen caritas est maior quia propinquius deo coniungit et spes maior quam fides quia spes aliqualiter mouet affectum in deum. fides autem facit deum in homine esse per modum cognitionis. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima que est moderatrix aliarum. et post hanc iustitia per quam homo se habet bene non solum in se sed ad alium. et post hanc fortitudo per quam homo propter bonum contempnit pericula mortis. et post hanc temperantia per quam homo propter bonum contempnit maximas delectationes corporalium. Sed in eadem virtutis specie non potest huiusmodi inequalitas inueniri sicut inuenitur in eadem specie scientie quia non est de ratione scientie quod habens aliquam sciam sciat omnes conclusiones illius scientie. Est autem de ratione virtutis quod habens aliquam bene se habeat in omnibus que ad virtutem illam

pertinent. Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa qua inest subiecto potest esse inequalitas etiam in eadem specie virtutis inquantum unus hominum melius se habet ad ea que sunt illius virtutis quam alius. vel propter meliorem dispositionem naturalem vel propter maius exercitium vel propter melius iudicium rationis vel propter gratie donum quod virtuti dat speciem subiecto neque habet aliquid indivisibile ista ratione nisi secundum Stoycos qui dicebant nullum habere virtutem nisi haberet eam in summo et secundum hoc debent habentes eandem virtutem eam equaliter. Sed hoc non videtur esse de ratione alicuius virtutis quod talis diversitas in modo participandi virtutem attenditur secundum predicta que non pertinent ad rationem aliquam particularis virtutis puta castitatis vel similium. Sic igitur in diversis virtutes equales esse possunt secundum se quantum ad diversas species virtutis et etiam secundum quod insunt subiecto et etiam ad eandem speciem virtutis. Sed in uno et eodem homine sunt quedam virtutes inequales secundum quantitatem vel perfectionem quam virtus secundum se habet. Secundum vero illam quantitatem et perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subiecto simpliciter quidem omnes oportet esse virtutes equales eadem ratione qua etiam sunt connexe. Nam et equalitas est quedam connexio quantitatum. unde et causam equalitatis rationem aliqui assignant secundum quod quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum. Et hoc est quod Augustinus in vi de trinitate. Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutis moralis a prudentia et omnium virtutum a caritate. Cum ibi est equalis caritas oportet omnes virtutes esse equales secundum formalem perfectionem virtutis et eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quod non possunt virtutes esse inequales in uno et eodem sunt etiam non connexe secundum inclinationem potentie ad actum que est ex natura vel ex qualicumque alia causa. Et propter hoc quidam dicunt quod sunt inequales secundum actum. Sed hoc non est intelligendum nisi secundum huiusmodi inequalitatem inclinationis ad actum. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de inequalitate que est secundum species virtutis, non de inequalitate que est secundum inesse subiecto, de qua loquimur. caritas enim ut dictum est secundum se est maior omnibus virtutibus aliis. sed tamen in ea crescente proportionaliter crescunt omnes alie virtutes in uno et eodem homine sicut digiti manus secundum se sunt inequales tamen proportionaliter crescunt. Et similiter dicendum ad secundum tertium quartum quintum sextum et septimum quod secundum eundem modum probat aliis virtutibus fortitudinem

esse maiorem. Et similiter etiam ad viii. quod eodem modo procedit licet iustitia que est tota virtus non sit illa iustitia que ponitur virtus cardinalis. Et similiter etiam dicendum ad ix. quod multis omnes virtutes homini insunt quod distinguuntur secundum maiorem et minorem perfectionem speciei. Et similiter etiam dicendum ad x. quod etiam hoc modo vitia sunt inequalia. Ad xi. dicendum quod unus magis laudatur de una virtute quam de alia propter maiorem promptitudinem ad actum. Ad xii. dicendum quod ubi est maior habitus oportet quod sit maior actus secundum inclinationem. habitus potest esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum quod patitur se habet ad habitum sicut habitus sobrietatis impeditur ne ad actum procedat propter ebrietatem. Et secundum huiusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum potest esse quandoque augmentum in actu non existente augmento circa habitum. Ad xiii. dicendum quod in habitibus acquisitis maius exercitium maiorem causat habitum tamen patiendo potest impediri. habitus enim ex pluribus actibus acquisitus ut non magis possit in actum procedere. sicut dictum est. Ad xiiii. dicendum quod in rebus naturalibus ubi non est equalis forma potest esse inequalitas actus propter aliquod impedimentum actionis talis. Ad xv. dicendum quod potentie sunt inequales secundum se et per ipsas inquantum scilicet una potentia secundum comparationem est perfectior alia. et hoc etiam modo dictum est quod virtutes sunt inequales. Ad xvi. dicendum quod virtutes insunt proportionaliter ut dictum est. unde ex hoc non sequitur quod inequaliter habeantur. Ad xvii. dicendum quod status patrie opponitur fidei ratione aperte visionis quam non consequitur aliquis per augmentum caritatis. unde non oportet quod crescente caritate fides minuatur. Ad primum vero eorum que in contrarium obiecta sunt et secundum et tertium et quartum patet responsio ex hiis que dicta sunt. Ad v. dicendum quod dominus intelligit virtutes equaliter in omnibus inesse et communiter. Ad vi. dicendum quod premium essentiale respondet radici caritatis. Et ideo etiam si detur quod virtutes non sint equales tamen idem premium debebitur uni homini propter ydemptitatem caritatis. Secundum primum concedimus.

Utrum virtutes cardinales maneant in patria

Quarto queritur utrum virtutes cardinales maneant in patria. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius in vi moralium quod active vite opera cum corpore transeunt. Sed virtutes cardinales perficiunt hominem ad opera active vite. ergo virtutes cardinales cum corpore transeunt. non ergo manent in patria. Preterea habito fine non sunt necessaria ea que sunt ad finem. sicut postquam pervenimus ad portum non est necessaria navis. Sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur a theologicis quod theologice habent ultimum finem pro obiecto. cardinales autem sunt circa ea que sunt ad finem

g° cum puentu sunt ad ultimu fine i patria que erit necessaria virtus cardinalis ¶ p sb'lato fine cessat id q est ad fine · s virtutes cardinales ordinant' ad bonu civile q no erit i patria · g° neq virtutes cardinales erut i patria ¶ p illud no dicit' mane i patria s magis euacuari q no manet sedm sp'alez spem s solum sedm comunez genus racom Sicut fides dicit' euacuari cuius manet cognicio que est genus eius Sz virtutes cardinales no remanet i patria sedm sp'ales spes sedm quas distinguunt' sedm quas distinguunt' · d' eni Aug · xii · sup Gen ad liam · q vna ibi z tota virtus est amare q videris · g° virtutes cardinales no manet i patria s euacuant' ¶ p virtutes sicut spes ex obiis Sz obia virtutum cardinaliu no manet i patria na prudentia est circa dubia de quib est consiliu · Iusticia aut est circa necessaria z iudicia · fortitudo aut est circa picula mortis · temperancia aut circa concupias cibor z venereor que oia no erut i patria · g° virtutes cardinales no erunt i patria Sz dicebat q i patria hebunt alios actus Sz gen' diuisitas eius q cadit indiffinicione alitei diuisificat spem eius Sz actus cadit indiffinicione hitus · d' eni Aug' i li° de bono coniugali · q habitus est quo quis agit cu tempus affuit · g° si sunt diuisi actus erut z habitus spe differentes ¶ p sedm plotinu ut macrobius refert alie st virtutes purgati animi z alie virtutes politice Sed virtutes purgati animi maxime videntur ee virtutes que st i patria · virtutes aut que st hic sut virtutes politice · g° virtutes que sunt hic no manet ibi s euacuant' ¶ p plus distant status beator z viator q status dni et servi aut viri z mulieris i vita psnti · Sz sedm phm i pmo politice · alia est virtus dni z alia est virtus servi · et simil' alia viri z alia mulieris · g° multo magis alie sunt virtutes viatoru z beator ¶ p habitus virtutu st necessarij ad habilitand' potentias ad actu Sz huioi habilitacio sufficient' fiet ibi p gloriam · no ergo necessarij habitus virtutu ¶ p aplus probat · i · ad Cor · xiii · q caritas est excellencior alijs q no euacuat' Sz fides z spes que euacuant' sunt nobiliores virtutibus cardinalib q hnt nobilius obiectum · s · deum g° virtutes cardinales euacuant' ¶ p virtutes intellectuales sut nobiliores moralib · vt p3 p phm i vi · Eth · Sz virtutes intellectuales no manent q sciencia destruet' vt d' · i · ad Cor · xiii° · g° nec virtutes cardinales manebut i patria ¶ p sicut Iac · i · dicit paciencia opus pfectu hz Sz paciencia no manet i patria nisi sedm premiu · vt d' Aug · xiii · de civi · dei · g° multo minus alie virtutes morales ¶ p quedam virtutes cardinales · s · temperancia z fortitudo sut i potencijs aie sensitiuis · Sunt eni irracionabiliu pcium aime vt p3 p phm i iii · Eth · Sz partes aie sensitiue no sunt i angelis neq pnt esse in aima separata · g° huioi virtutes no st i patria neq i angelis neq i aiabus separatis ¶ p Aug' d' · xxii · de ci · di · q i patria vacabimus videbimus · amabimus · laudabimus Sz vacare est actus sapie · vide actus intellectus Amare actus caritatis · laudare actus latrie · g° ista sola sut i patria no aut virtutes cardinales ¶ p i patria erut homines similes angelis · vt d' M° · xxii · Sz p' sobrietatem homines no assimilant' angelis ad quos no ptinet cibus z potibus vti · g° sobrietas no erit i patria z pari racione neq alie huioi virtutes ¶ Sz contra est q d' Sap · i · Iusticia ppetua est z i mortalis ¶ p Sap · viii · d' de diuina sapia q sobrietatem z prudenciam docet iusticiam z virtutem quibus i vita nichil vtilius est hominibus Sz i patria erit plenissima pticipacio sapie g° huioi virtutes plenius erunt i patria ¶ p virtutes cardinales st virtutes spuales Sz spualiu diuiciarum maior copia erit i patria q i vita · g° huioi virtutes plenius i patria habundabunt ¶ R° d' · q i patria manet virtutes cardinales · s hebunt ibi alios actus q hic · vt eni Aug' d' · xiiii · de tri · q nunc agit iusticia i subueniendo miseris q prudencia i pcauendis · q fortitudo in pferendis molestijs · q temperancia in coercendis delectacomb prauis no ibi erit · ubi n' omino mali erit · s iusticia erit regenti deo sb'ditu esse prudenciae nullu bonu deo pponere vl equare fortitudinis ei firmissime coherere temperanciae nullo defectui noxio delectari Ad cuius euidenciam sciendu est q sicut phus dicit i · i · de celo · virtus importat vltimu potenciae Manifestu est aut q indiuisib naturis diuisum est potenciae vltimu · q altioris naturae est maior potencia · ad plura et maiora se extendens Sed illud q est virtutum no est virtus alteri · puta hominis virtus determinat' ad ea que st principia humana virtus · sicut temperancia humana est q racione homo no discedat ppt' maximas delectaciones s magis eas sedm racionem moderetur fortitudo aut humana est ut ppt' bonum racionis firmit' stet contra maxima pericula q sunt picula mortis Sz q diuine potenciae vltimu no attendit' sedm ista s sedm aliquid altius ptinens ad infinitate potenciae eius Ideo fortitudo diuina est eius immobilitas temperancia erit conuersio mentis diuine ad se ipsam · prudencia aut est ipa mens diuina Iusticia aut dei est ipa lex eius phennis

Est autem consideranda quod diuisa vltima
dupliciter accipi possunt. Vno modo secundum quod
accipiuntur in eadem serie motus Alio modo
secundum quod accipiuntur ut omnino disparata et
ad inuicem non ordinata Si igitur accipi
antur diuisa vltima que sub vna serie mo-
tus ordinantur esse diuisa vltima facit
diuisas species motus non autem diuersificat
speciem principium motiuum eo quidem est prin-
cipium motus quod mouet a principio usque ad
finem et huiusmodi exemplum accipere et huiusmodi exemplum
accipere possumus in edificatione in qua vltimus
terminus est forma domus completa preambulum
esse alia vltima secundum completionem
singularium partium domus vt plus dicitur
in x ethicorum. Alius specie motus est fundatio
domus que terminatur ad fundamentum et alia
columpnarum erectio et alia completa edi-
ficatio. Sed tamen ars edificatoria est vna et
eadem que est horum tamen motuum principium
et idem est in aliis motibus. Si vero accipiantur
vltima diuisa disparata que non sunt in
vna serie motus sed sunt omnia disparata
tunc et motus specie differunt et principia mo-
tiua. sicut alia ars est que est principium
edificationis et constructionis nauis.
Sic ergo ubi est idem vltimum specie. est et
eadem virtus secundum speciem et idem actus vel
motus virtutis sicut patet quod idem vltimum
specie est quod attingit temperantia in me et in te
scilicet moderantia delectationes tactus vnde
nec temperantia nec actus eius specie differt
in me et in te si autem vltimum quod attingit virtus
non est idem specie nec sub eadem serie mo-
tus continetur oportet quod sit differentia secundum speciem
non solum in actu virtutis sed etiam in ipsa vir-
tute Sicut patet de istis virtutibus secundum quod di-
cuntur de deo et de homine. in autem vltimum
virtutis differt specie. si tamen sub eadem serie
motus continetur. ut si ab vno peruenitur
in aliud. est quidem actus differens specie.
sed virtus est eadem. sicut fortitudinis actus
ad aliud vltimum ordinatur ante prelium. et ad
aliud in ipso prelio et ad aliud in triumpho. Vnde
aliud specie actus est aggredi ad bellum
et alius in prelio fortiter stare et alius iam
adepta victoria gaudere. Et eadem for-
titudo est. sicut etiam eiusdem potentie
actus amare desiderare et gaudere ut mani-
festum est igitur ex predictis quod cum status patrie
sit altior quam status vie. necesse est quod virtus
patrie pertingat ad perfectum vltimum Si igitur
vltimum illud ad quod pertingit virtus vie
ordinetur ad vltimum illud ad quod pertingit
virtus patrie. necesse est quod eadem sit virtus
secundum speciem. sed actus erunt differentes Si
autem non accipiatur vnum ut in ordine ad ali-
ud non erunt eedem virtutes nec secundum actum

nec secundum habitum ut manifestum est autem quod
virtutes ciuiles acquisite de quibus locuti
sunt philosophi ordinantur tantum ad perficiendum in vita
ciuili non secundum quod ordinantur ad celestem
gloriam consequendam Et ideo posuerunt quidam
quod huiusmodi virtutes non manent post hanc
vitam Sicut de Tullio Augustinus narrat.
Sed virtutes cardinales secundum quod sunt gratuite
et infuse prout de eis nunc loquimur perficiunt
hominem in vita presenti ut in ordine ad celestem
gloriam. Et ideo necesse est dicere quod sicut idem
habitus harum virtutum hic et ibi. sed actus sunt
differentes. Nam hic habent actus qui compe-
tunt tendentibus in finem vltimum ibi autem habent
actus qui competunt iam in fine vltimo quie-
scentibus. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes
perficiunt hominem in vita actiua sicut in qua-
dam via qua peruenitur ad terminum contempla-
tionis patrie Et ideo in patria manent secundum actus
consummatos in fine Ad secundum dicendum quod virtutes
cardinales sunt circa ea que sunt ad finem
non quasi in hiis sit vltimus eorum terminus. sed vltimus
terminus nauis est nauigatio Sed in quantum per ea
que sunt ad finem habent ordinem ad finem vltimum
sicut temperantia gratuita non habet pro finali
vltimo moderari concupiscentias tactus sed hoc facit
propter similitudinem vel beatitudinem celestem
Ad tertium dicendum quod bonum ciuile non est finis vl-
timus virtutum cardinalium infusarum de quibus
loquimur. sed virtutum acquisitarum de quibus sancti
vel. sunt locuti de quibus dictum est Ad 4m
dicendum quod nichil prohibet vnam et eandem rem
esse finem diuersarum virtutum vel artium sicut con-
seruatio boni ciuilis est finis et mili-
taris et legis positiue. Vnde vtraque ars vel
virtus habet actum suum circa hoc sicut circa finale
sed militaris ingenitiue prouidet de conseruatione
ciuilis secundum quod per fortia certamina ad hoc perue-
nitur Sed legispositiua gaudet de eodem fine
quod per ordinationem legum bonum ciuile conser-
uatur. Sic igitur fruitio dei in patria est finis
suorum actuum omnium cardinalium virtutum et vna
quaque gaudet de ea secundum quod est finis suorum
actuum Et ideo dicitur quod in patria erit vna virtus
in quantum erit in obiecto de quo ipso de qua omnes
virtutes gaudebunt. tamen erunt differentes actus
et differentes virtutes secundum diuersam rationem
gaudendi Ad quintum dicendum quod aliquid dicitur esse
obiectum virtutis dupliciter. Vno modo sicut id ad
quod virtus ordinatur sicut ad finem. Sicut summum
bonum est obiectum caritatis et beatitudo etiam
obiectum spei Alio modo sicut materia circa quam
operatur. ut ab ea in aliud tendens et hoc modo
delectationes tactus sunt obiectum temperantie
Non enim temperantia intendit huiusmodi delecta-
tionibus inherere. sed potius istas delectationes
compescendo tendere in bonum rationis Similiter
fortitudo intendit non inherere periculis. sed

superando pericula consequi bonum commune. Et idem est de prudentia respectu dubitationum et de iustitia respectu necessitatum humane vite. Et ideo quanto longius ab hiis fuit recessum secundum perfectionem spiritualis vite, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum, quia predicta omnia magis se habent ad has virtutes per modum terminum a quo quam per modum termini ad quem, qui dat speciem. ¶ Ad sextum dicendum quod non omnis diversitas actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut iam dictum est. ¶ Ad VII dicendum quod virtutes purgati animi quas Plotinus diffiniebat, puta quem metum (?) beatitudinis iam prudentia ibi est sola divina intueri, temperantie cupiditates oblivisci, fortitudinis passiones ignorare, iustitie perpetuum cum deo fedus habere. Sed virtutes politice de quibus ipse loquitur ordinantur tantum ad bonum civile presentis vite, ut dictum est. ¶ Ad VIII dicendum quod ultima virtutum finium in multis et viri non ordinantur in invicem, ut si ex uno transeat in aliud. Et ideo non est consimilis ratio. ¶ Ad IX dicendum quod ipsa habituatio que ad opera virtutum que fiet vel perfectiores perfectam pertinet ad perfectionem habitus virtutum. ¶ Ad X dicendum quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem et spes ad arduum non habitum sicut ad id a quo speciem habent. Et ideo quamvis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius obiectum circa quod versantur, propter hoc quod speciem habent ab eo quod non manet. ¶ Ad XI dicendum quod ~~patientia non manebit in patria~~ caritas (?) scientia non destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum. ¶ Ad XII dicendum quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in via tolerando scilicet tribulationes, manebit tamen secundum actum quiescendi in termino, sicut et de aliis virtutibus dictum est. ¶ Ad XIII dicendum quod quidam dicunt quod irascibilis et concupiscibilis in quibus sunt temperantia et fortitudo esse in parte superiori, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra philosophum in III Ethicorum, ubi dicitur quod virtutes sunt irrationabilium partium. Quidam autem dicunt quod vires sensitive partis manent in anima separata vel secundum potentiam vel secundum actum. Sed hoc non potest esse, quia actus potentie sensitive non sunt sine corpore; alioquin anima sensitiva brutorum esset incorruptibilis, quod est erroneum. Unumquodque autem est activum eius cuius est potentia. Unde oportet quod potentie huiusmodi sint coniuncte, ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute, sicut in radice in quantum scilicet potentie anime fluunt ab essentia eius. Virtutes autem insite sunt quod in irascibili et concupiscibili, a deorum (?) dominatorum, si secundum originem et inchoationem sunt in ratione et voluntate, quia principalis actus virtutis moralis est electio, que est actus appetitus rationalis. Sed ista electio presupponit applicationem rationis.

ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem. ¶ Ad XIV dicendum quod omnia illa quatuor pertinent ad unumquodque, quia actum cardinalium per modum finis in quantum in eis consistit beatitudo celestis. ¶ Ad XV dicendum quod sobrietas non assimilat nos angelis secundum actum vie quam habet circa materiam ciborum et potuum, sed secundum actum patrie quam habet circa ultimum finem, sicut et alie virtutes.

De unione verbi incarnati. Et primo utrum unio facta sit in persona vel in natura.

Questio de unione verbi incarnati. Et primo queritur utrum unio facta sit in persona vel in natura. Et videtur quod in natura. Dicit autem Athanasius quod sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est Christus. Sed anima rationalis et caro uniuntur in unam naturam humanam. Ergo deus et homo uniuntur in unam naturam Christi. ¶ Preterea Damascenus dicit in III libro quod Severus hereticus eundem qui dicimus idem naturam et suppositum, sed hoc non videtur esse falsum, quia in qualibet re simplicia et precipue ideo idem suppositum et natura. Ergo non est falsum quod heretici dicunt quod si unio videtur facta sit in persona, facta sit in natura. ¶ Preterea Damascenus dicit in III libro quod incommutabiliter et inalterabiliter unite sunt ad invicem due nature. Sed unio naturarum videtur importare unionem naturalem. Ergo unio facta est in natura. ¶ Preterea in omnibus illis in quibus suppositum addit aliquid preter naturam, vel accidens vel materiam individualem, necesse est quod differat suppositum a natura, ut patet per philosophum in VII Metaphysice. Sed si unio humane nature ad verbum non est facta in natura humana, non pertinebit ad naturam speciei ipsius verbi. Ergo sequitur quod suppositum verbi sit aliud in natura divina, verbi quod est impossibile. Videtur ergo quod unio sit facta in natura. ¶ Preterea omnis unio terminatur ad aliquid unum quod est posterius ipsa unione. Sed unitas persone verbi cum sit eterna non est posterior unione, que facta est in plenitudine temporis. Ergo unio non est facta in persona. ¶ Preterea unio importat additamentum quoddam, unde non potest fieri unio in aliquo quod est summe simplicitatis. Sed persona verbi cum sit verus deus, est summe simplicitatis. Ergo in persona verbi non potest fieri unio. ¶ Preterea duo que non sunt unius generis non possunt in aliquo uniri, ut ex linea et albedine non fit unum. Sed humana natura multo plus differt a natura divina quam ea que differunt genere. Ergo non potest humane et divine nature unio fieri in persona una. ¶ Preterea persona et natura verbi differunt solum secundum modum intelligendi in quantum in persona verbi importatur relatio originis, non autem in natura, sed perfectio

originis u'bum nō refertur ad huanā
naturā sȝ ad prēm. g° eodem modo se
hnt ad naturā assūptā psona u'bi
et natura eius. Si g° facta est vnio ī
psona erit fca vnio ī natura. ¶ P° incar
nacō extitit nobis ad eum incarnatū
diligendū. sȝ nō deinceps plus diligē v
nam psonā diuinā q̄ aliā q̄r quorȝ
est eadem bonitas dȝ esse eadem dilectō
g° vnio incarnatōnis fca est ī natūā
cōm tribȝ psonis. ¶ P° scđm phm ī ii°. de
anima. viuere viuentibȝ est esse. Sȝ in
xpō est duplex vita. s. huāna ꝛ diuīa
g° est ibi duplex esse ꝛ p̄ons duplex
psona. Esse em̄ est suppositi vel psone
nō g° est facta vnio in psona. ¶ P° sic
forma ptis compatur ad matiā. ita
forma totius ad suppositū. Sȝ forma
ptis nō pt̄ esse nisi ī ppā matia. g° forā
totius que est natura nō pt̄ esse nisi
ī ppō supposito q̄ est psona huāna. Et
eadem rōne natura diuīa est ī psona
diuīā. g° si sint ibi due nature oportȝ
q̄ sint ibi due psone. ¶ P° omē q̄ ve
pdicatur de aliquo pt̄ supponē p ipō.
sȝ natura diuīa vē pdicatr̄ de psona u'bi
g° pt̄ supponē p ipā. si g° facta ē vnio
ī psona vē pt̄ dici q̄ sit facta vnio ī p
sona nāe. ¶ P° omē q̄ vnit͛ alicui aut
vnit͛ ei essentialit͛ aut accntalit͛. sȝ huāa
nā nō vnit͛ u'bo accntalit͛. q̄r sic retinēt
suā psonalitatē ꝛ essent due psone.
Omnis em̄ sbā alti adueniens retinet
suā singularitatē sicut vestis induta
ꝛ equus equitanti. g° aduenit ei essen
cialit͛. q̄si ptinens ad essentiā vel naturā
u'bi est. g° vnio facta ī natura. ¶ P° nichil
q̄ comphendit͛ sub alio extendit se ad
aliq̄d extrinsecum. sicut q̄ comphendit͛
loco nō est extior loco. sȝ suppositum
cuiuslȝ nature comphendit͛ sub nā
illa. vnde ꝛ dicit͛ res nature. Sic em̄
comphendit͛ indiuiduū sub spē sicut
spēs sub gnē. cū g° u'bum sit suppositū
diuine nature nō pt̄ se extendē ad aliq̄
aliā nām ut sit eius suppositū nisi effi
ciat͛ vna natura. ¶ P° natura se hȝ
ad suppositū p modū formalioris sim
plicioris et constituentis. h° aūt mō
nō pt̄ se hrē natura huāna ad psonā
g° psona u'bi nō pt̄ esse psona nature
huane. ¶ P° actō attribuit͛ supposito vel
psone quia actōes singularium sūt scđm
phm. q̄ in xpō sunt due actōes. vt
dam pbat in tcio li°. g° sunt ibi due pso
ne. nō g° facta est vnio ī psona. ¶ P°
psona diffinit͛ esse nature ppetate di
stincta. Si g° facta est vnio ī psona se

q̄ sit vnio fca ī natura. ¶ Sȝ contra est q̄r
Aug' dt in li° de fide ad petrū. duarū nāꝛ
vitas manet ī xpō scđm vnā psonā.
¶ P° ad Orosiū dicit. duas naturas co
gnoscimus ī vna natura filii. ¶ Rō dm̄. q̄
ad euidentiā huius qōnis pmo oportet
considerare q̄ est natura. scđo q̄ ē psona
tcio quō vnio u'bi incarnati fca est ī p
sona nō in natura. Sciendū igit͛ q̄ nom̄
nature a nascendo sumit͛. vn̄ pmo dcā
est natura q̄si nascitiua ipa natiuitas
viuentiū. s. animaliū ꝛ plantarum. deinde
tractū est nomē nature ad pncipium
p dcē natiuitatis. q̄r huiōi natiuitatis pn̄
intrinsecū est vltius diuatū est nomen
nature ad signandū intiūs pncipiū mo
tus. ī eo ī quo est pse nō scđm accns. Et
q̄r motus nālis pcipue ī gnatōe tmiat͛
ad essentiā spēi. vltius eentia spēi q̄
signat͛ diffinicō natura vocat͛. vnde ꝛ
Boecius dicit ī li°. de duabȝ naturis q̄ nā ē
vnūquodqȝ informans specifica dria. Et
hoc mō hic natura accipit͛. Ad intelligen
dum aūt q̄ sit psona considerandū est q̄
si aliqua res est ī qua nichil sit aliud q̄
essentia spēi. ipa essentia spēi erit pse in
diuidualit͛ subsistens. Et sic ī huiōi re idē
erit realit͛ suppositū q̄ nā sola rōne diffe
rens inq̄ntū. s. natura dicit͛ put est eēn
tia spēi. Suppositū vō inq̄ntum pse subsi
stit. Si g° aliqua res est ī qua pt̄ eentiā
spēi quā sit diffinicō sit aliq̄ aliud. vel
accns vel matia indiuidualis tūc suppo
situ nō erit omīo idem q̄ natura sȝ habebit
se p addicōm ad nām sicut apparet ī hīs
pcipue que sunt ex matia ꝛ forma compo
sita. Et q̄ dcm̄ est de supposito intelligendū
est etiā de psona ī rōnali natura cū psona
nichil aliud sit q̄ suppositū rōnalis na
ture. Scđm q̄ Boecius dt ī li°. de duabȝ na
turis q̄ psona est rōnalis nature indiui
dua sbā. Erit igit͛ pȝ q̄ nichil phibet aliq̄
vniri in psona q̄ nō sunt vnita ī natura
pt eentiā indiuidua sbā rōnalis nature
hrē aliq̄ q̄ nō ptinet ad naturā spēi et
hoc nō vnit͛ ei psonalit͛ nō nālit͛. Sic igit͛
mō accipiendū est q̄ natura humana
vnita est u'bo dei ī psona nō ī natura q̄r
si nō ptinet ad naturā diuinā. ptinet aūt
ad psonā eius inq̄ntū psona u'bi assu
mendo aduixit sibi huanā nām. Sȝ de
mō huius vnitōnis dubitatō ꝛ discordia
accidit. videmus em̄ ī creaturis q̄ dupl͛
aliq̄ alicui aduenit. s. accntalit͛ ꝛ eentialit͛.
Nestorius igit͛ ꝛ an̄ ipm̄ theodorus mopo
stenus posuit nām huanā coniunctam
esse u'bo accntalit͛. s. scđm gr̄e inhītacōm
ponentes q̄ u'bum dei vnitū erat homi

Christo sicut habitans in Christo ut in templo suo. Videns autem quod omnis substantia quocumque alteri accidentaliter advenit retinet seorsum suam propriam singularitatem, sicut vestis advenientis homini aut domus continentis habitatorem, unum sequebatur quod homo ille habuit propriam singularitatem que est personalitas eius. Sequebatur igitur secundum Nestorium quod in Christo persona hominis esset distincta a persona Verbi, et quod esset alius filius hominis et alius filius Dei. Unde beatam virginem non confitebatur matrem Dei sed matrem hominis. Sed hoc est omnino absurdum. Primo quidem quia sacra scriptura aliter loquitur de hominibus in quibus Verbum Dei habitat per gratiam, et aliter de Christo. Nam de aliis dicitur quod factum est Verbum Domini ad talem vel talem prophetam. Sed de Christo dicitur: Verbum caro factum est, id est homo, quasi ipsum Verbum personaliter sit homo. Secundo quia Apostolus ad Philippenses II hanc unionem exinanitionem filii Dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratie non sufficit ad rationem exinanitionis, alioquin exinanitio competeret non solum filio sed etiam patri et spiritui sancto, de quibus Dominus dicit Iohannis XIIII: Apud vos manebit et in vobis erit; et de se et de patre: Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Propter hoc igitur et multa alia predictus error dampnatus est in Concilio Ephesino. Quidam vero cum Nestorio sustinentes humanam naturam accidentaliter Verbo advenisse voluerunt evitare dualitatem personarum quam ponebat Nestorius, ponentes quod Verbum assumpsit animam et corpus sibi invicem non unita, ut sic non constitueretur persona humana ex anima et corpore. Sed ex hoc sequitur maius inconveniens, quod Christus non vere fuit homo, cum ratio hominis consistat in unione anime et corporis. Et ideo etiam hic error dampnatus est sub Alexandro tertio in Concilio Turonensi. Alii vero acceperunt aliam partem, ponentes humanam naturam Verbo essentialiter advenire, ut scilicet conflaretur una natura sive essentia ex natura divina et natura humana. Et ad hoc quidem Apollinaris Laudicensis tria dogmata posuit, ut Leo papa posuit in epistola quadam ad Constantinopolitanos. Quorum primum fuit quod posuit non esse animam in Christo, sed Verbum carnis loco anime advenisse [illegible], ut sic ex Verbo et carne fieret una natura sicut in nobis ex anima et corpore. In quo quidem dogmate Apollinaris secutus est Arrium. Sed quia tamen scriptura expresse de anima Christi loquitur, secundum illud Iohannis X: Potestatem habeo ponendi animam meam, mutavit secundum dogma, ut poneret quidem animam sensitivam esse in Christo, non autem rationalem, sed Verbum fuisse homini Christo loco intellectus. Sed hoc est inconveniens, quia secundum hoc Verbum non assumpsisset humanam sed bestialem naturam, ut Augustinus contra eum arguit in libro LXXXIII questionum. Tertium dogma eius fuit quod caro Christi est de femina [suscepta], sed facta de Verbo in carnem mutato atque [converso]. Hoc autem est maxime impossibile, quia Verbum Dei cum sit vere Deus est immutabile omnino. Unde propter hec dogmata dampnatus est Apollinaris in Concilio Constantinopolitano. Et Eutyches qui eius tertium dogma est secutus in Concilio Calcedonensi. Sic igitur si non est facta unio in persona sed solum inhabitatione secundum Nestorium, nichil novum in Christi incarnatione accidit; quod vero facta sit unio in natura secundum Apollinarem et Eutychetem omnino impossibile. Quia enim species rerum sunt sicut numeri, in quibus addita vel subtracta variant speciem, ut dicitur in VIII Metaphysice, quecumque natura est in se perfecta, impossibile est quod recipiat alterius nature additionem, vel si reciperet non esset eadem natura sed alia. Divina autem natura est perfectissima. Similiter et humana natura habet perfectionem sue speciei. Unde impossibile est quod una alteri adveniat unione naturali. Et si esset possibile, tamen id quod ex utroque constitueretur neque esset natura divina neque humana, et sic Christus esset neque homo neque Deus, quod est inconveniens. Relinquitur igitur quod humana natura non est unita Verbo neque accidentaliter neque essentialiter neque substantialiter secundum quod substantia significat naturam, sed secundum quod substantia significat hypostasim, et hypostatice vel personaliter. Huiusmodi autem unionis exemplum in rebus creatis inventum est propinquius quam in unione anime rationalis ad corpus, quam ponit Athanasius, non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia Verbum non potest esse forma in materia, sed secundum quod corpus est anime instrumentum, non quidem extrinsecum et adventicium sed proprium et coniunctum. Unde et Damascenus dicit humanam naturam esse organum Verbi. Est autem adhuc similius, sicut Augustinus dicit contra Felicianum, si fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem que possibilem materiam ad usus suos formans unam faceret de se personam. Sed tamen omnia huiusmodi exempla sunt deficientia, quia unio instrumenti est accidentalis. Sed hec est quedam unio singularis super omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa sua bonitas et suum esse, ita etiam est ipsa unitas per essentiam. Et ideo sicut virtus eius non est limitata ad istos modos bonitatis et esse qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos, ita etiam per infinitatem sue virtutis potuit facere novum modum unionis ut una natura uniretur Verbo personaliter, non tamen accidentaliter, cuius modi ad se in creaturis nullum sufficiens exemplum invenimus. Unde Augustinus dicit in epistola ad Volusianum de hoc misterio loquens: Sed ideo querendo est admira-

bile. s; exemplu posat no est singulare
deniq dō aliqs posse q fateam nos inuesti
gare no posse. In talib; eni tota rō fci
est potencia facientis. Et Dyo. dē. n. c.
Ded. no. ihu scdm nos diuina composicō
.i. vnio z ineffabilis est ūbo oīni z igno
ta menti. nam z ipa pmo dignissimoz
angeloz. ¶ Ad pmu qo dr. q similitudo
no attendit qntu ad hoc ex aīa z carne
fit vna homīs nā s; qntu ad hoc q ex
aīa z corpe constituit vna psona. ¶ Ad
scdm dr. q qmuis i diuis nā z suppositu
siue psona no differunt realr. differunt tn
rōne. vt dcm est. Et qr idem est subsi
stens i natura huana z diuina. no aut
eadem essencia creature z creatoris. Inde
est q vnio fca est i psona ad quq rōm
ptinet subsistē no aut ad nām q ipor
tat essenciaz rei. ¶ Ad tciu dr. q nature
qnūs vnite sunt i xpo no tn i natura s;
i psona q apparet ex hoc ipo q dicunt
incomiutabilit et i alterabilit nature ee
vnite. ¶ Ad qrtu dr. q hitu esse qrenus
no est fca vnio i psona q sit fca vnio
i natura. pro reputabant aliud esse p
sonaz z aliud nām no re n rōne et ideo
decipiant. ¶ Ad v. dr. q ppe scdm vnio
ne dicat aliqs vnitū. sicut scdm vnitē
dicat aliqs vnū. Et ideo vnio no intelli
git terminari ad psonaz diuinaz scdm q est
vna in se ab eterno. s; scdm q est vnita
huane nature i tempe. et ita vnio scdm
modu intelligendi precedit psona. non
prīt est vna s; prīt est vnita. ¶ Ad vi.
dr. q vnio no dicit fieri i psona diuina
qsi ipa psona diuina constituat ex duo
bus sibi inuice vnitis hoc eni eius sume
simplicitati repugnaret. S; dicit vnio
esse facta in psona inqntu diuina psona
simplex subsistit i duab; naturis. s.
diuina z huana. ¶ Ad vii. dr. q duo que
st diuisa scdm genus no puniunt i vna
essencia ul naturaz. nichil tame phib;
quin vniat i vno supposito sicut exli
nea z albedine no fit aliqua essencia
inuenimus tn i vno supposito. ¶ Ad viii.
dr. q psona filii dei dupl pt considari
Uno mo scdm rōnez rōm prīt signt
quoddaz subsistens. Et scdm hc vnio
facta est i psona scdm rōm psone. Sic
sup dcm est. Alio mō pt i psona filii consi
derari id q est ppriu psone filii. s. relacō
qua refertur ad prem et scdm hc rela
cōnis rōm no considat vnio duaz naz
¶ Ad ix. dr. q sicut incarnacō nichil bo
nitatis addat ad psona diuinaz ita etiam
nichil addat ei diligi bilitatis. Unde psona ūbi
incarnati no est plus diligenda q pro

ūbi simplr licet sit scdm aliam rōm
diligenda que tāme rō sub volū homi
ūbi comphendit et ppt hc no sequit si
incarnacōnis vnio facta est i vna psona
sit magis diligenda q alia. ¶ Ad x. dr. q
esse est et psone subsistentis et nature
in qua psona subsistit qsi scdm illaz naz
esse hns hns. Esse igit psone ūbi incar
nati est vnū ex pte psone subsistentis
no aut ex pte nature. ¶ Ad xi. dr. q no
eodem modo se hz natura ad suppositum
sicut se hz forma ad matiaz. Matia eni no
constituit in esse nisi p formā. Et ideo forma
reqrit determinatam matiaz quā faciat
esse i actu. s; suppositu no solum consti
tuit p nām spēi. s; etiā alia quedam pt
hnc. Et ideo nichil phibet nām aliquā
attribui supposito alterius nature. ¶ Ad xii.
dr. q natura diuina pdicat de psona di
uina ppt ydemptitatē rei no aut scdm
ppietatem modi significandi. Et ideo no oportz
q supposito vno supponat qlibet. qz etiā
inclinis hs est vna psona qiat. no tn hs
est vna essencia qiat. ¶ Ad xiii. dr. q huā
na nā vnita est ūbo no qnūs ad tantal
nez etiā essencialr. qsi ptinēs ad diuinaz
natura ūbi s; psonalr. i. ypostatice qsi pti
nens ad ~~diuinaz naturā~~ ūbi ypostasim
ul psonam. ¶ Ad xiiii. dr. q psona ūbi co
phendit sub natura ūbi n pt se ad aliqd
vltra extendē s; natura ūbi rōne sue in
finitatis comphendit omē nām finita.
Et ideo cu psona ūbi assumit naturam
huanaz. no se extendit vltra natura
diuinaz s; magis accipit q est infra. Unde
dicit ad phill. xiiii. q cu in forma dei esst
dei filius semet ipm exinaniuit no qdē
deponēs magnitudinē forme dei s; as
sumēs puritatē huane nature. ¶ Ad xv.
dr. q sicut natura ūbi est infinita ita
z psona ūbi infinita est. Et ideo natura
diuina ūbi videt ex quo ipi psone ūbi
scdm se natura aut huana conuidet
ūbo scdm q fcm est homo. Unde no opor
tet q natura sit simplicior z formalior
ūbo scdm se s; est simplicior z formalior
illo homine qui est ūbum carno fcm et
constituens ipm inqntu est homo. ¶ Ad
xvi. dr. q acto est suppositi scdm aliqua
nām ul formā. Et ideo no solu diuisificant
acciones scdm diuisitatē suppositoz s; etiā
scdm diuisitatē nature ul forme. Sicut
etiā in vno z eodem homine alia acto est
videre z alia audire ppt diuisas potencias
Unde i xpo ppt duas naturas sunt due
acciones. licz sit vna psona ul ypostasis
¶ Ad xvii. dr. q psona est quedam sbā
distincta ppietate ad dignitatē ptinente

no aut s'cdm q' s'ba signat essenciã
ul' naturã s3 s'cdm q' signat yppostasim

vtru͂ i xpo sit vna tm͂ yppostasis ul' suppositum aut duo

Tercio quiritur. vtru͂ in xpo sit vna
tm͂ yppostasis ul' suppositu͂ aut duo. Et
vi' q' non sit vna tm͂. d'r Augꝰ i li° ꝯtra
felicianu͂. Immediate dei z homi aliud
dei filius aliud homis filius fuit. Sed
nichil est q' vnu͂ supposito ul' s'cdm yppo
stasim est aliud et aliud. g° xpus est
aliud. ¶ Jtẽ Augꝰ d'r i isto dcm. q' i xpo
vtru͂q3 est deus ꝓpt' suscipiente dm
et vtru͂q3 homo ꝓpt' suscipiente hoi'e
Sz nichil q' est vnu͂ supposito ul' s'cdm
yppostasim est duo ut possit dici vtru͂
q3. g° i xpo n° vna tm͂ yppostasis siue
suppositu͂. ¶ Jtẽ natura huana i xpo q'
dam s'ba est s3 no fuit s'ba vlis. q3 s'ba
vlis no est extra aiam. g° fuit s'ba pti
cularis. s3 s'ba pticularis est yppostasis
g° i xpo huana natura fuit yppostasis
Sz humana na i xpo est aliq' pt' yppo
stasim u'bi dei z ita i xpo sunt plures
yppostases ¶ Jtẽ hoc nomẽ homo vnivo
ce dicit' de xpo z de petro. s3 ut dicit' de
petro nichil aliud i portat q' aliq' com
positu͂ ex aia ronali et corpe. g° nec3
etiã cum dicit' de xpo Sz pt' aiam et
corpus est i xpo yppostasim ul' suppo
situ u'bi. g° i xpo aliud yppostasis ul'
suppositu͂ huane nature z aliud yppo
stasis ul' suppositu͂ diuine et z sic i xpo
no est vna tm͂ yppostasis ul' supposi
tum ¶ Jtẽ nichil infinitu͂ cotineri pt
sub natura finita. s3 suppositu͂ ul' yppo
stasis dei u'bi infinitate h3 g° no pt
cotinei sub natura huana que e finita
Sz omne suppositu͂ cotinet' s'b na tunc est
suppositu͂. g° suppositu͂ q' est u'bu͂ di no
pt ee suppositu͂ huane nature. s3 nce e
esse aliq' eius suppositu͂. g° i xpo est
aliq' aliud suppositu͂ pt' suppositu͂ q'
est u'bum dei Jtẽ g° i xpo. s. duo sup
posita ul' yppostases ¶ Jtẽ sicut se h3 ge
nus ad spem ita se h3 spes ad indiuidua
Sz eadem spes no pt esse i diuis' gnib3
ergo vnu͂ indiuiduu͂ no pt esse i diuisis
spebus Sz yppostasis est s'ba indiuidua
et simil' suppositu͂. g° no pt esse vna
yppostasis ul' suppositu͂ huane nature
et diuine que no st' vnius spei ¶ Jtẽ sicut
in trinitate est vna natura i trib3 psonis. ita
i xpo sunt duo nature i vna psona Sz
psone sunt vnu͂ ꝓpt' vnitatem nature
s'cdm illud. Joh. x. Ego et pr vnu͂ sumus
g° xpus est duo ꝓpt' dualitate naturã
Sz demultio q' est vnu͂ supposito ul' yppo
stasi ¶ Jtẽ xpus s'cdm q' est filius dei
h3 aliq' comune cu͂ pre. s'cdm aut
q' dicitur filius hominis nichil h3 cu͂
pre comune. g° i xpus aliud est filius
dei z aliud filius homis. no est g°
vnu͂ suppositu͂ ul' s'cdm yppostasim
¶ Jtẽ id q' est de se comicabile no vi'
de se posse fieri comicabile sicut nec
q' de se est impossibile pt fieri pole
vt dcm. d'r ix. meth. Sz huana na
s'cdm q' est i xpo de se est incomicabi
lis cu͂ sit aliq' pticulare. g° no pt
comicari supposito diuine nature. non
g° pt esse idem suppositu͂ huane et
diuine nature ¶ Jtẽ vnu͂q3 q3 resoluit'
i ea ex quib3 consistit. Si detur p impos
sibile q' u'bum dei de ponet huanam
naturam. iam huana natura habet
yppostasim ꝓpriam et suppositu͂ g° etiã
ad huc vnita h3 ꝓpriam yppostasim et
suppositu͂. no g° est ibi vna ypposta
sis tm͂ ul' suppositu͂ vnu͂ ¶ Jtẽ no ma
gis dependet natura a supposito q'
suppositu͂ a natura. s3 no potuit u'bo
dei assumi suppositu͂ huane nature qn
assumeret' ipa natura huana. g° nec3
etiã potuit assumi na huana qn assu
meretur suppositu͂ huane nature. s3 as
sumens no est assumptum. g° suppositu͂
huane nature no est ipm suppositu͂ u'bi
dei. g° i xpo sunt duo supposita ¶ Jtẽ aia
et corpus i xpo no sut minoris virtutis
aut dignitatis q' i nobis. s3 i nobis ex
compone anime z corpis constituit' yppo
stasis siue suppositu͂. g° et i xpo no sup
positu͂ ul' yppostasis u'bi dei q' est eternũ
cu͂ p(er)diu vnio sit tpalis. g° i xpo sunt
duo supposita. ul' due yppostases ¶ Jtẽ
in xpo sunt tres s'be corpus aia z d's
s3 aia no est suppositu͂ corpis. g° d's
no est suppositu͂ huane nature ¶ Jtẽ
s'cdm porphiriu͂ indiuiduacom facit
aggregatio ꝓprietatum quas i possibile
est i alio reperiri Sz i xpo fuit aggrega
cio ꝓprietatum ptinenciu͂ ad huanam na
turam que no pnt i alio reperiri. g° fecit
indiuiduacom u'bi dei q' no est suscep
tiua aucti. g° i xpo est aliud indiuiduu͂
siue suppositum q' suppositu͂ u'bi dei Jtẽ
g° i xpo duo supposita ¶ Jtẽ ex hijs quoz
no est aliqua ꝓporcio no pt fieri vnu͂
s3 diuine nature que est infinita nulla
est ꝓporcio ad huanã que est finita g°
no pt ex duabus naturis fieri vna yppo
stasis ul' vnu͂ suppositu͂ ¶ Jtẽ generacio termi
natur ad suppositu͂ pticulare cui est q'
generatur Sz i xpo est duplex natiuitas
s. temporalis z eterna. g° i xpo est duplex

suppositu z no vnu tm. ¶ Pº uerbum dei
assumpsit corpus z animaz no quidem
ut separata sz ut vnita. Sz suppositu huane
nature nichil est aliud qz anima z corpus
put sunt vnita. go i xpo est aliud sup
positu pt suppositu uerbi dei. ¶ 2º no pt
esse idem simplex z compositu. sz suppo
situ huane nature est compositu. cum
huana natura sit composita. no eni suppo
situ pt esse simplicius qz na cuius e suppo
situm. cu go suppositu diuine nature sit
simplex erit in xpo aliud suppositu pter
suppositu diuine nature. ¶ Sz contra est qz
damasc. dr i iiiº li. In duo ihu xpo vnam
ypostasim cognoscimus. ¶ Rº eorz que diffe
runt supposito vnu de alio no pdicatur.
Si go i xpo esset aliud suppositu hominis
et aliud dei no posset dici qz homo sit deus
vl deus est homo qz est erroneu. no go
i xpo est aliud suppositu dei z aliud hois
¶ Rº dr. qz quidaz volentes euitare ne
storii heresim ponentis i xpo duas psonas
posuerunt i xpo vnam psonaz sz duas ypo
stases siue duo supposita dicentes hunc
hominez de incarnato xpo esse suppositu et
ypostasim huane nature no aut diuine
ex p hoc qz dicat hic homo nichil aliud
importari qz quedam particularis sba ex aia
z corpe composita pterea tm dicebant hu
manaz ypostasim vl suppositu ad psona
uerbi ptinere hoc qz est a uerbo assumpta et hec
est opinio que ponitur pma i vi. di. iii sniaz
Sed qui hoc posuerunt pmo quidem vocem
ppriam ignorauerunt. ypostasis eni nichil
aliud est qz indiuidua sba que etiam
signat nomine suppositi. dicit aut Boe
i li. de duabus naturis qz psona est indi
uidua sba ronalis nature. Sic go quando
pt esse ypostasis ronalis nature. qn
sit psona. Manifestu est aut naturam huanaz
esse ronalem naturam. Unde si i xpo sit ppa
ypostasis huane nature vl pprium suppo
situm pter ypostasim vl suppositu uerbi dei
quibus est qz sit ppa psona huane nature i
xpo pter ypostasim uerbi et sic no differt
hec positio a positione nestorii. Scdo quia
si detur qz psona addat supra ypostasim
etiam in ronali natura pprietatem aliqua
ad dignitatem ptinentez sicut dicunt
aliqui personalitatem hre qui aliqua dignitate
hntes. sequitur qz vnio i huane nature
ad uerbu no sit facta nisi i aliquo accidenti
.i. i aliqua pprietate ad dignitate ptinente
qz etiam nestorius ponit seu posuit Un
sciendu est hoc esse heresim dampnatam
i v. concilio apud constantinopolim cele
brato. ubi sic legitur Si quis introducere
conatur i misterio xpi duas sbas seu du
as psonas i vna psonaz dicat scdm di
gnitate z honorem z adoratione sicut
theodorus et nestorius insanientes
conscripserunt. talis anathema sit. Nec
enim adiectione psone vel subsistentie
suscepit sca trinitas incarnato vno de sca
trinitate deo uerbo. Ut sciri igitur possit qd
in talibus concedendu est et qd negan
dum Considerandu est qz nomina ad indiui
duatione ptinentia siue sint nomina pme
impositionis sicut psona z ypostasis
que signant res ipsas siue sint nomina
scde impositionis sicut indiuiduu suppo
situ z huiusmodi que signant intentione indi
uidualitatis. Quedaz eorz ptinent ad
solum genus sbe sicut supposita z yposta
sis que de accntibus no dicuntur. z psona in
ronali natura z etia res sicut dicit scdm accepcionem
hylarii. Quedaz vo ptinet ad indiuidua
tione in quotuqz genere sicut indiuiduu
particulare z singulare que etia i accntibus di
cuntur. Est aut sbe pprium. ut pse z in se sb
sistat. accntis aut est i alio esse. Et ideo
illa nomina que ptinent ad indiuidua
tionem sbe i illis solum locu hnt que pse z
in se subsistunt. Et pter hoc etia de ptibus
sba no dicuntur qz no sunt in se ipsis sz i toto
quibus no sunt i sba de quibus tamen dici
pnt nomina ad indiuiduatione ptinentia
communiter tam i sbis qz i accntibus. No eni
dici pt qz hec manus sit psona vl ypo
stasis aut suppositu. quamuis dici possit
qz sit aliqd particulare singulare vl indi
uiduu. Quamuis eni z si ptineat ad genus
sbe qz tm no est sba completa in se subsi
stens no dicitur ypostasis aut suppositu
vl psona. Sic igitur qz huana na i xpo
no pse separatim subsistit sz existit i alio
.i. i ypostasi uerbi dei. no quidem sicut accidens
i sbo. nez pprie sicut ps i toto sz p ineffabilez
assumptione. Ideo huana natura in xpo
pt quidem dici indiuiduu aliqd vl particula
re vl singulare. no tm pt dici ypostasis
vl suppositu sicut nec psona. Unde relinquitur
qz i xpo no est nisi vna ypostasis vl sup
positum. s. diui uerbi. ¶ Ad pmu go dr. qz
de xpo dicuntur et diuina z huana. Et si que
runt id de quo dicuntur pprium et idem est. Ut
aut considerentur id scdm qz pdicantur aliud
et aliud est. Ut aug. dr. i pdict. Certum qz
naturam diuinam pdicarent de xpo. diuinam
quide scdm diuinaz naturam. huanam
vo scdm huanaz naturam cu quo. qz i xpo
aliud est dei filius et aliud filius hominis
alietas no est referenda ad id de quo utrum
qz pdicatur qz est vnu suppositu vtriusqz
filiationis. sz ad id scdm qz pdicatur. Et ideo
aug. ibidem subiungit. aliud in qua pdixere

cione sbe .i. nature nō alius p vnitate psone ¶ Ad scdm dr̄ q de xpo pdicat quidez diuina natura sz hūana natura de eo pdicari nō pt sicut nec de petro cum quo est vniuoce homo. Vnde nō pt dici q xpus sit duo vl' vtruqz q̄uis sint due nature. Suppositū aūt hūane pdicat' quod de xpo qz nō ponit' i numerū cū supposito diuine nature. vt ostensum est. Vn relinquit' q cū xpus dicat' vtruqz intelligat' in abs'. Sicut cū dicat' paries z tectum sunt domus qz vtruqz ad vnam domum ptinet. Vn et aug' in li° cōtra felicianū q vnus atqz idem homo z corpus docet' z aiā vl' pt dici q hoc qd' dicat' vtruqz referendum est ad nomen duas naturas significancium homo enī xpus dicat' z deus z homo. Et hoc est q dicat' vtruqz. vl' ppt' susstancialiter dicendum. qz sicut hoc nome deus pdicat' et de deo z de homine z vtruqz homo ppt' suscipientē hominez qz hoc nomen homo de vtroqz pdicatur. ¶ Ad terciū dr̄ q ad racōem ypostasis vl' suppositi nō sufficit q aliqd sit particulare i genere sbe. sz vltius requirit' q sit pfectum et in se subsistens vt dcm̄ est. ¶ Ad iiij dr̄ q vniuocacō attendit' scdm q racō nominis est eadem. racō aūt nominis est quā signat diffinicio. Et ideo equiuocacio z vniuocacō scdm significacōem attenditur. z nō scdm suppositū. Et ideo hoc nome homo vniuoce dicit' de xpo et de petro. qz vtrobiqz signat vnā naturā .s. hūanaz compositaz ex anima z corpe. Sz i xpo supponit suppositū eternū qd' non supponit i petro. ¶ Ad v. dr̄ q esse infinitū conuenit supposito vl' ypostasi verbi dei scdm diuinaz naturā. scdm vero hūanaz naturā competit ei esse sub nā hūana. vn dyo. dr̄. i. c. de di. no. q intantum infinitus est naturaz qui omnem ordinem firmiter omnē naturā sup sbālit' excedit. ¶ Ad vj. dr̄ q nome spei signat naturā sicut z nome gnis. vnde si vna spēs esset i diuersis gnibus sequeretur q vna natura esset due nature. Sz indiuiduū importat aliqd q nō ptinet ad naturā. Et ideo q nō est cōtra racōem indiuidui quidem indiuiduū sit suppositū duaz naturaz. ¶ Ad vij dr̄. q natura diuina est omnino idez scdm rem cū qualz triū psonaz. Et ideo tres psone pnt dici esse vnū. sz hūana natura nō est omnino scdm rem idem cū suo supposito. Et ideo nō pdicat' de eo et sic nō pt dici xpus esse vno ppt' duas naturas. ¶ Ad viij. dr̄ q filius hz dei racōe cū patre diuinaz naturā nō aūt ypostasim vl' psonam. filius aūt hominis nō habet

cōmunē cū deo patre nec ypostasim nec naturā. vn ex hoc nō sequit' q inter filiū dei z filiū hominis sit distinccio in psona. vel ypostasi. sz solum i natura ¶ Ad ix. dr̄ q natura hūana assumpta a verbo dei in se sit vna est indiuidua hz q nō possit esse i multis et scdm hoc dicat' incōmunicabilis. Sz ex hoc ipo q natura hz q sit i aliquo supposito ¶ Ad x. dr̄ q hūana nā q diu est i verbo vnita qz nō scdm se existit nō hz ppriam suppositū vl' ypostasim pt' psonā verbi. Sz si separaret' a verbo haberet nō solū ppriam ypostasim aut suppositū. sz etiā ppriam psonaz qz iam p se existeret. Sicut etiaz ps cōtinui corpus q diu est indiuisa a toto est i potencia nō est actu sz solum facta diuisione. ¶ Ad xi. dr̄ q in supposito includit' natura nō aūt e cōuerso. Et ideo non potuit assumi suppositū qn assumeretur natura. potuit aūt e cōuerso cōtingere. ¶ Ad xij. dr̄ q vnio anime z corporis in xpo ex hoc ipo est dignior q i nobis q nō termiat' ad suppositū creatū. sz ad suppositū eternū verbi dei. ¶ Ad xiij. dr̄ q anima vnitur corpori vt forma eius ad constituendā hūanaz naturā. nō sic aūt vnitur i xpo diuinitas hūanitati. qz nō est facta vnio i natura. vt sup' dcm̄ est. Et ideo nō est similis racio ¶ Ad xiiij. dr̄ q pprietas accidencium aggregacio sufficienter pbat indiuiduacōem hūane nature i xpo. nō aūt q habeat racōem suppositi vl' ypostasis qz nō p se existit. ¶ Ad xv. dr̄ q nō est facta vnio hūane nature ad psonā vl' ypostasim verbi in xpo vt adequet' ei q̄si comprehendens ipam. vt scdm aliquā pporcōnem tantam a psona verbi excedat' qz ad hoc manet psona verbi excedens hūanaz naturā in infinitū. qui tn̄ infinitus excessus nō excludit quin sibi quodaz ineffabili modo psona dei hūanam naturā sibi copulauit i vnitate ypostasis qn vnio infinita virtute assumentis efficitur ad maiorē vnionem compat' ¶ Ad xvj. dr̄ q gnacō termiatur ad suppositū quod' sicut q gnatur. ad naturaz aūt sicut ad id q p gnacōem acquiritur. Vnde forma dicit' gnacōnis termiq. Et generacōnes et motus scdm termios distinguunt' inde est q xpi sunt due natiuitates scdm duas naturas. Sz vnica nasci ppt' suppositi vnitatē. ¶ Ad xvij. q anima z corpus vnita cōstituūt suppositū et ypostasim si p se existat q ex vtroqz componitur q in xpo nō contingit. ¶ Ad xviij. dr̄ q xpus est simplex. scdm diuinaz naturā compositus aūt scdm naturam hūanam. vt pz p dyo. i. c. de di. no. vtrum xpus sit vnum in natura

Sextio querit*ur*. utrum xpus sit vnum
naturaliter vel duo. Et vi*detur* q*uod* sit duo.
D*icit* enim Aug*ustinus* i. p. de t*rinitate* q*uia* forma dei suscepit
formam hominis. vtrumq*ue* est deus
et vtrumq*ue* homo. Sed ideo q*uod* est vnum tantum
no*n* p*otest* dici vtrumq*ue*. g*o* xpus no*n* est vnum
tantum s*ed* duo. ¶ P*raeterea* sicut in tribus p*er*sonis diuinis
est vna natura. ita in vna p*er*sona xpi
sunt due nature s*ed* tres p*er*sone diuine di-
cuntur vnum p*ro*pter vnitatem nature. g*o* x*pus*
dicendus est duo p*ro*pter duas naturas.
¶ P*raeterea* Aug*ustinus* d*icit* contra felicianum. Aliud est
filius dei. aliud filius hominis. Sed ubi-
cumq*ue* est aliud et aliud ibi s*unt* duo. g*o*
xpus s*ecundu*m q*uod* est filius dei et filius
hominis est duo. ¶ P*raeterea* illud q*uod* est vnum
supposito. sit alter*um* ex se ipso successiue
p*ro*pter diuersum actus sicut sortes senex
a se ip*s*o puero. Sed sicut d*iffer*entia accidentalis
facit alter*um*. ita d*iffer*entia s*ubstantia*lis facit aliud.
g*o* si idem suppositum mutari posset de
vna d*iffer*entia s*ubstantia*li in aliam esset aliud et
aliud. pari g*o* r*ati*one si idem suppositum
h*ab*eat simul duas d*iffer*entias s*ubstantia*les simul
erit aliud et aliud. s*ed* h*ab*ere duas naturas
est h*ab*ere duas d*iffer*entias s*ubstantia*les q*uia* natura
est vnicuiq*ue* informans specifica d*iffer*entia
vt Boe*tius* d*icit* in li*bro* de duab*us* naturis. g*o*
xpus simul est aliud et aliud ita simul
est duo. ¶ P*raeterea* vnumquodq*ue* est istud q*uod* de eo v*er*e
p*re*dicat*ur*. s*ed* aliud p*re*dicat*ur* hoc nomen ho*mo*
de xpo. et aliud hoc nomen deus. S*ed* enim
p*re*dicat vtrumq*ue* nomen q*uod* significat sic
aut*em* hoc nomen album nichil aliud
significat q*uam* qualitatem s*ecundu*m ph*ilosophu*m. ita
hoc nomen homo nichil aliud signifi-
cat q*uam* humanitatem que est aliud a dei*tate*
qua*m* significat hoc nomen deus. g*o* xpus
est aliud et aliud et ita est duo. S*ed* dice-
bat q*uod* hoc nomen homo i*n* su*a* significa-
tione includit suppositum humanitatis
q*uod* no*n* est aliud a supposito diuinitatis.
Et ideo xpus s*ecundu*m q*uod* est deus et ho-
mo est aliud et aliud. ¶ Sed contra ad
diuersitatem aliquorum no*n* requirit*ur* q*uod* sint
diuersa s*ecundu*m omne q*uod* in eis est. s*ed* sufficit
q*uod* s*ecundu*m aliq*ui*d sunt diuersa. homo enim
et asinus conueniunt quidem in animali
s*ed* differunt in r*ati*onali et irr*ati*onali d*iffer*entia. Ad h*oc*
g*o* q*uod* aliud p*re*dicetur hoc nomen homo
de xpo et aliud h*oc* nomen deus sufficit
si natura signata sit alia et alia q*ua*u-
is sit suppositum idem. ¶ P*raeterea* xpus in
q*uan*tum deus est aliq*ui*d vnum vnitate
increata in q*uan*tum aut*em* est homo est
vnum vnitate creata. Sed vnitas cre-
ata et vnitas increata sunt due vni-
tates. g*o* xpus est duo. ¶ P*raeterea* sec*undu*m q*uod*

xpus sit vnum tantum. g*o* est hoc et non
aliud a destructione consequentis sequit*ur*
s*ed* no*n* p*otest* dici q*uod* xpus sit homo q*uod* no*n*
possit dici q*uod* xpus no*n* sit vnum tantum. Sed
hec est falsa. xpus est homo tantum. g*o* xpus
est homo et aliud. et ita xpus est duo.
¶ P*raeterea* hec p*ro*posicio xpus est deus et ho*mo*
est p*ro*p*ositi*o plures cum sit de p*re*dicato copulato.
Sed omnis talis p*ro*positio p*re*dicat plura
g*o* xpus no*n* est vnum tantum s*ed* plura. ¶ P*raeterea*
s*ecundu*m ph*ilosophu*m in v*iii*. meth*aphysice*. ex pluribus q*uorum*
vnum no*n* est in potencia ad aliud no*n* fit
aliq*ui*d vnum s*ed* multa. vnde cum dico homo
est animal bipes p*re*dicat*ur* de homine ali-
q*ui*d vnum no*n* aut*em* cum dicit*ur* sortes est
albus musicus. Sed humanitas et diui-
tas no*n* se h*abe*nt ut potencia et actus
g*o* cum dicit*ur* xpus est deus et homo
no*n* p*re*dicat*ur* vnum s*ed* multa et ita xpus
no*n* est vnum s*ed* duo. ¶ P*raeterea* suppositum d*icit*ur id
q*uod* est subsistens. s*ed* aliud est subsisten-
di esse filii hominis et filii dei. g*o* est aliud
et aliud suppositum. et ita xpus no*n* est
vnum s*ed* duo. ¶ P*raeterea* d*iffer*entia conducit ad plu-
ralitatem. Sed maxima d*iffer*entia est inter
humanam naturam et diuinam. g*o* maxime
xpus est duo. ¶ P*raeterea* nichil vnum p*otest* p*ar*ticipare
in oppositas p*ro*prietates sicut esse eternum et
et in tempore natum. infinitum et loco cir-
cumscriptum et alia huiusmodi. g*o* xpus no*n* est
vnum s*ed* duo. ¶ P*raeterea* xpus est homo. homo
aut*em* est humanitas. q*uia* essencia rei est
idem cum eo cuius est essencia. vt d*icitur* in vii.
meth*aphysice*. g*o* xpus est sua humanitas. est
etiam sua diuinitas. cum g*o* humanitas no*n*
sit diuinitas sequit*ur* q*uod* xpus no*n* sit vnum
s*ed* duo. ¶ Sed contra. xpus no*n* est due p*er*so-
ne. due ypostases nec duo supposita vt
ex sup*eri*oribus p*atet*. nec due nature q*uia* humana
natura p*re*dicat*ur* no*n* de xpo. g*o* xpus
no*n* est duo. ¶ P*raeterea* s*ecundu*m Boe*tium*. vnumquodq*ue*
ideo est q*uia* vnum in*di*uiduo est. Si igit*ur* xpus
no*n* sit vnum sequit*ur* q*uod* no*n* sit ens. g*o* no*n*
est duo. ¶ P*raeterea* ea que de inuicem p*re*dicant*ur*
no*n* ponunt*ur* in numero. Sed homo et deus de in-
uicem p*re*dicant*ur* in xpo. g*o* xpus no*n* est duo
s*ecundu*m q*uod* deus et homo. ¶ P*raeterea* maior est
vnio diuine et humane nature in xpo. q*uam*
vnio accidentis et sub*iecti* vt sup*ra* h*a*bitum est. Sed
accidens et s*ubiectu*m sunt vnum vnio s*ecundu*m ph*ilosophu*m
g*o* multo magis xpus est vnum s*ecundu*m
q*uod* deus et homo. ¶ P*raeterea* athanasius d*icit*
de xpo. q*uod* lic*et* deus sit et homo no*n* duo
tamen s*ed* vnus est xpus. ¶ P*raeterea* q*uod* s*ecundu*m est vnum
vnum est. Sed q*uod* s*ecundu*m est album. album est.
Sed s*ecundu*m Aug*ustinum* i*n* li*bro* de p*ra*edestinatione. verbum
dei est s*ecundu*m vnum cum homine. g*o* xpus
deus et homo existens est vnum. ¶ P*raeterea* vnitas

est qua vnūqq3 dicit' vnū s3 post vni
tatem trinitatis maxima vnitas est
ubi incarnati · g° xpūs est maxime
vnū ¶ Ad 2° dr̄ q masculinū genus q2
est formatū consueuit ad psonaz re
ferri · Et ideo maxime est q xpūs nō
est duo masculine s3 vnus · q2 i xpō
nō sunt due psone · s3 vna · Et ideo vō
ponentes i xpō vnaz psonaz posuit
i xpō duo supposita aut duas ypposta
ses · vnaz filii dei aliam filii hominis ·
vnde licz nō dicerent xpm esse duos
masculine ppt' vnitatē persone · dice
bant tn̄ xpm esse duo neutralit' ppt'
dualitatem suppositoz · Sz q2 hoc etiā
opinio repugnat fidei vitati · vt supra
habitum est · Ideo hac opinione ptermissa
considerandū est · vtrz supposito q i xpō
sit vna ypostasis et vnū suppositum
vtrz xpūs debeat dici duo neutralit'
ul' vnū · Ad cuius euidentiā gsiderandū ē
q vnū denominatiōne dicit' q hz vnitatē
sicut album q hz albedinē siue q ei sbiā'
Et eadem rōne multa denominatiōne
dicunt' a multitudine et duo a dualitate
q2 vō vnū conuertit' enti · sicut est esse
accitale sbāle · ita dicit' aliq esse vnū
ul' multa · ul' scd̄m formaz accitalem ·
ul' scd̄m sbālem · Scd̄m quide formas
accitales dicit' aliq multa q ē sbm
i diuisis formis accitalib3 ul' succesiue
ul' simul succesiue · quō sicut sortes
sedens est alt' āe stante · vn sortes
inq̄ntū est p̄us stans et postea sedens
est multa succesiue · Simil' aut sicut
sortes inq̄ntū est albus et musicus est
multa · q eni aial bipes q p̄dicatur
de sorte sit vnū z nō multa · exhoc gtingit
q vnū eoz compat' ad altm ut potentia
ad actum · vt dicit' i vii° meth · Album
aut z musicū nō sic se hnt ad inuicem
Et ideo sortes inq̄ntū est albus et musi
cus est multa · nō quid' simplr' s3 scd̄m q
Sicut z scd̄m accitia dicit' aliq ēē scd̄m
q et nō simplr' · Scd̄m sbm aut dicitur
aliq vnū et multa simplr' · sicut ens et
scd̄m phm i v · meth · Sbā scd̄m duos mo
dos dicit' · s; suppositū q de alio nō p̄dicat'
et forma ul' nā spēi que de supposito p̄di
cat' et hoc quidez i creaturis pz · Sil'
aut vnū z multa nō eni est vna nūo
essentia diuisoz suppositoz · nō tn̄ nūc
inter i creaturis pz · aliq vnū suppo
situ hns duas nāles sbās · s3 hoc sin
gulare est i xpō · p̄mū aut singulare
i trib3 psonis diuinis · Manifestum est aut
q xpūs pt dici aliqualit' vnū · q2 ē vnū
supposito z aliqualit' multa ul' duo q2 ē

hns duas naturas multo amplius
q̄ sortes p̄dicat' vnū sbō et multa in
q̄ntum est albū z musicū · Sz gsiderandū
est quid hoz dicit' simplr' et q scd̄m q
Sciendū est g° q simplr' et ppe dicit' aliq
esse tale q est scd̄m se ipm tale · S3 aut
aliq esse scd̄m se ipm q est scd̄m totum
magis q̄ est q est scd̄m ptem q2 pars
nō est simplr' idem toti · ppē aut cum sit
receptum est relatiū ydemptitatis · Et
ideo q conuenit alicui scd̄m totū magis
conuenit ei simplr' q̄ q conuenit ei scd̄m
ptem · vnde si aliq natū sit conuenire
alicui scd̄m totum et ptem · Si conueniat
ei solū scd̄m ptem dicit' conuenire scd̄m
q z nō simplr' · Sicut si dicit' Ethiops
albus dente · Senis aut est de eo q non
est natum i esse nisi scd̄m ptem · Sicut
aliqs dicit' simplr' crispus si hēat capil
los crispos · Manifestū est aut q suppositū
significat' p modū totius nā aut p mo
dum ptis formalis · vt ex sup̄ dc̄is pz · Et
ideo cū multa et vnū ptinet re formari et ad
suppositū et ad naturā · Manifestū est q si
aliq vnū suppositū hēat plures naturas
sbāles est vnū simplr' et multa scd̄m q
cuius signū est q ea que dicunt supposito
et sunt vnū in eo q pse ptinet ad nām
sunt plura simplr' · s3 vnū genere ul' specie
Et ideo econtrario si vnū suppositū hēat
multas naturas est vnū simplr' z multa
scd̄m q · Cum igit' xpūs est vnū suppositum
hns duas naturas sequit' q sit vnū sim
plr' et duo scd̄m q · ¶ Ad p̄mū g° dr̄ q
hoc qd' Augus dr̄ · vtrūqz deus z vtrūqz
homo nō est referendū ad dualitatē sup
positi scd̄m quā xpūs simplr' duo dicit'
s3 ad dualitatē naturaz · p duo nomina signa
taz que sūt deus z homo q2 s; de deo p̄di
cant' humana z diuina z de homine p̄dicant'
h' diuina z humana · ¶ Ad scd̄m dr̄ · q vna gsz
diuinaz psonaz est omnio idem scd̄m rem
cū diuina essentia · nec aliq addit' in psō
na sup naturā diuinaz q aliquā diuisiōnez
sbālem faciat · Et ideo p hoc q i natura di
uina conueniūt tres psone que sūt simplr'
vnū · Nō aut simplr' se hz humana natura
ad diuinaz psonaz · vnde nō est similis ratio
¶ Ad tciū dr̄ · q i xpō dicit' aliud ēē filius
hominis et aliud filius dei ppt' hō q aliam
et aliam naturā p̄dicat vtrūqz nomen
nō ppt' hoc q sit aliud z aliud suppositū
ad q sequet' xpm esse simplr' duo · cum
suppositū humane et diuine sit diffīte nāe
est sbāl' differre · ¶ Ad iiii · dr̄ · q diuse
forme inherentes siue i eodem siue i diuis
temporib3 nō faciūt simplr' aliud si ma
neat idem suppositū · s3 solū ppt' suppositū

q̄n suppositū est diuisum ¶ ad v. dc̄. q̄ ist' nomine album intelligit' albedo et s'm albedinis. s; albedo determinate. s'm aūt albedinis indeterminate Ratio tū dicimꝰ albū intelligit' aliq̄ albedine informatum Non aūt determinatū. quid sit illud sicut determinat' forma. Similr' etiā cū dico homine3 ul' aliq̄ aliud s'bale dem intelligit' hn̄s humanitatē Sz q2 aliq̄ determinat' ad spēm p suam essenciā ul' naturā nō aūt p suū actꝰ in hoc nomine homo determinate intelligit' id q̄ est hn̄s humanitatem magis q̄ in hoc nomine album intelligatur id q̄ est hn̄s albedinē et q2 id q̄ p nomē determinate intelligit' est p̄p'e nominis signatū Magis hoc nomē homo signat suppositū humanitatis q2 hoc nomē album s'm albedinis Quiuis n' hoc no' homo significet humanitatis suppositum s'dm q̄ est determinatū in sua singularitate s; solum s'dm q̄ est determinatū in natura spēi q2 hoc suppositū humane nature et diuine in xpō s'dm q̄ accipit' in sua singularitate distinctum est vnū et idem in duabꝰ naturis determinatis est quidē simplr' vnū. s'dm se ipm. s'dm q̄ aūt duo inquantū. s. hz duas naturas ¶ ad vi. dc̄. q2 ad hoc q̄ aliq̄ sit aliud nō oportz q̄ s'dm totū distinguat' ad hoc tn̄ q̄ simplicit' sit aliud oportz q̄ distinguat' s'dm se ipm ¶ ad vii. dc̄. q̄ ex hoc q̄ vnitas creata non est vnitas increata nō pt' concludi. q̄ xpus sit duo s; q̄ subsistit in duplici vnitate sicut subsistit in duplici na ¶ ad viii. dc̄. q̄ si xpus est vnū omo. i. s'dm naturā et s'dm suppositū. p[ro]pter hoc aūt q̄ xpus est vnū q̄ est homo. et aliud q̄ est deus. sequit' q̄ sit duo s'dm naturā nō aūt q̄ sit omo et simplicit' duo tamē p̄p'e vnitatē suppositi ¶ ad ix. dc̄. q̄ illud de quo plura p[re]dicant' in p[ro]positione que est de copulato p[re]dicato. nō oportet esse plura simplr' alioqn sortes esset plura simplr'. si sit albus et musicus Et ideo nō oportet q̄d si xpus est deus et homo q̄ sit duo simplr' ¶ ad x. dc̄. q̄ ex diuina natura et humana nō sit vnū s'dm naturā. Conueniut tn̄ in vnū suppositum p̄p'e q̄ xpus est vnū ¶ ad xi. dc̄. q̄ sicut nō oportet q̄ xpus sit duo filii p̄p'e hoc q̄ alia rōne est natus a p[at]re et alia a matre ita etiā nō oportet q̄ sit duo s'dm suppositū p̄p'e diuersum modum subsistendi q2 subsistit inquantum deus et inquantū homo ¶ ad xii. dc̄. q̄ maxima distā que est int' humanā naturā et diuinā ondit q̄ nō pt' esse vna natura dei et hominis Non aūt ex hoc sequit' q̄ nō possit esse vnū suppositū vtriusq3 nature

¶ ad xiii. dc̄. q̄ nichil p[ro]hibet contrarias et incompossibiles dr̄as inesse eidē s'dm diuersa sicut homo s'dm animā est incorruptibilis et s'dm corpus corruptibilis et ita etiā in xpō opposita quedā conueniūt s'dm humanam et diuinā naturā ¶ ad xiiii. dc̄. q̄ hoc est fl'a homo est humanitas Non enī omo idem signat' p vtrūq3 q2 ut phūs d'r vii. meth. q̄ quod quid est essencia vniuscuiusq3 est idem cū eo cuius ad ea que st' p se. nō aūt ad ea que st' p accidens Cuiuscumq3 sit illud cui pt' aliq̄ accidē p't naturā sue spēi. nō est omo idem cū sua essencia homini aūt multa accidunt p't essenciā spēi vnde p3 q̄ nō est omo idem homo. et humanitas. nā humanitas dicit' qua aliquis est homo Et sic in sua significatione includit sola ea que p'tinet ad essenciā spēi. homo aūt dicit' qui hz humanitatē in quo etiā multa st' alia p't essenciā spēi

Q[uartum] vtrū in xpō sit vnū tantum esse

Quarto querit' vtrū in xpō sit vnū tm̄ esse Et videt' q̄ nō In xpō enī est diuinum esse et humanū que nō pnt esse vnū q2 esse nō dicit' vniuoce de deo et creaturis. ergo in xpō nō est vnū esse s; duo ¶ p[re]terea cuiuslz forme videt' suū esse. aliud enī esse est album et aliud esse xpm Sz in xpō sunt due forme q2 tū in forma dei esset formā serui accepit. vt d'r phil. ii. nō tamē formā dei deposuit. ergo in xpō est duplex eē ¶ p[re]terea s'dm phm ii. de anima. viuere viuentibus est esse. Sz in xpō est duplex vita. s. humana que fuit p[ri]uata p mortē et diuina que p mortē p[ri]uari nō potuit. ergo in xpō nō est tm̄ vnū esse s; duo ¶ Sz contra quodq3 ē vnū simplr' est vnū s'dm esse. s; xpus est vnū simplr'. vt sup' habitum est. ergo in eo est vnū esse ¶ R[espon]deo dc̄. q̄ huiusmodi q[uo]niā est quodāmodo eadem rō et p se esse. q2 eodem aliq̄ dicit' vnū esse. et ens enī esse p̄p'e et vē dicit' de supposito subsistente. accidentia enī et forme nō subsistentes dicunt' esse inquantū eis aliq̄ est sicut albedo dicit' ens inquantū ea est aliq̄ albū Considerandū aūt est q̄ alique forme st' quibꝰ est aliq̄ ens nō simplr' s; s'dm q̄d Sicut st' omēs forme accidentales alique aūt forme st' quibꝰ res subsistens simplr' hz esse. q2 s. constituunt esse s'bale rei s'bātis In xpō aūt suppositū subsistens est p[er]sona filii dei simplr' que sustentificat' p naturā humanā q2 p[er]sona filii dei fuit ante humanitatē assumptam nec in aliquo p[er]sona ē augmentata Sz p[er]fectior p naturā humanam assumpta Sustentificat' aūt suppositū eterni p humanā naturā inquantū est hic homo Et ideo sicut xpus est vnū simplicit'

ppt' vnu esse etnu etni suppositi Est aut z aliud esse huius suppositi no in qntu est etnu · s; inqntu est temporalit' homo fm qd esse si no sit accntale qz ho no pdicat' accntalit' de filio dei · vt s dictum est no tamen est esse pncipale sui suppositi s; scdarium Si aut i xpo esset duo supposita · tunc vtrumq; suppositu hret ppriu esse pncipale z sic i xpo esset simplr' duplex ee ¶ Ad pmu g° dr' q esse humane nature no est esse diuine · nc tn simplr' dicendu est q xpus est duo scdm ee qz no ex equo respiciat vtrumq; ee suppositum etnu Et silr' etia dicendum est ad alia

Vtrum i xpo sit vna tantu operacio

Qrito quitr' · vtru in xpo sit vna tm operacio Et vr' q sic · dr' enim dyonisi i epla ad Gayum monachu · deo homine facto noua quadaz dei z hominis operacione no qrsatus est · no aut esset noua opacio dei et hominis · nisi esset vna z eadem opacio vtriusq; · g° i xpo est vna opacio dei et hominis ¶ Pr° ea que occurrunt ad eandem opacom no diuersificant opacom s; diuinas z humanas · in xpo concurrit ad eandem opacom · sicut ad sanatom leprosi occurrunt diuina vtz z carnis tactus ¶ Pr° accio procedit ab agente p aliq pncipiu actionis · sicut calefaccio ab igne p calorem · g° oportet q multitudo z vnitas actionis considet' vl ex pte agentis vel ex pte pncipii quo agens agit Sz nrus actionu in xpo no accipit' scdm pncipiu quo agens agit · sic qz essent multe et plures actiones xpi q due scdm diuersitatez potenciaz anime ¶ Est igit' dicendu q sit vna accio in xpo pptr vnu suppositu agens ¶ Pr° pncipalis agentis et organi est vna z eadem accio Sicut secatur est accio carpentarii et serre · Sz humanitas i xpo fuit organu diuinitatis i xpo Sicut dicit Dam i · iii · li° · g° vna et eadem accio humanitatis et diuinitatis i xpo ¶ Pr° accio suppositor est i xpo aut no est aliud suppositu nisi suppositu etnu · de quo no pt dici q agat vtute nature humane qm sic acciperet aliq ab humana natura et hret esse z actualitate p humanam naturam qz vnu q°q; agit · inqntu est ens actu · g° nulla accio est i xpo nisi que sit vtute nature diuine no sunt g° due acciones i xpo scdm duas naturas · s · diuinaz et humanaz ¶ Pr° p suppositu comitatus est nature q opacio Sz humana na i xpo no hz ppriu suppositu · ppt' vnionem ad diuinam · g° i illo homine hz ppriam opacione · no g° i xpo sunt due opaciones

¶ Pr° opaciones sunt qualiti · vn pl'us dr' i ij · de anima · q dixit animaz intelligere simile est ac si dixit eam texere vl edificare Sz xpus est vna psona in qua coniuncta est humanitas · g° i xpo tm vna est opacio ¶ Pr° pma et pncipua opacio intellectualis nature est ipm intelligere Sz intelligere no est opacio i exteriorez naturaz transiens · s; i ipo agente manens · agere aut est suppositi i xpo aut est vnu suppositu tm in a cati qd' est simplex · cui g° i vno simplici no posset esse duplex intelligere · vr' q i xpo no possunt esse due intellectuales opaciones ¶ Pr° opacio cuiuslibet rei sequit' ppetatem ipius · Sz scdm Dam · due nature i xpo comunicant sibi sua ydiomata · s · suas pprietates ppt' vnitate suppositi · g° pari racione est ibi comunicacio opacionu · z ita no sunt distincte opaciones scdm distinctom naturaz ¶ Pr° omnes opaciones i vno homine reducunt' ad vnu pmu pncipium · s · ad volutate que omnes mouet alias potencias ad agendu · Sz simil' i xpo est ponere vnu pmu · s · diuinitate · a qua eius humanitas mouebat' · et ita opaciones humanitatis referunt' in xpo ad diuinitatem · sicut ad pmu pncipiu · g° in xpo est vna tm opacio ¶ Pr° sicut anima racionalis et caro vnus est homo ita deus z homo vnus est xpus · vt Athanasius dicit Sz opacio corporis humani vl anime racionalis dicit' opacio humana · g° opacio tam diuinitatis q humanitatis xpi dz dici opacio xpiana et sic no erit i xpo nisi vna opacio sicut est vnus xpus ¶ Pr° omnis opacio pcedit ab aliqua forma vl vtute · Sz agens pncipale no dat aliquam formaz vl virtutem instrumento · g° instrum no hz aliquaz opacom inqntu est instrum Sz humana natura i xpo fuit organu diuinitatis vt Dam dt · g° humana natura i xpo no hz aliquaz opacom Sic igit' i xpo est vna tm opacio diuinitatis ¶ Pr° accio informat agentem In xpo aut est tm vnu suppositu · s · etnu q no pt informari opacone creata · cui igit' agere sit suppositum · vr' q i xpo no sit aliqua opacio et ita erit ibi vna tm increata opacio ¶ Sz qtra e qrsima sexte Synodi dr' · duas naturales opaciones indiuise inconuertibil' inconfuse inseparabil' i eodem dno ihu xpo vero deo nro glorificamus · hc aut e diuinaz opacom z humanaz opacom ¶ Pr° Dam dt i iij · li° · duas actiones dicimus i dno ihu xpo hz enim ut pri consbalis diuinaz actom et vt homo factus humanam actom ¶ Pr°

sicut in trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt due nature in una persona. Sed in trinitate est una operatio propter unitatem nature. Ergo in Christo sunt due operationes propter dualitatem naturarum.

¶ Praeterea Boetius dicit in libro de duabus naturis quod natura est que agere et pati potest, et ita actio sequitur naturam. Sed in Christo sunt due nature. Ergo et due actiones.

¶ Praeterea operatio sequitur virtutem, virtus autem essentiam, que est natura rei. Ubi ergo sunt due nature, sunt due virtutes, et per consequens due operationes. Et sic in Christo non est una tantum operatio sed due.

¶ Respondeo dicendum quod unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo ex parte agentis, et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum, sicut et quodlibet aliud accidens potest mutare unitatem vel pluralitatem actionis ex parte obiecti. Hec enim visio vel auditio Sortis est alia numero a visione vel auditione Platonis. Alio modo potest considerari unitas vel pluralitas ~~ex parte~~ actionis ex parte principii quo agens operatur, et ex hoc actio dicitur esse una vel plures secundum speciem. Sicut visio et auditio sunt operationes specie differentes; procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit. Nec obstat quod actiones recipiunt speciem secundum obiecta, quia determinate virtutes determinata obiecta respiciunt. Considerandum tamen quod si virtus que est actionis principium ab alia superiori virtute moveatur, operatio ab ipsa procedens non solum est actio sed etiam passio, inquantum scilicet procedit a virtute que a superiori ~~procedit~~ movetur. In homine autem omnes virtutes sensitive partis moventur quodammodo a voluntate sicut a quodam primo principio. Et ideo et audire et videre et ymaginari et concupiscere et irasci non tantum sunt operationes sed etiam quedam passiones procedentes a motione voluntatis, inquantum scilicet homo ex propria voluntate ad predicta progreditur. Et ideo licet in uno homine secundum diversas potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes, tamen quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis, dicitur enim una actio unius hominis, sicut si unus artifex per multa instrumenta operetur, una eius operatio dicitur. Secundum hoc ergo hunc modum aliqui posuerunt quod in Christo est una tantum operatio, eo quod humana natura in eo divine subicitur et ab ea movetur, et sic actio humane nature in comparatione ad divinam magis habet rationem passionis. Unde propter unitatem divine actionis dicebant in Christo esse unam tantum actionem. Sed hoc irrationabiliter dicebatur duplici ratione. Primo quidem quia quecumque virtus non habet dominium sui actus sic a superiori movetur quod ipsa non agit sed potius agitur. Unde et philosophus dicit in VII Ethicorum quod sensus non est alicuius actionis principium. Sed virtus que habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a deo, quod non solum agitur sed agit etiam. Et quia in Christo secundum humanam naturam est creata potentia voluntatis, sicut et intellectus creatus, cum nichil ei desit quod pertinet ad perfectionem nature humane, consequens est quod motus voluntatis humane in Christo actio sit et non solum passio. Alioquin secundum humanam naturam mereri non potuisset. Secundo quia operatio alicuius speciem et unitatem habet a proximo principio pertinente ad eandem naturam. Sicut voluntas a qua habent unitatem omnes actiones humane est quoddam principium intrinsecum humane nature. Non autem alique actiones habent unitatem ex hoc quod reducuntur ad aliquod primum principium activum alterius nature. Alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio una, quia est unum primum principium movens omnia, scilicet deus. Sic igitur etsi humana natura in Christo moveatur a divina, quia tamen sunt due nature distincte, necesse est etiam quod sint due actiones. Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas, ideo hec positio tamquam heretica est in sexta synodo condempnata.

¶ Ad primum ergo dicendum quod operatio Christi secundum humanitatem dicitur theandrica, id est deivirilis, inquantum humanitas Christi agebat in virtute divina, et ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis, et pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas Christi esset instrumentum divinitatis coniunctum in unitate persone.

¶ Ad secundum dicendum quod divinitas et humanitas Christi concurrebant ad eandem operationem inconfuse, quia utraque natura, ut in epistola Leonis pape dicitur, agebat quod erat sibi proprium cum communione nature alterius, puta cum divina virtute sanabat leprosum, quo existente actu humano in corpore quod sortiebatur efficaciam ex virtute divina.

¶ Ad tertium dicendum quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur ad unam actionem propter unitatem rationalis principii, scilicet voluntatis. Non est autem eadem ratio de humanitate et divinitate, ut dictum est.

¶ Ad quartum dicendum quod humana natura in Christo non est tale instrumentum quod solum agatur, sed quod etiam principium actionis est inquantum habet dominium sui actus.

¶ Ad quintum dicendum quod aliquid agit virtute alterius dupliciter. Uno modo inquantum movetur a virtute illius, sicut calor naturalis agit in virtute anime. Alio modo inquantum aliquod agens utitur virtute alterius instrumenti, sicut anima videt virtute oculi. Et hoc modo suppositum eternum

regebat virtute nature. ¶ Ad VI dicendum quod suppositum est quod est ab aliis distinctum. Et ideo si natura humana haberet per se suppositum repugnaret unioni personali. Operatio autem non importat rationem alicuius distinctionis. Et ideo ratio non sequitur. ¶ Ad VII dicendum quod operationes sunt convenientes ex pluribus convenientibus in una natura. Talis autem convenientia non est divinitatis et humanitatis in Christo. Unde ratio non sequitur. ¶ Ad VIII dicendum quod ipsum intelligere est intrinsecum intellectui. Fuerunt autem in Christo duo intellectus, scilicet creatus et increatus. Et ideo est etiam ibi duplex intelligere. ¶ Ad IX dicendum quod in Christo est communicatio ydiomatum, non quod sit aliqua proprietatum naturalium confusio, sed quia proprietates utriusque nature dicuntur de eodem supposito. Et eadem est communicatio operationum, quia eidem supposito tribuitur eadem operatio divina et humana. ¶ Ad X dicendum quod voluntas est principium generale aliis potenciis ... non autem divinitas est connaturalis humanitati. Et ideo non est similis ratio. ¶ Ad XI dicendum quod illa similitudo Athanasii attenditur quantum ad unitatem nature. Anima enim et corpus conveniunt in unam personam et in unam naturam. Et ideo dicitur una operatio humana. Divina autem natura et humana conveniunt in unam personam sed non in unam naturam. Et propter hoc nec in unam actionem. ¶ Ad XII dicendum quod agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso, sed tamen instrumentum quantum movetur ab agente consequitur quandam intentionalem virtutem per influxum agentis per instrumentum transit in effectum. ¶ Ad XIII dicendum quod sicut visio informat hominem mediante oculo, ita etiam actio creata informat suppositum eternum mediante natura humana. ¶ Ad XIIII dicendum quod Christus est unus simpliciter propter simplicitatem suppositi, sunt tamen in eo due nature. Et ideo Christus est unum agens, sed sunt due actiones in eo.

Expliciunt questiones de anima et de virtutibus in communi et speciali edite a fratre Thoma. Incipiunt questiones de potentia dei. Utrum potentia sit in deo.

Questio est de potentia dei. Et primo queritur utrum in deo sit potentia. Et videtur quod non. Potentia enim est operationis principium. Sed operatio dei que est eius essentia non habet principium, quia neque est genita neque procedens. Ergo in deo non est potentia. ¶ Preterea omne perfectissimum est deo attribuendum secundum Anselmum in Monologio. Ergo quod respiciat aliquid se perfectius non oportet deo attribui. Sed omnis potentia respicit se perfectius, scilicet passiva formam et activa operationem. Ergo potentia deo attribui non potest.

¶ Preterea potentia est principium transmutandi in aliud secundum quod est aliud, secundum Philosophum in V Metaphysice. Sed principium relatio quedam est, et est relatio dei ad creaturas prout significatur in potentia creandi vel movendi. Nulla autem talis relatio est in deo secundum rem sed solum secundum rationem. Ergo potentia non est in deo secundum ¶ Preterea habitus est perfectior potentia, utpote operanti propinquior. Sed habitus non ponitur in deo, ergo nec potentia. ¶ Preterea nichil debet in deo significari per quod derogetur eius primitati vel simplicitati. Sed deus qui est simplex et primum agens agit per essentiam suam. Ergo non debet significari agere per potentiam que saltem secundum modum significandi super essentiam addit. ¶ Preterea secundum Philosophum in III Physicorum in perpetuis non differt esse et posse. Et multo igitur minus in divinis. Sed ubi est eadem res debet esse idem nomen a digniori sumptum. Dignius autem est essentia quam potentia, quia potentia essentie advenit. Ergo in deo debet nominari essentia tantum, non autem potentia. ¶ Preterea sicut materia prima est pura potentia, ita deus est purus actus. Sed prima materia secundum essentiam suam considerata denudata est ab omni actu. Ergo deus in essentia sua consideratus est absque omni potentia. ¶ Preterea omnis potentia ab actu separata est imperfecta. Et ita cum nichil imperfectum deo conveniat, talis potentia in deo esse non potest. Si ergo in deo est potentia, oportet quod semper sit actui coniuncta. Et ita potentia creandi est coniuncta actui semper, et sic sequitur quod ab eterno creavit res, quod est hereticum. ¶ Preterea quod aliquid sufficit ad aliquid agendum, superflue aliquid additur. Sed essentia dei sufficit ad hoc quod deus per eam aliquid agat. Ergo superflue ponitur in eo potentia per quam agat. ¶ Sed dicendum quod potentia non est aliud quam essentia secundum rem sed solum secundum modum intelligendi. Sed contra: omnis intellectus cui non respondet aliquid in re est cassus et vanus. ¶ Preterea predicamentum substantie est nobilius aliis predicamentis. Sed deo attribui non potest, ut Augustinus dicit. Multo ergo minus predicamentum qualitatis. Sed potentia est in secunda specie qualitatis. Ergo deo attribui non debet. ¶ Sed dicendum quod potentia que deo attribuitur non est qualitas, sed est ipsa essentia sola ratione differens. Sed contra ~~Augustinus~~ aut ista ratio aliquid respondet in re aut nichil. Si nichil, ratio vana est. Si autem aliquid in re ei respondet, sequitur quod aliquid in deo sit potentia preter essentiam, sicut ratio potentie est preter rationem essentie. ¶ Preterea secundum Philosophum omnis potestas et omne effectivum est propter aliud eligendum. Nullum autem huiusmodi deo convenit, quia ipse non est propter aliud. Ergo potentia deo non

quenit ¶ P͡o virtus ad ydo i. xi. ca. ce
deus ponit media int sbam et opacom
Sz deus no agit p aliq mediu go no
agit p virtutem ita nec p potenciam et
sic potencia no est ideo ¶ P͡o scdm phm
i xi meth potencia activa que soli deo
compete pt est pncipiu trnsmutacois
i aliud scdm q est aliud Sz deus agit
sine transmutacoe sicut pz i creacone
go deo potencia activa attbui no pt ¶ P͡o
phus ibidem dicit q potencie active
est contraria pivacio Sz contraria nata st
fieri circa idem cu go in deo nulla mo sit p
ivacio no erit ibi potencia ¶ P͡o mgr dt
in di. n. li. q agere no pprie competit deo
Sz ubi no est actio ibi no pt esse poten
cia activa nec passiva ut pz go nulla
¶ Sz contra est q i ps dicit potens es
domine etc ¶ P͡o a. iii. m. potens est deus
de lapidibus istis etc ¶ P͡o omnis opacio ab
aliqua potencia pcedit Sz deo maxime
quenit opari go deo potencia maxime
quenit ¶ Ro ad huius qonis evidenciam
sciendu q potencia dicit ab actu vel ad
actu Actus aut est duplex s. pmus
qui est forma et scdus qui est opacio
Et sic vr ex comui hoim intellectu nec actu
pmo fuit attributu opacom Dr enim q
omis intelligunt actu Scdo aut exinde
fuit translatu ad forma inquantu forma
est pncipiu opacois et finis. Unde et
simil duplex est potencia una activa
cui rndet actus qui est opacio et huic
pmo nomen potencie fuisse vr attributu alia
est potencia passiva cui rndz actus
pmus qui est forma ad qua simil vr
Secundario nomen potencie devolutu Sic
aut nichil patit nisi rone potencie
passive. ita nichil agit nisi rone actus
pmi q est forma. Dcm est enim q ad
ipm pmu nr actus cognicone devenit
deo aut quenit esse actu puz et pmu
Unde ipsi quenit maxime age et suam
similitudine i alia pfunde Et ideo ei
maxime quenit potencia activa nam
potencia activa dicit scdm q est pnci
piu actonis Sz est sciendu q intellectus
nr dm exprime intit sicut aliq pfectis
simu. Et qr i ipm devenire no pt nisi ex
effectuu similitudine nec creaturis inve
nit aliq sume pfcom q omo impfecone
careat Et ido ex diversis i pfcombus i crea
turis reptis ipm intit designare. cuius
tamen illarum pfcoum aliq deest. ita tn
quicquid alicui istarum pfcoum impfcom
adiungit totum a deo amoveat Ubi quia
esse signat aliq completu et simplx sz
no subsistens Scda aut signat aliquid
subsistens sz alicui subiectu Ponimus go in deo
sbam et esse. sz sbam rone subsistencie
no rone substandi. esse vo rone simpli
citatis et complementi no rone inherentis
quo alii inhet Et simil attribuimus deo
opacom rone ultimi complementi non
rone eius q opacio transit Potenciam
vo attribuimus rone eius q pmanet et
q est pncipiu eius et no rone eius q p
opacom completur ¶ Ad pmu go dr
q potencia est no solu opacionis pnciu
sz eciam effectus. Unde no oportet q si po
i deo ponit que sit effectus pncipiu quod
essencie divine q est opacio sit aliq pnci
piu. Vl dicendu et melius q i divinis
invenit duplex relacio Una realis illa
s. qua psone ad invice distinguit ut
paternitas et filiacio. alia psone divine no
reali sz rone distinguent. Ut Sabel
lius dixit. Alia rcoms tm que signat
cu dicit q opacio divina est ab essencia
divina. vel q deus opat p essenciam suam
pposiciones enim quasdam huiusmodi desi
gnant Et hoc ideo contingit. qr cu attri
buimus deo opacio scdm suam rcom que
requirit aliq pncipiu attbuit etiam
ei relacio exeuntis a pncipio unde ista
relacio no est nisi rcomis tm Est aut de
rone opacionis no de rone essencie unde
licz essencia divina no habeat aliq pncipiu
neqz re neqz rone. tn opacio divina hz
aliq pncipiu scdm rcom ¶ Ad scdm dr.
q licz omne pfectissimu sit deo attribuenda
no tamen oportet qd omne illud qd deo
attbuit sit pfectissimu Sz oportet qd sit
quenies ad designacom pfectissimi ad q
competit aliq rone sue pfcois qd licz
aliqd sit pfectius. cui tamen deesset illa.
q aliud habebat ¶ Ad tciu dr. q po
dicit pncipiu no qr sit ipa relacio qm
signat nomen pncipii sz qr est id q e pncipium
¶ Ad iiii. dr. q huius imp est i poten
cia activa sz solum i passiva et ea est
pfecior talis. talis aut potencia deo no
attbuit ¶ Ad v. dr. q ista st i possibi
lia q deus ponat age p essenciam suam
et q no sit ideo potencia. hoc enim est
actonis pncipiu potencia est. Unde ecen
cia divina ex hoc ipo q ponit deus p ipam
age ponit esse potencia et sic ro po
i deo no derogat neqz simplicitati neqz p
mitie eius qr no ponit ei aliq additum
essencie ¶ Ad vi. dr. q cu dicit in ppetu
is no differt esse et posse intelligitur
de potencia passiva et sic nichil facit
ad ppositu quia talis potencia no est i
deo. tu qr vm est q potencia activa est
idem i deo q eius essencia p deo dicendu e

quod licet essencia diuina et potencia sint idem secundum rem tamen potencia maxime modum signandi ad speciale nomen requirit. Nam nomina respondent intellectibus secundum philosophum in peri ar. ¶ Ad vii dicendum quod racio illa probat quod in deo non sit potencia passiua et hoc concedimus. ¶ Ad viii dicendum quod potencia dei semper coniuncta est actui i. operacioni. Nam operacio est diuina essencia sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapiencie. Unde non oportet quod semper sit coniuncta effectui sicut nec quod creature fuerint ab eterno. ¶ Ad ix dicendum quod essencia dei sufficiat ad hoc quod per eam agat deus nec tamen superfluit potencia quia potencia non intelligitur quedam addita super essenciam sed superaddit secundum intellectum solam relacionem principii. Ipsa enim essencia ex hoc quod est principium agendi habet racionem potencie. ¶ Ad x dicendum quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate quando intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi vel rem intellectam ut intellecta est, ita quod intellectus reflexus super ipsum considerat illud. Unde res respondet illi consideracioni intellectus mediate i. mediante intelligencia rei vel intellectione. Ubi genus intellectus intelligit naturam animalis in homine in equo et multis aliis speciebus. Ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus non respondet aliqua res extra immediate que sit genus sed intelligencie ex qua consequitur ista intencio respondet aliqua res. Et similiter de relacione principii quam addit potencia super essenciam. Nam ei respondet aliquid in re mediate et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relacione et dependencia ad creatorem. Et ex hoc ipso quod non potest intelligere aliquid relatum alteri nisi et e conuerso intelligat relacionem ex opposito, ideo intelligit in deo quandam relacionem principii que sequitur modum intelligendi et sic refertur ad rem mediate. ¶ Ad xi dicendum quod potencia que est in secunda specie qualitatis non attribuitur deo. Hec autem est creaturarum que non immediate per formas suas essenciales agant sed mediantibus formis accidentalibus. Deus autem immediate agit per suam essenciam. ¶ Ad xii dicendum quod diuersis nominibus attributorum respondet aliquid in re diuina s. unum et idem quia rem simplicissimam que deus est propter eius incomprehensibilitatem intellectus noster cogitur diuersis formis representare et tamen diuerse iste forme quas intellectus concipit de deo sunt quid in deo sicut in causa veritatis in quantum ipsa res que deus est, est representabilis per omnes istas formas. Sunt tamen in intellectu nostro sicut in subiecto. ¶ Ad xiii dicendum quod philosophus intelligit de potenciis et effectibus et huiusmodi que sunt in artificialibus et in rebus huiusmodi. Nam nec etiam in rebus naturalibus verum est quod potencia actiua sit semper proporcionata suis effectibus. Ridiculosum est enim dicere quod potencia solis sit proporcionata omnibus qui eius virtute generantur. Multo minus diuina potencia est proporcionata suis effectibus. ¶ Ad xiiii dicendum quod duplex est actio. Una que est cum transmutacione materie. Alia est que materiam non presupponit ut patet in creacione et utroque modo deus agere potest ut infra patebit. Unde patet quod deo recte potencia actiua potest attribui licet non semper agat transmutando. ¶ Ad xv dicendum quod philosophus non loquitur uniuersaliter sed particulariter quando scilicet aliquid mouet se ipsum sicut animal. Quando autem aliquid mouetur ab altero tunc non est in eodem potencia passionis et actionis. ¶ Ad xvi dicendum quod potencia dicitur esse contrarium potencie per priuacionem i. impotencia. Non tamen de contrarietate sentiendum est cum dicitur in eo quia nichil quod est in deo licet contrarium cui sit igne. ¶ Ad xvii dicendum quod agere non remouetur a deo simpliciter sed per modum inferiorum naturalium que agunt et patiuntur simul.

Utrum potencia dei sit infinita

Secundo queritur de potencia dei utrum sit infinita. Et videtur quod non. Omnia ut dicitur in ix metha. frustra esset in natura aliqua potencia actiua cui non respondet aliqua passiua. Sed potencie diuine infinite non respondet aliqua passiua in natura. Ergo frustra esset diuina potencia infinita. ¶ Preterea philosophus probat in viii physicorum non esse potenciam infinitam in magnitudine infinita quia sequeretur quod ageretur in non tempore. Nam maior virtus agit in minori tempore. Unde quanto virtus est maior tanto tempus est minus. Sed potencie infinite ad finitam nulla est proporcio. Ergo nec temporis in quo agit potencia infinita ad tempus in quo agit potencia finita. Cuiuslibet autem temporis ad quodlibet tempus est proporcio. Ergo cum potencia finita moueat in tempore potencia infinita mouebit in non tempore. Eadem racione si potencia dei est infinita semper operabitur in non tempore quod falsum est. Sed dicendum quod voluntas diuina determinat quanto tempore velit effectum suum compleri et sic non oportet quod potencia diuina semper agat in non tempore. Sed contra voluntas diuina non potest immutare eius potenciam sed de racione potencie infinite est quod agat in non tempore. Ergo hoc p

voluntate divina quam immutari non potest. ¶ Praeterea omnis potentia manifestatur per suum effectum. Sed deus non potest facere effectum infinitum. Ergo potentia dei non est infinita. ¶ Praeterea potentia proportionatur operationi. Sed operatio dei est simplex. Ergo et potentia. Simplex autem et infinitum ad invicem repugnant. Ergo ut prius. ¶ Praeterea infinitum est passio quantitatis, ut philosophus dicit in i. phisicorum. Sed deus est absque quantitate et magnitudine. Ergo eius potentia non potest esse infinita. ¶ Praeterea omne quod est distinctum est finitum. Sed potentia dei est distincta ab attributis aliis. Ergo est finita. ¶ Praeterea infinitum dicitur per remotionem finis. Finis autem est triplex, scilicet magnitudinis ut punctum, perfectionis ut forma, intentionis ut causa finalis. Hec autem duo ultima cum sint perfectionis, perfectionis a deo removeri non debent. Ergo divina potentia non debet dici infinita. ¶ Praeterea si potentia dei est infinita, hoc non potest esse nisi quia est effectiva infinitorum. Sed multa alia sunt que habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus qui potest intelligere infinita in potentia, et sol qui potest producere effectus infinitos. Si ergo potentia dei dicitur infinita, pari ratione et multe alie erunt infinite, quod est impossibile. ¶ Praeterea finis est quiddam ad nobilitatem pertinens. Sed omne quod est huiusmodi rebus divinis debet attribui. Ergo potentia divina debet dici finita. ¶ Praeterea infinitum secundum philosophum in iii. phisicorum est partis et materie que imperfectionis sunt et ideo non conveniunt. Ergo nec infinitum est in potentia divina. ¶ Praeterea secundum philosophum in i. phisicorum terminus neque finitus neque infinitus est. Sed divina potentia est omnium rerum terminus. Ergo non est infinita. ¶ Praeterea deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia eius est infinita, semper effectus eius erit infinitus, quod est impossibile. Sed contra est quod dicit damascenus quod infinitum est quod neque tempore neque loco comprehensione finitur. Hoc autem convenit divine potentie. Ergo divina potentia est infinita. ¶ Praeterea hylarius dicit: deus immense virtutis vivens potestas que nusquam non adsit nec usquam desit. Omne autem immensum est infinitum. Ergo potentia dei est infinita. ¶ Responsio. Dicendum quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative, et tunc sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet. Tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, id est quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum deo convenire non potest, tum quia deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, que longe a deo est. Infinitum autem secundum negationem convenit deo quantum

ad omnia que in ipso sunt, quia nec ipse aliquo finitur, nec eius essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita. De infinitate autem eius potentie specialiter sciendum est quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentie sequatur quantitatem actus. Unumquodque enim tantum habundat virtute agendi quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus, quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis, sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio sed est a se ipso, neque finitur ex alio recipiente, quia cum nichil potentie passive ei admisceatur, ipse est actus purus neque receptus in aliquo. Est enim deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet quod deus est infinitus, quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humane. Et simile est de esse equi vel ~~animalis~~ cuiuslibet creature. Esse autem dei cum non sit in aliquo receptum, sed sic esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet. Et sic sicut esse in communi acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est. Et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa est infinita. Sed ~~simile~~ sciendum quod quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium recipit quendam modum infinitatis quem essentia non habet. Nam in nobis potentie quedam multitudo invenitur; in actione enim invenitur quedam intensio secundum efficaciam agendi, et sic potest potentie active attribui quedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis continue et discrete. Discrete quidem secundum quod quantitas potentie attenditur in multa vel pauca obiecta, et hec vocatur quantitas extensiva. Prima autem quantitas convenit potentie respectu obiectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam numquam tot effectus facit quin plures facere possit, nec numquam ita intense operatur quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita cum operatio sit divina essentia, sed attendenda est secundum quod attingit effectum. Sic enim a deo moventur quedam efficacius, quedam minus

efficacie ¶ Ad primū ergo dicendū q nichil est
q est ī deo pt dici frustra· q2 frustra est
q est ad aliquē finē quē nō pt includere
deus aūt et que ī ipo sunt nō sunt ad
finē· s3 sunt finis vel dicendū q phūs lo
quitur de potencia actiua nāli· res eīn na
turales coordinate sunt ad inuicē ⁊ omīs
creature· deus aūt est extra huc ordi
nem· ipīus eīn est a quo totus iste ordo
ordinatur sicut ad bonū extrinsecū ut ex
ercitus ad ducem Secundū phm ī xi· methī·
Et ideo nō oportet ut ei q est ī deo aliquid
ī creaturis videatur ¶ Ad scdm dicendū q scdm
cōm· ī viij° phī· demōstracio illa de porci
one temporis ⁊ pōn mouētis procedit de
potencia infinita ī magnitudine proporci
onali infinite tpīs cui sit vniuoca quasi
determinata· s· cōtinue quantitatis Nō aūt
tenet de infinito extra magnitudinē
q est proporcionale infinito temporis vt po
te altius omnibus existens· Vel dicendū est
q ut tactum est ī obiciendo q deus q2
agit voluntarie mensurat motū eius
q ab eo mouetur sicut vult ¶ Ad iij· dicendū q
licet voluntas dei nō possit eius potē
minuere· pt tamē determinare eius effectū
Nam voluntas potenciā mouet ¶ Ad
iiij· dicendū q ipā rō facti vel creati repugnat
infinito Nam ex hoc ipo q fit ex nichilo
h3 aliquē defectū et ī potencia nō actus
purus Et ideo nō pt equari primo infinito
ut sit infinitū ¶ Ad v· dicendū q infinitum
priuatiue dictū q est passio quantitatis re
pugnat simplicitati· nō aūt infinitū
q est negatiue dictū ¶ Ad vi· dicendū q illa
rō procedit de infinito priuatiue dicto ¶ Ad
vii· dicendū q aliquid pt esse distinctū dupli
Vno modo p aliud sibi adiunctū Sicut hō
distinguitur p racōnalem dīam ab asino ⁊
tale distinctū oportet esse finitū q2 illud
adiunctū determinat ipm ad aliud Alio mō p se
ipm· ⁊ sic deus est distinctus ab omnibus rebus
et hoc eo ipo q nichil ei addi est possibile
Vnde nō oportet q sit finitus neq3 ipe
neq3 aliquid q ī ipo signatur ¶ Ad viij· dicendū
q finis cui sit pfcōnis deo nobilissimo
mō attribuitur· ut ipe· s· essencialiter sit finis
nō denominatiue finitus ¶ Ad ix· dicendū q
sicut ī quantitatibus pt considerari infinitū
scdm vnā dimensionē et nō scdm aliā
et continuū infinitū scdm omnē dimen
sionē ita ⁊ ī effectibus· possibile est enim
aliquā creaturā posse producere effectus infi
nitos quantum est de se scdm aliquid vt pote
scdm numerū ī eadem spē et sic omnium illorum
effectuū natura est finita vt pote ad
vnam spēm determinata· Vt si crearet pūanimus
homines vel asinos infinitos nō est possibile
ut sit aliqua creatura que possit ī
effectus infinitos omnibus modis et scdm
numerū et scdm spēs et scdm genera et hoc
solius dei est Et ideo sola eius potencia
est simpliciter infinita ¶ Ad x· dicendū sicut ad
ix· ¶ Ad xi· dicendū q rō illa procedit de infinito
priuatiue dicto Et similiter dicendū est ad xij· ¶ Ad
xiij· dicendū q deus semper agit tota sua po
tencia effectus tamen determinat scdm imperiū voluntatis
et ordinē racōnis

Vtrum ea que sunt nature impossibilia sint deo impossibilia

Utrum ea que sunt nature impossibi
lia sint deo possibilia Et videtur q nō
dicit eīn quedam glo· Rom· xi· q2 deus cum
sit actor nature nō pt facere contra naturam
ergo deus facere nō pt ¶ Preterea sicut omne ī na
tura verum est demonstrabile· ita omne impossibile
ī natura est improbabile demonstrabile Sed
racōni cognicōne vel demonstracōnis inclu
duntur demonstracōnis principia ī omnibus
aūt demonstracōnibus principiis includitur
hoc principiū q affirmacō ⁊ negacō
nō sunt simul vera· ergo istud principiū
includitur ī quolibet impossibili nature
Sed deus nō pt facere q negacō ⁊ affir
macio sint simul vera· vt Vindens dice
bat· ergo nullū impossibile ī natura pt
facere ¶ Preterea sub deo sunt duo principia rōnis
⁊ nāe Sed deus ea que sunt impossibilia racōnis
facere nō pt· sicut ut genus nō predicetur
de specie· ergo nec illa que impossibilia
nature ¶ Preterea sicut se h3 falsum ⁊ verum ad co
gnicōnem ita se h3 possibile ad impossibile
ad operacōnem Sed illud q est falsum ī na deus
scire nō pt· ergo q est impossibile ī natura
deus nō pt operari ¶ Preterea q est simile de vno
⁊ omnibus q probatur de vno intelligitur de
omnibus probatum· Sicut probatur de vno trian
gulo determinato q habeat tres equales
duobus rectis de omnibus intelligitur esse
probatū Sed similis rō videtur de omni impossi
bili q deus illud possit ⁊ nō possit tamen
ex parte facientis q2 diuina potencia infini
ta est· tamen ex parte facti q2 omnes res h3 potēnciam
obediencie ad deum· ergo si aliquid impossibile
nature est q facere nō possit vt Vindens
dicebat· videtur q nullū impossibile facere
possit ¶ Preterea ij thy· ij· deus fidelis q se ipm
negare nō pt· negaret aūt se ipm vt
dicit glo· Si promissa nō compleret· sicut
aūt promissum dei est adeo· ita omne verum e
adeo Sed ut dicit glo· Ambrosii· j· Cor· xij°
super illud· Nemo pt dicere dns ihūs ⁊c
omne verum a quocumq3 dicatur a spiritu sancto est
ergo nō pt facere contra aliquid verum faceret aūt
contra verum si faceret aliquid impossibile
ī natura ¶ Preterea Augustinus dicit q minime
recipiens est deo impossibile s3 igens

esset q affirmacio et negacio essent sil
vera· qr intellectus esset ligatus· g° deus
nō pt facere hoc· et ita nō pt facere omnia
impossibilia nc ul' in na. ¶ Pr̄ nullus arti
fex pt operari contra artem suam qr principium
primi sue operacionis est ars ¶ Sz deus faceret
contra artem suam si faceret aliquid in natura
qr ordo nature sedm quem illud est impos
sibile est sedm artem diuinam· g° deus &c
¶ Pr̄ magis est impossibile q est impossi
bile per se quam q est impossibile per accidens
Sz deus non pt facere q est impossibile
per accidens· s· q id qd fuit nō fuit vt pz p
Ieronimum qui dicit· q cum cetera deus possit
nō pt facere uirginem de corrupta ¶ Et p Augustinum
contra Faustum· Et p philosophum· in vj· Eth· g° deus
nō pt facere id q est impossibile per se in
natura ¶ Sz contra est q dicitur j· Non
erit impossibile apud deum omne uerbum
¶ Pr̄ omnis potencia que pt facere hec nō
illud· est potencia limitata Si g° deus
pt facere possibilia in natura & nō impossibi
lia ul' hec impossibilia et nō illa· videtur
q dei potencia sit limitata q est contra
supra determinata ¶ Pr̄ omne illud qd nō limi
tatur per aliquid q est intra per nichil q est
extra impediri pt· sz deus nō limitatur
per aliquid q est intra· g° per nichil q est extra
pt impediri ¶ Et ita veritas huius principii
affirmacio et negacio nō possunt esse simul
nō pt impedire quin deus possit facere oppo
sitionem de omnibus aliis ¶ Pr̄ priuaciones non
suscipiunt magis & minus Sz impossibile dicitur
sedm priuacionem potencie Si igitur vnum im
possibile est q deus facere pt ut cecum
illuminare· videtur pari racione q pt facere omnia
¶ Pr̄ omne q resistit alteri· resistit racione
alicuius opposicionis Sz potencie diuine nichil
est oppositum· vt ex supra dictis pz· g° ei
nichil pt resistere· & ita pt facere omnia im
possibilia ¶ Pr̄ sicut cecitas opponitur
visioni ita uirginitas partui· sz deus fecit
q uirgo manens uirgo pareret· g° pari racione
pt facere q cecus manens cecus videat
et potest facere q affirmacio & negacio
sint simul natura & per consequens omnia impossibilia
¶ Pr̄ difficilius est coniungere formas substancia
les disparatas quam formas accidentales Sz
deus coniunxit in christo formas substanciales maxi
me disparatas· s· diuinam & humanam que distant
sedm creatum & increatum· g° multo amplius
pt coniungere duas formas accidentales in vnum
ut faciat q idem sit album & nigrum
et sic idem in pluribus ¶ Pr̄ posito q a diffini
to remoueatur aliquid q cadat in eius diffi
nicione· sequitur contraria esse simul sicut q
homo nō sit racionalis· sz terminari ad duo
puncta est in diffinicione linee recte· g° si

deus hoc remoueat a linea recta sequitur q duo
contraria sint simul Sz deus hoc fecit cum intra
uit ianuis clausis ad discipulos· tunc g°
fuit duo corpora simul et sic sequitur qd
due linee fuit determinate ad duo puncta
tantum & nō vna queque ad duo puncta· g° deus
pt facere q affirmacio et negacio sint simul
vera et per consequens pt facere omnia impossibilia
¶ Respondeo dicendum q sedm philosophum in ix· meth· possibile
et impossibile dicuntur tripliciter· Vno modo sedm
aliquam potenciam activam et passiuam· Sicut
dicitur homini possibile humidare ul' am
bulare sedm potenciam progressiuam· Volare
vero impossibile Alio modo nō sedm aliquam
potenciam· sz sedm se ipsam· sicut dicimus possibile
q nō est impossibile esse· Et impossibile
dicimus q necesse est nō esse Tercio modo dicitur
possibile sedm potenciam metaphoricam que est in
Geometris prout dicitur linea potencia commen
surabilis qr quadratum eius est commen
surabile· hoc autem possibili pretermisso circa
alia duo consideremus Sciendum est igitur
q impossibile q dicitur sedm nullam potenciam
sz sedm se primum dicitur racione disconveniencie
terminorum· omnis autem disconveniencia terminorum
est racione alicuius opposicionis· In omni autem
opposicione includitur affirmacio & nega
cio vt probatur in x· meth· Vnde in omni tali
impossibili implicatur affirmacionem et
negacionem esse simul· hoc autem nullius
active potencie est qr actio active potencie
terminatur ad esse Et si enim aliquid sit per accionem
nō esse vt in corrupcione pz· tamen hoc nō est
nisi inquantum esse vnius nō compatitur esse
alterius· Sicut esse calidi· nō compatitur
esse frigidi Et ideo calor ex principali inten
cione generat calidum· sz q corrumpat hoc est
extra intencionem· hoc autem q est affirmacionem et ne
gacionem esse simul racionem entis habere nō pt neque
eciam nō entis· qr esse tollit nō esse & non
esse tollit esse· vnde nō principaliter nec extra pt
esse terminus alicuius accionis potencie active
Impossibile vero q dicitur sedm aliquam potenciam
pt attendi dupliciter· Vno modo propter defectum
ipsius potencie ex se ipsa qr videlicet ad
illum effectum nō pt se extendere· vt potencia qua
nō pt agens naturale transmutare aliquam
materiam Alio modo ab extrinseco ut potest cum
potencia alicuius impeditur ul' ligatur
Sic g° aliquid dicitur impossibile fieri tribus
modis vno modo propter defectum active potencie
siue in transmutando materiam siue in quocumque
alio· Alio modo propter quod resistens ul' impe
diens Tercio modo propter hoc q dicitur impossibile
fieri nō pt esse terminus accionis· Ea vero que sunt
impossibilia in natura primo ul' secundo modo
facere pt· qr eius potencia cum sit infinita
in nullo defectum patitur nec est aliqua ma-

qua transmutare non possit ad libitum
cuius enim potentie resisti non potest. sed ideo q
tamen non dicitur impossibile deus facere
non potest. cum deus sit actus maxime et
principale eius. Unde eius actio non in
adeus terminari potest principaliter actio eius
contingit. Et ideo non potest facere q affirmatio et
negatio sint simul vera nec aliquod eorum in
quibus hoc impossibile includitur. nec hoc
dicitur non posse facere propter defectum sue pote-
ntie. sed propter defectum sue potentie. sed propter de-
fectum possibilis q a ratione possibilis de-
ficit. propter q dicitur a quibusdam q deus
potest facere. sed non potest fieri. ¶ Ad primum ergo dicendum
q verbum Augustini in glossa illa non est intel-
ligendum q deus non possit facere aliter quam
natura faciat cum ipse frequenter faciat contra
consuetum cursum nature. Sed quia quicquid in
rebus facit non est contra naturam. sed est
eis naturale eo q ipse est conditor et ordi-
nator nature. Sicut enim in rebus naturalibus
videmus q cum aliquod corpus inferius a superiori
movetur est ei ille motus naturalis quamvis non
videatur conveniens motui qui naturaliter habet ex se
ipso. sicut mare movetur secundum fluxum
et refluxum a luna. et hic motus est ei
naturalis. ut Com. dicit in iii de celo et mundo c. ii.
Et aqua secundum se motus ipsum naturalis sic de-
ferri deorsum et hoc modo omnis creatura
quasi naturaliter habet q a deo in eis fit. et propter
hoc distinguitur in eis potentia dupliciter. Una natura-
lis ad proprias operationes vel motus. alia que
obedientie dicitur ad ea que a deo recipiunt. ¶ Ad
secundum dicendum q in quolibet impossibili implicatur
affirmationem et negationem esse simul secundum
hoc q est impossibile. Sed ea que sunt
impossibile propter defectum potentie naturalis
ut cecum videntem fieri vel aliquid huiusmodi. cum
non sint impossibilia secundum se ipsa non impli-
cant huiusmodi impossibile secundum se ipsa. sed propter
comparationem ad potentiam naturalem cui sunt impossi-
bilia. ut si dicatur natura potest facere cecum vi-
dentem implicatur predictum impossibile. quia
nec potentia est limitata ad aliquid ultra
q est id q ei attribuitur. ¶ Ad iii dicendum q impos-
sibilia rationalis philosophie non sunt secundum aliquam
potentiam. sed secundum se ipsa. quia ea que sunt
in rationali philosophia non sunt applicata ad materiam
vel ad aliquas potentias naturales. ¶ Ad iiii
dicendum quia illud q est simpliciter in natura est simpliciter
simpliciter. Et ideo non est simile. ¶ Ad v dicendum
q non est eadem ratio de omni impossibili
quia quedam sunt impossibilia per se quedam
per respectum ad aliquam potentiam. ut dictum est.
nec hoc q dissimiliter se habet ad divinam potentiam
impedit infinitatem divine potentie vel
obedientiam creature. ¶ Ad vi dicendum q deus
id q iam verum est non destruit quia non facit

ut quod verum fuit non fuit. Sed facit quod
aliquid non sit verum quod alias verum esset.
Sicut cum suscitat mortuum facit quod non
sit verum esse eum mortuum quod aliter verum esset.
Vel aliter dicendum q non est simile quia
ex hoc quod deus non implet promissum
sequitur eum non esse veracem. ex hoc autem
q aliquem suum effectum destruit hoc non sequitur
quia non ordinavit ut suus effectus perpe-
tuo maneret sicut ordinavit ut pro-
missum impleret. ¶ Ad vii dicendum q non potest
facere affirmationem et negationem esse
simul non quia sit aliquid repugnans. sed ratione predicta
¶ Ad viii dicendum q Sor. non currere. si cucurre-
rit dicitur impossibile pacientis eo quod
Sortem currere vel non currere contingens est in se
contingens. Sed per implicationem huiusmodi
q est preteritum non fuisse sit impossibile.
Et ideo dicitur impossibile pacientis quia
per aliud adveniens. Hoc autem adveniens
est impossibile secundum se ipsum plane
implicat contradictionem. dicere enim quod fuit
et non fuit sunt contradictoria q sequitur
si fiat q preteritum non fuit. ¶ Ad primum ergo
dicendum q in contrarium obicitur dicendum q verbum
dicitur non solum quod ore profertur sed q mente
concipitur. hoc autem q est affirmationem et
negationem esse simul verum non potest men-
te concipi. ut probatur iiii metaph. et per consequens
nec aliquid eorum in quibus hoc includitur.
Cum enim contrarie opiniones sint que sunt
contrariorum secundum philosophum sequitur eundem simul
habere contrarias opiniones. Et ita non est
contra verbum angeli. si dicatur q deus non
potest predictum impossibile. ¶ Ad secundum dicendum q
potentia dei non potest predictum possibile quia
deficit a ratione possibilis. Et ideo potentia dei
non dicitur limitari ex eius hoc non possit.
¶ Ad tertium dicendum q deus dicitur hoc non posse
non quasi impeditus ut dictum est. sed quia hoc non
potest esse terminus actionis alicuius active po-
tentie. ¶ Ad iiii dicendum q privatio non recipit
magis et minus secundum se. potest recipere secundum
causam. Sicut aliquis dicitur magis ce-
cus qui habet oculum erutum quam cuius visus
impeditur propter aliquem humorem impedien-
tem. Et similiter dicitur magis impossibile
q est secundum se ipsum impossibile quam quod est
simpliciter impossibile. ¶ Ad v dicendum q sicut
iam dictum est. deus non dicitur hoc non posse
q impediatur ab aliquo sed ex conditionibus predictis.
¶ Ad vi dicendum q virginitas non opponitur
partui sicut cecitas visui. sed opponitur
virili commixtioni sine qua natura potentia
facere non potest deus autem potest. ¶ Ad vii dicendum q
illa opposita creatum et increatum non sunt
in Christo secundum idem sed secundum diversas naturas
Christi. non sequitur q deus non potest facere oppo-

sita i esse idem scdm idem ¶ Ad vm. dr. q qn xpus intrauit ianuis clausis et duo corpa sunt simul no est aliq fa ctum otra geometrie pncipia Nam ad duo puncta diuisoz corpm ex vna pte no termiabat linea vna s due quius em due linee math^ce no sint di stinguibiles nisi scdm situm ita q in telligi no pt duas lineas tales simul esse tn due linee nales distinguntur i sbo ita q posito qd duo corpa sint simul et duo puncta z due supficies ¶ Ad x. dr. q ars dei no solum se ex tendit ad ea que facta sut s ad multa alia. Vnde qn i aliquo mutat cursum nature no pt dr hoc otra artem sua fac.

Vtru sit iudicandu aliq possibile ul impossibile scdm causas inferiores an scdm causas superiores

Quarto queritur vtrz sit iudicandu aliq possibile ul impossibile scdm cas inferiores an scdm cas supiores Et vr q scdm supiores Quia sicut dicit quedam glo. quoz stulticia sapientu mudi fuit q iudicauerut possibile z impossibile scdm q videbant i rez natura. go no est iudicandu de possibili z impossibili scdm causas inferiores s scdm cas supiores ¶ Pr scdm phm in x. meth^ce illud q est pimu i omi gne est mesura oim que sunt illius gnis Sz diuina potencia est pma po. go scdm eam dz aliq iudicare possibile z impossibile ¶ Pr qnto causa magis influit i effcu tanto scdm eam magis debz iudicari sicut Sz causa pma magis influit i effcu q causa scda. go scdm causam pmaz magis debz iudicari de effcu. effcus go iudicandi sut possibiles ul impossibiles scdm causas supiores ¶ Pr illuminare cecu est impossibile scdm causas inferiores z tn hoc e ipole qnqz fiat. go no est iudicandu si aliq impossibile sit scdm causas inferiores s scdm supiores ¶ Pr mudu fore fuit possibile anqz mudus esset. no tn fuit possibile scdm causas inferiores. go idez q pus ¶ Sz contra scdm illam causam effcus debet iudicari possibilis a qua recipit possibilitatem Sz effcus recipiat possibilitatem z contingenciam aut eciam ncitatem a causa pxima no aut remota sicut nichil recipit otingenciam alicuius q est causa pxima no aut ncitatem a pdestinacione diuina que est causa remota. go scdm causas inferiores que st pxime dz iudicari aliq possibile ul ipole ¶ Rndeo q est possibile scdm causas inferiores est etiam possibile scdm causas supiores. et ita est possibile scdm omez modum. s q est possibile scdm omez modum est simplr possibile. go scdm causas inferiores est aliq iudicandu possibile simpr ¶ Pr cause supiores st nature Sigo scdm eas essent iudicandi effectus oms erut natarie q est impossibile ¶ Pr idem st oia possibilia. si go scdm ipm possibile et i possibile iudicet omo n est ipole q est i gens ¶ Pr nomib vtendu ut scdm q plures vtunt Sz de potencia hoc mo homines loquntur q sicut ista ordinate po. dispones necitas zcatus. hoc aut inueniunt i causis inferiorib no supiorib. go no est iudicandum de possibilitate rez scdm causas supiores s scdm inferiores ¶ Rndeo dr. q iudicium de possibili et impossibili pt considerari dupplr. vno mo ex pte iudicatiu Alio mo ex pte eius de quo iudicatur Quantu ad pmu sciendu est q si sut due sciencie Quaz vna considat causas altiores et alia minus altas iudicium vtriusqz no eod mo sumetur s scdm causas quas considat vtraqz. vt pz i medico z astrologo Quoz astrologus considat causas supmas Medicus aut causas pximas vn medicus dabit iudicium de sanitate ul morte infirmi scdm causas pximas. i. vtute nature et vtute morbi Astrologus vo scdm causas remotas. s. scdm porcoem sidez. eodem mo est in posito Est em dupplex sapia. s. mudana que dicitur phia que considerat causas inferiores. i. cas creatas et scdm eas iudicat Et diuina que dicitur theologia que considat causas supiores. i. diuinas scdm quas iudicat Dicuntur aut supiores cause diuina attributa. vt sapia bonitas z voluntas diuina z huiusmoi. Sciendu aut q ista questio fu sica mouetur de effcibus qui no pnt esse nisi supioz causaz. i. quos solus deus face pt. Illos em no queunt dici possibiles ul impossibiles scdm causas inferiores Sz hec questio mouetur de illis effectib que sunt causaz inferioz. hii em effcus sunt inferiorum et supioz Sic em pt i dubitacoem uti Similr etia ista questio no hz locu i illis possibilibus et impossibilib que no dicuntur scdm aliq potenciaz s scdm se ipa Effcus aut causaz scdaz de quib est questio scdm iudiciu theo^a dicuntur possibiles ul impoles scdm causas supiores Scdm aut iudiciu phi dicuntur possibiles ul impossibiles scdm causas inferiores Si aut considetur istud iudicium qntu ad natu eius de quo

iudicatur. Sic autem patet quod effectus quod effectus
debent iudicari possibiles vel impossibiles secundum
causas proximas. cum enim causa remota
secundum causas proximas determinetur cause pri
me quas proprie effectus imitantur. Et ideo
secundum eas proprie iudicium de effectibus sumitur.
Et hoc patet etiam per simile de potentia passi
va. Nam materia non dicitur proprie loquendo in
potentia ad aliquid que est remota sicut terra ad
saphirum. Sed que est propinqua uno motore
potente exire in actum. ut patet per philosophum ix.
metaphysice. Sicut autem est potentia cyphus
sola arte educente in actum. Et similiter effectus
cognitum ex sua natura non nisi secundum proximas
quas causas possibiles vel impossibiles dicuntur.
¶ Ad primum ergo dicendum quod sapientes mundi propter hoc
stulti vocantur quia que secundum causas inferio
res sunt impossibilia simpliciter et abso
lute impossibilia iudicabant etiam deo.
¶ Ad secundum dicendum quod comparatio possibilis
ad potentiam non est sicut mensurati ad
mensuram. Sed sicut obiecti ad potentiam quemadmodum
tamen divinam potentiam omnium potentiarum esse mensuram.
¶ Ad tertium dicendum quod licet causa prima maxime
influat in effectum tamen eius influentia per causam
proximam determinatur et specificatur. Et ideo
eius similitudinem imitatur effectus. ¶ Ad quartum
dicendum quod quamvis illuminare tenebras sit deo possibile
non tamen potest dici omnino possibile. ¶ Ad quintum dicendum
quod mundum fore effectus est causarum superi
orum unde hoc non pertinet ad questionem
presentem. Et probatur istud dictum mundum fore
est possibile non solum secundum divinam
potentiam activam sed etiam secundum scripturam
quia tamen non sunt discohaerentes. ¶ Ad primum in
contrarium obiectum dicendum quod ratio illa procedit
quantum ad naturam effectus de quo iudicatur.
¶ Ad secundum dicendum quod licet quod est possibile secundum
causas inferiores sic etiam possibile
secundum superiores. tamen non est ita de impossibili
ymmo magis e contrario. Unde non sequitur
quod iudicium debeat sive vel sive non secundum
causas inferiores de possibili et impossibili.
¶ Ad tertium dicendum quod iudicantur non aliqua im
possibilia vel possibilia secundum aliquas
causas. quia sicut similes illis causis in
possibilitate vel impossibilitate. Sed
quia illis causis sunt possibiles vel impossi
biles. ¶ Ad quartum dicendum quod secundum considerationem
theologi omnia illa que non sunt in se impos
sibilia possibilia dicuntur. Secundum illud
omnia possibilia sunt credenti. et non est
impossibile apud deum omne verbum. ¶ Ad quintum
dicendum quod licet omnia illa in causis superioribus
non inveniantur cum causis superioribus sunt
subiecta. Et preterea obiectio illa procedit de potentia
passiva non de activa de qua nunc loquimur.
Utrum deus possit facere que non facit et di

Quinto queritur utrum deus possit facere que non facit
et dimittere que facit. Et videtur quod non. Deus
non potest facere nisi quod prescit se facturum. Sed
non prescit se facturum nisi quod facit. ergo deus
non potest facere nisi quod facit. Sed dicebatur. Respon
deo quod ratio ista procedit de potentia in ordine ad
prescientiam non de potentia absoluta. Sed contra immo
biliora sunt divina quam nostra. Sed apud
nos que fuerunt non possunt non fuisse. ergo multo
minus que deus prescivit non potest non presci
visse. Sed prescientia manente non potest alia facere
ergo deus absolute loquendo non potest alia fa
cere quam que facit. ¶ Preterea sicut divina natura
est immutabilis ita et divina sapientia. Sed po
nentes deum agere ex necessitate nature
ponebant eum non posse alia quam ea que
facit. ergo similiter nos debemus ponere quod
dicimus deum agere secundum ordinem sapientie.
Sed dicitur. Respondeo quod ratio ista procedit de potentia
regulata per sapientiam non de potentia absoluta.
Sed contra id quod non potest fieri secundum ordinem
sapientie absolute homini Christo impossibile dicitur.
Christus id potuit de potentia absoluta
dicere. Io. viii. Si dixero quod non novi
eum. ero similis vobis mendax. potuit
enim Christus hec verba pronuntiare. Sed quia contra
ordinem sapientie erat dicitur absolute loquen
do deus non potest. ¶ Preterea videtur duo contradi
ctoria simul esse non possunt. Sed absolutum
et relatum contradictionem implicant
nam absolutum est quod secundum se conside
ratur. Ex vero regulatum ordinem habet ad aliud.
ergo in deo non debet poni potentia absoluta
et regulata. ¶ Preterea potentia et sapientia dei sunt
equales. una ergo aliam non excedit
potentia. ergo absque sapientia esse non potest. Et
ita potentia divina semper est potentia
regulata. ¶ Preterea quod deus facit est iustum.
Sed non potest facere nisi iustum. ergo non potest facere
nisi quod fecit vel faciet. ¶ Preterea bonitatis
divine est ut non solum se communicet sed ordi
natissime se communicet. Sic ergo ea que
sunt a deo ordinate sunt. Sed preter ordinem
deus facere non potest ergo non potest facere alia quam
que facit. ¶ Preterea deus non potest facere nisi que
vult quia in agentibus per voluntatem potentia sequitur
voluntatem velud imperantem. Sed non
vult nisi que facit. ergo non potest facere nisi
que facit. ¶ Preterea deus cum sit sapientissimus
operator nichil agit sine ratione. Rationes
autem quibus deus agit. Dionysius v. c. de di.
no. dicit esse productivas existentium. Existentia
autem sunt que sunt. et sic deus non habet rationes
nisi eorum que sunt. non ergo potest facere nisi ea
que facit. ¶ Preterea secundum philosophum res naturales sunt
in primo motore qui deus est sicut arti
ficiata in artifice. Sed sic deus operatur tamquam

artifex. Sed artifex non operatur sine forma vel ydea sui operis. Domus enim que est in materia est a domo que est in mente artificis secundum philosophum. Sed deus non habet ydeas nisi eorum que fecit vel facit vel facturus est. Ergo potest hic deus nichil agere preter. ¶ Preterea Augustinus in libro de simbolo dicit. Hoc solum deus non potest nisi quod non vult. Sed non vult nisi que facit. Ergo non potest nisi que facit. ¶ Preterea deus mutari non potest. Ergo non se habet ad utrumlibet contrariorum. Et sic sua potentia est determinata ad unum. Ergo non potest facere nisi que facit.

¶ Preterea quicquid deus facit aut dimittit, facit aut dimittit optima ratione. Sed deus non potest facere aliquid aut dimittere nisi optima ratione. Ergo non potest facere nec dimittere nisi quod facit aut dimittit. ¶ Preterea optimi est optima adducere secundum Platonem. Et sic deus cum sit optimus optimum facit. Sed optimum cum sit superlativum uno modo est. Ergo deus non potest facere alio modo vel alia quam que facit.

¶ Sed contra est quod dicitur: Christus deus et homo Mathei xxvi. Non possum rogare patrem meum. Ergo Christus aliquid quod non faciebat. ¶ Preterea Ephesiorum iii dicitur: ei qui potest omnia facere superhabundanter que intelligimus aut petimus. Non tamen omnia facit. Ergo potest facere alia que facit. ¶ Preterea potentia dei est infinita. Hoc autem non esset si determinaretur ad ea tantum que facit. Ergo potest alia facere quam que facit. ¶ Preterea Hugo de sancto Victore dicit quod omnipotentie dei non adequatur opus. Ergo potentia excedit opus. Et ita plura potest facere quam que facit. ¶ Preterea potentia dei est actus non finitus, quia non per aliquid finitur. Hoc autem non esset si limitaretur ad ea que facit. Ergo idem quod prius. ¶ Respondeo dicendum quod hic error fuit aliquorum dicentium deum non posse facere nisi que facit. Duorum fuit. Primo quorundam philosophorum dicentium deum agere ex necessitate nature. Quod si esset, cum natura sit determinata ad unum, divina potentia ad alia agenda se extendere non posset quam ad ea que facit. Secundo fuit quorundam theologorum considerantium ordinem divine iustitie et sapientie secundum quod res fiunt, a deo quod deum preter non posse dicebant. Et ideo incidebant in hoc ut dicerent quod deus non potest facere nisi que facit. Et imponitur hic error magistro Petro Lumbardo Abaielardo. Hac igitur positionum veritatem inquiramus vel falsitatem. Et primo patet quod enim deus non agat ex necessitate nature, planum est videre. Omne enim agens agit propter finem, quia omnia bona optant expectant. Necesse autem agentis ad hoc quod sit agens finem, oportet quod ei adoptetur et proportionetur, quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectum finem et rationem finis cognos-

scat et proportionem finis ad id quod est ad finem aliter contingentia actionis ad finem casualis esset. Sed intellectus preordinans in finem quandoque quidem est coniunctus agenti vel moventi, ut homini in sua actione, quandoque separatus, ut patet in sagitta que ad determinatum finem non per intellectum sibi coniunctum. Sed per intellectum hominis ipsam dirigentem impossibile est autem id quod agit ex necessitate nature sibi ipsi determinare finem, quia quod est tale est ex se agens. Et quod est agens vel motum ex se in ipso est agere vel non agere, moveri vel non moveri, ut dicitur viii physicorum. Et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum. Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate nature determinetur finis ab aliquo quod sit intellectivus, propter quod dicitur a philosophis quod opus nature est opus intelligentie. Unde si aliquid aliquod corpus naturale coniungitur alicui intellectui sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illi finem determinat, obedit natura voluntati sicut ex homine motu locali patet. Quantum vero ad illas actiones in quibus ei finis determinatur non obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti. Ex his igitur tollitur quod id quod ex necessitate nature agit impossibile est esse primum agens, cum determinetur sibi finis ab alio. Et sic patet quod impossibile est deum agere ex necessitate nature. Et ita radix positionis potentie falsa est. Sed autem restat investigare de secunda positione falsa, quod sciendum est quod dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid. Uno modo absolute quando scilicet aliquid principiorum que sunt necessaria actioni ad actionem illam non se extendunt, ut si pes sit contractus homo non potest ambulare. Alio modo ex suppositione. Posito enim opposito alicuius actionis, actio fieri non potest. Non enim possum ambulare dum sedeo. Cum autem deus sit agens per voluntatem et intellectum ut probatum est, oportet in ipso tria actionis actionis principia considerare. Et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam nature. Intellectus igitur voluntatem dirigit. Voluntas vero potentie imperat qui exequitur. Sed intellectus non movet nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile. Unde totum motus intellectus est in voluntate. Sed dupliciter dicitur deum absolute non posse aliquid. Uno modo cum potentia dei non se extendit in illud sicut dicimus quod deus non potest facere quod affirmatio et negatio sit simul, nam ut ex superioribus dictis patet. Sic autem non potest dici quod deus non potest facere nisi que facit. Constat enim quod potentia divina

ad multa alia potest se extendere. Alio modo quia voluntas dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quelibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit et cuius contrarium velle non possit, sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas vult naturaliter finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hec cognoscat, et hec sunt que sunt commensurata fini, sicut si volo vitam volo cibum. Ea vero sine quibus finis haberi non potest, que non sunt fini commensurata, non de necessitate vult. Finis igitur naturalis divine voluntatis est eius bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creature, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit, quod deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res que nunc sunt et per hunc rerum ordinem, ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas. Et ideo divina voluntas absque preiudicio voluntatis iustitie et sapientie potest se extendere in alia quam que facit. Et in hoc fuerunt decepti aliqui errantes. Estimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divine voluntati, quasi absque eo esse non possit. Patet igitur quod absolute deus potest alia facere quam que facit. Sed quia non potest facere quod contradictoria sint simul esse, ex suppositione potest dici quod deus non potest alia facere quam que facit. Supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod prescivit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite, non divisim.

Ad primum igitur dicendum quod hec locutio deus facere non potest nisi quod prescit se facturum est duplex, quia exceptio potest referri ad potentiam que importatur per li potest, vel ad actum qui importatur per li facere. Si primo modo, tunc locutio est falsa; plura enim potest deus facere quam presciat se facturum, et in hoc sensu magister predicabat. Si autem secundo modo, sic locutio est vera, et est sensus quod non potest esse quod aliquid fiat a deo et non sit a deo prescitum. Sed hic sensus non est ad propositum.

Ad secundum dicendum quod in deo non cadit preteritum et futurum. Sed quicquid est, ideo est totum in presenti eternitatis, nec preteritum vel futurum ideo ut verbum significatur nisi per respectum ad nos. Unde non habet hic locum obiectio de necessitate preteriti. Nichilominus dicendum est quod obiectio non est ad propositum, quia prescientia non commensuratur potentie faciendi de qua est questio, sed soli divini actioni ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod illi qui dicebant deum agere ex necessitate nature ponebant potentiam de qua agitur non solum ratione immutabilitatis nature sed ratione determinationis nature ad unum. Sapientia autem divina non est determinata ad unum sed se habet ad multa facienda. Unde non est simile.

Ad quartum dicendum quod Christus non poterat velle dicere illa verba absolute que mendacium importabant sine preiudicio sue bonitatis. Sic autem non est in proposito ut ex dictis patet. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod absolutum determinatum et relatum non attribuuntur divine potentie nisi ex nostra consideratione. Que potentie dei in se considerate que absoluta dicitur aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur prout dicitur ordinata.

Ad sextum dicendum quod potentia dei nunquam est in re sine sapientia, sed a nobis consideratur sine ratione sapientie.

Ad septimum dicendum quod deus facit quicquid est iustum in actu, non autem quicquid est iustum est eius potentie. Potest enim aliquid facere quod nunc non est iustum quia non est, tamen si esset faceret iustum.

Ad octavum dicendum quod divina bonitas potest se communicare ordinate non solum isto modo quo res operantur sed et multis aliis.

Ad nonum dicendum quod licet deus non velit facere nisi que facit, tamen alia velle potest. Et ideo absolute loquendo potest alia facere.

Ad decimum dicendum quod rationes ille de quibus Dionysius loquitur intelliguntur esse predefinitiones entium absolute, non solum autem eorum que sunt nunc in actu.

Ad undecimum dicendum quod hec in questione versatur utrum eorum que nec sunt nec erunt nec fuerunt que tamen deus facere non potest sit ydea. Videtur mihi dicendum quod si ydea secundum completam rationem accipiatur, scilicet secundum quod ydea nominat formam artis non solum intellectam et excogitatam sed etiam voluntate ad opus ordinatam, et sic predicta non habent ydeam. Si vero accipiatur secundum imperfectam rationem, prout scilicet est solum excogitata in intellectu artificis, sic habent ydeam. Patet enim in artifice creato quod excogitat aliquas operationes quas nunquam operari intendit. In deo vero quicquid ipse cognoscit est in eo per modum sic excogitati, cum in ipso non differat cognoscere actu et habitu. Ipse enim novit totam potentiam suam et quicquid potest. Unde omnium que potest habet rationes quasi excogitatas.

Ad duodecimum dicendum quod intelligendum est hoc dictum non posse quod non vult se posse et sic non facit ad propositum.

Ad tertiumdecimum dicendum quod licet deus sit immutabilis tamen eius voluntas non est determinata ad unum de hiis que facienda sunt, et ideo habet liberum arbitrium.

Ad quartumdecimum dicendum quod optima ratio qua deus omnia facit est sua bonitas et sua sapientia que maneret etiam si alia vel alio modo faceret.

Ad quintumdecimum dicendum quod illud quod facit est optimum per ordinem ad dei bonitatem. Et ideo quicquid aliud est ordinabile ad

eius bonitate sc̄dm ordinē sue sapiē
esset optimū **vtrū deus possit facē**
que sint alijs possibilia ut pccare
Sexto querit̄ vtꝛ **ambulare ꝛ huiōi**
deus possit facē que sunt alijs
possibilia ut peccare ambulaē ꝛ huiōi
Et vit̄ ꝙ sic Circa augꝰ dt̄ ꝙ melior
est natura que pt̄ peccare ꝙ̄ q̄ pecca
re nō pt̄ Sꝫ omē ꝙ est optimū est dō
attribuendū· gͦ deus pt̄ peccare ¶ Itē
id ꝙ est laudabilius nō debet dō sub
trahi· sꝫ ī laudem viri dicit̄ Ecc̄ xxxi·
Qui potuit transgredi ꝛ nō est trās
gressus· gͦ posse transgredi et nō
transgredi deo debꝫ attribui ¶ Itē plus
dicit pt̄ deus et studiosus prauia agē
gͦ deus pt̄ peccare ¶ Itē quicūqꝫ con
sentit ī pctm̄ mortale pctāt mortalr̄
quicūqꝫ aūt pcipit pctm̄ mortale con
sentit· ymo quodāmō pncipaliter
facit Cū igit̄ deus pcepit hic pctm̄
mortale· s· ut interficeret filiū innocentē
et osee· ꝙ acciperet mulierem fornicari
am et faceret ex ea filios Et Semei ut
malediceret dauid· vt hetur· ij· R̄· ij°
quē constat peccasse ex pena sibi inflic
ta· vit̄ ꝙ ipē peccauit mortalr̄ ¶ Itē
quicūqꝫ coopatur peccanti morta
lit̄ ipē peccat mortalr̄ Sꝫ deus coo
patur peccanti mortalit̄· ipē enim
opatur ī omi opacōne et p ꝙ̄ns ī omi
qui mortalr̄ peccat· gͦ deus peccat
¶ Itē augꝰ in lib̄· de grā ꝛ lib̄· ar· et het̄
in glo· Rom̄· j· ꝙ deus opat̄ in cordib;
homiū inclinando voluntates eorꝫ ī
quācūqꝫ voluit siue ī bonū siue ī ma
lum· Sꝫ inclinare voluntatē homīs
ī malum est pctm̄· gͦ deus peccat ¶ Itē
homo fc̄us est ad ymaginē dei· vt het̄
Gen̄ j· Sꝫ ꝙ inuenit̄ ī ymagine ꝙ̄
inuenitur ī exemplari· homīs aūt vo
luntas est ad vtrūlꝫ· gͦ ꝛ voluntas
dei ꝛ ita pt̄ peccare ꝛ nō peccare ¶ Itē
quicqͥd pt̄ virtus inferior pt̄ ꝛ superior
Sꝫ homo qui est virtus inferior diuīa
virtute pt̄ ambulare peccare et alia
huiōi facē· gͦ ꝛ deus ¶ Itē tūc aliquis
dimittit qn̄ nō facit bona que pt̄
Sꝫ deus pt̄ multa bona facē q̄ nō
facit· gͦ dimittit ꝛ ita peccat ¶ Itē qui
cūqꝫ pt̄ phibē pctm̄ ꝛ nō phibet vit̄
peccare Sꝫ deus pt̄ phibē omīa pctā
cū gͦ nō phibet vit̄ ꝙ peccet ¶ Itē
Amos· iij· hetur· Non est malum
ī ciuitate ꝙ deus nō faciat· hoc aūt
nō pt̄ intelligi de malo pene nam
dt̄ Sapie· j· ꝙ deus mortem nō fecit
gͦ oportet intelligi de malo culpe·

et sic deus est actor mali ꝛ culpe ¶ Sꝫ
contra Jaco· j· dt̄· deus lux est ꝛ tenebre
ī eo nō sunt vlle· Sꝫ pctā sunt tene
bre spūales· gͦ pctm̄ ī deo nō pt̄ eē
¶ Itē pnceps ꝓpijs legibus astrictus
nō tenetur· Sꝫ omē pctm̄ est contra
diuināꝫ legem· vt augꝰ dt̄· gͦ deꝰ pctō
astringi nō pt̄ ¶ Rō dr̄· ꝙ sicut sup dcm̄
est· deꝰ absolute aliqͥ nō posse dicit̄
dupl̄r· vno mō ex pte voluntatis·
alio mō ex pte potentie Ex pte siqͥdē
voluntatis deus nō pt̄ facē ꝙ non
pt̄ velle Cū aūt nulla voluntas pos
sit velle contrariū eius ꝙ nālit̄ vult
sicut voluntas homīs nō pt̄ velle
miseriam· constat ꝙ voluntas diuīa
nō pt̄ velle contrariū sue bonitatis
quā nālit̄ vult· pctm̄ aūt ē defectꝰ
quidā a diuīa bonitate· vn̄ deus nō
pt̄ velle peccare Et ideo absolute conce
dendū est ꝙ deus peccare nō pt̄ Ex pte
vō potentie dicit̄ dn̄s nō posse aliqͥd
dupl̄r· vno mō rōne ꝓpius potentie
alio mō rōne poīb;· pō siquidē eius
quātū in se est cum sit infinita ī nullo
deficiens inuenit̄ ꝙ ad pōm ptineat
Sꝫ quedā est que scd̄m nomē pōm
importāt que scd̄m rem sꝫ potentie
defectus sicut multe negacōnes sub
que affirmatōb; includunt· vt cū dicit̄
posse deficē· vl̄ scd̄m modū loquēdi quādā
potentiā importari· cū magis potentie
defectꝰ importet̄ et ꝓpt̄ hoc potentia
aliqua dicit̄ esse pfcā Scd̄m phm̄· v·
metħ· quā ista nō pt̄· sicut enī ꝙ ille
affirmacōnes hñt vim negacōnū fm̄
rem· ita iste negacōnes hñt vim affir
macōnū Et ꝓpt̄ hoc dicimꝰ dn̄m non
posse deficē ꝛ p ꝙ̄ns nō posse moueri
ꝙ motꝰ et defectus quēdā impfectōm
importāt ꝛ p ꝙ̄ns nō posse eū ambu
lare nec alios actus corpeos exercē
qui sine motu nō fiūt Rōne vō poīb;
dicit̄ dn̄s aliqͥ nō posse facē qr illud
contradictōm implicat vt ex sup dcīs
pꝫ Et plurē modū dicit̄ ꝙ nō pt̄ facē
aliū dn̄m equalem sibi implicat̄ enī con
tradictō ex eo ꝙ fcm̄ oportet esse ī pō
aliquo mō cū recipiat esse ab alio ꝛ sic
nō pt̄ esse actus purus ꝙ est ꝓpiū ꝓpiē
dei ¶ Ad pmū gͦ dr̄· ꝙ illa cōparacio nō
est intelligenda vl̄r· sꝫ solū int̄ homīē
ꝛ alia creata ¶ Ad scd̄m dr̄· ꝙ id qd̄ dt̄
ī laudem homīs nō est semp congruū
laudi diuīe ymo esset blasphema
vt sicut dicem̄ dn̄m penitē ꝛ alia huiōi
Aliqͥd enī vt dicit dyoꝰ est ī inferiori
natura laudabile ꝙ ī superiori nā

vituperatur ¶ Ad tertium dicendum quod verbum philosophi intelligendum est sub condicione voluntatis. Hec enim condicionalis est vera deus potest prava agere si vult. Nichil enim prohibet condicionalem esse veram licet ambo extrema sint impossibilia ut patet in hac: Si homo volat habet alas. ¶ Ad iiii dicendum quod nichil prohibet aliquem actum qui in se est peccatum mortale aliqua circumstantia addita fieri virtuosum. Occidere enim hominem absolute peccatum mortale est. Sed iniusto iudicialis occidere hominem propter iustitiam ex precepto principis non est peccatum sed actus iustitie. Sic autem princeps civitatum habet disponere de hominibus quantum ad vitam et mortem et alia quecumque pertinent ad finem sui regiminis qui est iustitia ita deus habet omnia in sui dispositione dirigere ad finem sui regiminis quod est eius bonitas. Et ideo licet occidere filium innocentem de se posset esse peccatum mortale, tamen si hoc fiat ex precepto dei propter finem quem deus providit et ordinavit licet sit etiam homini ignotus non est peccatum sed meritum. Et similiter etiam dicendum est de fornicatione. Operatur tamen consistit dum esse ordinatorem totius humane generationis. Quamvis quidam dicant quod hoc non accidit secundum veritatem rei sed secundum visionem prophetie de precepto. Aut Semei est dicendum aliter. Dicitur enim deus precipere dupliciter. Uno modo loquendo vel spiritualiter vel corporaliter per se ipsum creaturam. Et sic precepit Abrahe et prophetis. Alio modo inclinando sicut dicitur precepisse vermi ut comederet hederam. Et per hunc modum precepit Semei ut malediceret David, inquantum cor eius inclinavit ad hoc per modum ut infra dicetur. ¶ Ad v dicendum quod operatio peccati quantum ad id quod habet de entitate et actualitate refertur in deum sicut in causam. Quantum vero ad id quod habet de deformitate peccati refertur in liberum arbitrium non in deum. Sicut quicquid motus est in claudicatione est a virtute gressiva. Deformitas vero eius est a curvitate cruris. ¶ Ad vi dicendum quod deus non dicitur inclinare voluntates hominum in malum immittendo malitiam vel ad malitiam commovendo, sed permittendo et ordinando. Ut videlicet qui crudelitate exercere consenserunt in illos exerceant quos deus dignos iudicat. ¶ Ad vii dicendum quod non est necessarium quicquid in homine invenitur quamvis sit ad ymaginem ideo inveniri in deo. Et cum in proposito voluntatis dei est ad utrumlibet quia non est ad unum obiectum determinata. Potest enim hoc facere vel non facere aut facere hoc vel illud. Non tamen sequitur quod aliquis istorum possit male facere quod est peccare. ¶ Ad viii dicendum quod obiectio illa tenet in terminis qui pertinent ad peccatis perfectionem, non autem in terminis que important peccatis defectum. ¶ Ad ix dicendum quod licet deus possit multa facere bona que non facit, non tamen obmittit quia non debet illa facere que requiruntur ad rationem obmissionis. Et similiter dicendum est ad decimum. Nam non est reus peccati quod peccatum non impedit nisi qui impedire debet. ¶ Ad xi dicendum quod verbum Amos intelligitur de malo pene. Quod autem dicitur Sap. i deus mortem non fecit intelligitur ad primam causam mortis que est intentio culpe vel quantum ad primam nature institutionem qua fecit hominem suo modo immortalem.

Quare deus dicatur omnipotens

Septimo queritur quare deus dicatur omnipotens. Et videtur quod non dicatur omnipotens quia simpliciter omnia possit. Sicut enim deus dicitur omnipotens ita dicitur omnisciens. Sed dicitur omnisciens quia simpliciter omnia scit. Ergo et omnipotens dicitur simpliciter quia omnia potest. ¶ Sed si non ideo dicitur omnipotens quia simpliciter omnia possit tunc hec distributio importata non est absoluta sed accommodata. Talis autem distributio non est universalis sed determinatur ad aliquid. Ergo divina potentia esset ad aliquid determinata et non esset infinita. ¶ Sed contra deus non potest facere sicut est ut affirmatio et negatio sint simul vera. Nec potest peccare nec mori. Hoc autem includitur in hac distributione si absolute sumatur. Ergo non debet absolute sumi. Et ita deus non debet dici omnipotens quia omnia possit absolute. ¶ Item videtur quod dicatur omnipotens quia potest omnia que vult. Dicit enim Augustinus in Enchiridion: non ob aliud vocatur veraciter omnipotens nisi quia quicquid vult potest. ¶ Sed contra beati possunt quicquid volunt. Aliter voluntas eorum non esset perfecta. Nec tamen dicuntur omnipotentes. Ergo huiusmodi sufficit ad rationem potentie quod deus possit quicquid vult. ¶ Preterea voluntas sapientis non est de impossibili. Unde nullus sapiens vult nisi illud quod potest. Nec tamen quilibet sapiens est omnipotens. Ergo idem quod prius. Item videtur quod dicatur omnipotens quia possit omnia possibilia. Dicitur enim omnisciens quia scit omnia scibilia. Ergo pari ratione dicitur omnipotens quia potest omnia possibilia. Sed contra sicut dicitur omnipotens quia potest omnia possibilia. Hoc autem est quia potest omnia possibilia sibi aut quia potest omnia possibilia nature. Si quia potest omnia possibilia nature tunc eius omnipotentia nature potentiam non excedit quod est absurdum. Si vero omnia possibilia sibi tunc pari ratione quilibet dicitur omnipotens quia quilibet potest omnia possibilia sibi. Et preterea est ibi quedam expositio per circumlocutionem que non est conveniens. ¶ Item queritur quare deus dicatur omnipotens et omnisciens et non omnivolens. ¶ Ad i dicendum quod quedam voluntates vo-

lentes rõm potenciae nõ ptinet sz ma
gis sunt causa õmipotenciae vl ptinent
ad pfcõm potenciae vl ad modũ habendi
potenciã. Quidã em̄ dixerũt q ideo deus
est omnipotens qz hz potenciã infinitã
q nõ dicit rõm potenciae sz causã. sicut
aĩa rõnalis est causa hoĩs. sz non
est eius diffinicõ. Quidã vero dixerũt ideo
omnipotentẽ qz nõ pt aliqd pati nec pt
deficere nec aliqd pt ĩ ipm ꝛ alia huiꝰ que
ad impfeccõm potenciae ptinent. Quidã
em̄ dixerũt q ideo dicit' omnips q pt qcqd
vult et hoc hz ascẽ ꝛ pse q ptinet ad mo
dum hn̄di potenciã. hee aũt rõnes oẽs
ideo sũt insufficientes qz pt' mittũt com
paracõm ad obiã vl rõnes opacõnũ ad
obiã quã implicat omnipotencia. Et ideo
dicendũ est q accipienda est aliqua circũ
viacõ que recte sũt ĩ obiciendo et dũt co
paracõm ad obiã. dicendũ est g° q sicut simp
deũ est potencia di qntum est de se ad
omnia illa obiã se extendit que qtradiccõm
nõ implicant. nec eciam insistencia de illis
est que defcm̄ importat. vl corpalem mo
tum. qz posse ea deo est nõ posse. Eꝰ vero
que qtradiccõm implicat deus nõ pt
Eꝰ neque quidẽ sũt impossibilia scdm̄ se re
linquit' g° q dei potencia ad ea se exten
dat que sunt possibilia scdm̄ se. hec sũt
aũt que qtradiccõm nõ implicant. Con
stat g° q deus ideo dicit' omnips qz pt oĩa
que sũt possibilia scdm̄ se. ¶ Ad pmũ g°
dr̄ q ~~rõ illa procedit si distinccõ determi~~
~~netur~~ deus dicit' cuius sciens qz scit oĩa
scibilia. falsa aũt que nõ sunt scibilia
nescit. Impossibilia aũt scdm̄ se compan
tur ad pcõm sicut fl̄a ad sciam. ¶ Ad scdm̄
dr̄ q rõ illa procedit si distinccõ determinare
tur. ita generis possibiliũ hoc mõ q nõ
se extenderet ad omnia possibilia. ¶ Ad illud
q quit' de alia rõne omnipotenciae dicend'
est qd' posse quicqd vult facere nõ est suffi
ciens rõ omnipotenciae. sz est sufficiens si
gnũ omnipotenciae. Et sic intelligendũ est
ibiũm aug'. ¶ Ad id q quit' de tcia rõne
dicendũ q deus dicit' omnips qz pt omnia
possibilia absolute. Et ideo obiectõ est
nec recte procedit de possibilibꝫ deũ vl na
ture. ¶ Ad illud q vltimo quit' dr̄. q in
hijs que agunt pvoluntatẽ. vt dr̄ ꝛ
metaph. potencia et sciã determinant' ad opa
pvoluntatẽ. Et ideo sciã potencia in deo
qi nõ determinata vlt' pmittat' vt cum
dicat' omnisciens vl omnipotens. Sz volũ
tas que determinat nõ pt esse om̄ sz eorum
ad que potenciã ꝛ sciam determinant. Et
ideo deus nõ pt dici omniuolens. De
potencia generatiua in diuinis

Questio est de potencia gn̄atiua ĩ
diuinis. Et circa hoc pmo quitur
vtrũ in diuinis sit gn̄atiua pot'.
Et vr̄ q nõ. Omnis em̄ potencia vl est
actiua vl passiua. Sz in diuinis nõ pt esse
potencia passiua aliqua. nec ibi gn̄atiua
potencia pt ee actiua. qz sic filius esset
actus vl factus. q esset contra fidem. g°
ĩ diuinis nõ est potencia gn̄atiua. ¶ P' sm̄
phm̄ in lı° de sõmp. ꝛ vigi. cuiꝰ est poten
cia eius est accio. Sz gn̄acõ nõ est ĩ diuinis
g° nec gn̄atiua potencia pbo' mi°. vbi
cumqz est gn̄acio ibi est communicacõ nature
et recepcõ eiusdem. Sz cũ recepcõ sit me
vl passiue potenciae que ĩ diuinis nõ est
recepcõ deo competẽ nõ pt. g° ĩ diuinis
nõ pt esse gn̄acio. ¶ P' gn̄ans oportet
esse distinctũ a genito. nõ aũt scdm̄ illud
q gn̄acio communicat genito qz hoc potius
conuenit. g° dz esse in genito aliqd aliud
ab eo q est sibi pgn̄acõm communicatum
Et ita oportet omne genitũ ee cõpositũ
vt vr̄. In diuinis aũt nõ est aliqua compo
sicõ. g° nõ pt esse deus genitus et sic nõ
est ibi gn̄acio. Et inde idem ut prius. ¶ P'
nichil impfeccõnis est deo attribuendũ
Et omnis respectu sui actus impfcã est
tam actiua q passiua. g° potencia ĩ deo
ponenda nõ est. Sz dicebat hn̄dens q
hoc est vim de potencia nõ qũcta actui
Sz contra omne q pficit' palcm̄ ē min'
pfcm̄ eo p q pficit'. Sz potencia q [illegible]
actu pficitur pacti. g° actus est ea pfec
cior ꝛ sic eciã potencia actiua quãta respe
ctu actus est impfcã. ¶ P' natura diuina
est efficacior ĩ agendo q natura creata
sz ĩ creaturis inuenit' natura aliqua q
nõ opatur' palıqd potenciã mediã sz
pseipam. sicut sol illuminat aerem et
aĩa viuificat corpus. g° multo forcius
diuina natura nõ paliqd potenciã sz pse
ipam est principiũ gn̄acõnis. et ita ĩ diuinis
nõ est ponenda pot' gn̄atiua. ¶ P' pot'
gn̄atiua aũt attestat' dignitati vl indi
gnitati nõ aũt attestat' dignitati qz sic
in supioribꝫ creaturis esset magis q ĩ
infimis. s. ĩ angelis ꝛ celestibꝫ corporibꝫ
magis vl potius q ĩ animalibꝫ et ĩ planti
tis. g° attestat' dignitati et sic nõ est ĩ
deo ponenda. ¶ P' in rebus inferioribꝫ duplr̄
inuenit' gn̄atiua potencia. s. completa
ut ĩ hijs quorũ gn̄acõ est p feminini commix
cõm. et incompleta que est sine feminini
commixcõne ut ĩ plantis. cũ g° comple
ta deo nõ attribuat' qz nõ pt poni ĩ diuinis
sexuũ commixcõ vr̄ q nullo mõ sit ibi pot'
gn̄atiua. ¶ P' sub potencia non cadit
nisi possibile cũ potenti ac' possibilis

dicatur . sed generacionem esse in diuinis non est
possibile uel contingens cum sit eternum . ergo
respectu eius potencia in diuinis dici non
potest et sic non est eciam ibi generatiua potencia ¶ preterea
potencia dei cum sit infinita non finitur neque ad actum
neque ad obiectum Sed si sit in deo potencia ge
neratiua eius actus erit generacio effectus
vero filius . ergo potencia patris non se habet tamen ad vnum
filium generandum sed ad plures quod est ab
surdum ¶ preterea secundum Auicennam quedam res aliquid
habet aliquid tamen ab alio eisdem secundum se considerate
attribuitur oppositum eius sicut aer qui non habet
lumen nisi ab alio secundum se consideratus est
tenebrosus et per huiusmodi modum omnis creature
sunt non existentes per se et impossibiles . Sed
nichil tale potest esse in diuinis . ergo non potest ibi
esse aliquis qui habeat tamen esse ab alio et
ita non potest esse ibi aliquis genitus et per consequens
nec generacio nec generatiua potencia ¶ preterea in
diuinis filius non habet aliquid nisi quod a patre acci
pit aliter sequeretur quod esset ibi composicio
Sed a patre accipit personam . ergo in filio non est
nisi essencia . Si ergo est ibi generacio uel filius
est genitus oportebit essenciam esse geni
tam quod est falsum . ergo quia sic essencia distin
gueretur in diuinis ¶ preterea si pater generat in diuinis
oportet quod ei conueniat secundum suam naturam
Sed eadem est natura in patre et filio et spiritu sancto
ergo eadem racione et filius et spiritus sanctus
generabunt quod est contra fidei doctrinam .
¶ preterea nichil quod perfectio et proprietate in vno suppo
sito inuenitur non communicatur alteri supposito
Sed natura diuina perfecte inuenitur in patre et perpetuo
cum sit incorruptibilis . ergo alteri supposito
non communicatur . et ita non est ibi generacio //
¶ preterea generacio est species mutacionis Sed in
diuinis non est aliqua mutacio . ergo nec
generacio nec generatiua potencia ¶ preterea secundum philosophum
in iiii methaphysice perfectum vnumquodque est quando potest
alterum facere tale quale ipsum est Sed deus pater
est perfectus . ergo potest alterum talem facere qualis
ipse est . et sic potest filium generare ¶ preterea Augustinus
dicit quod si pater generare non potuit impotens fuit
Sed ideo nullo modo est impotens . ergo potuit genera
re et sic est ibi potencia generandi ¶ Responsio dicendum quod na
turis singulis actus est quod seipsum communicet quan
tum possibile est . Vnde vnumquodque agens agit
secundum quod in actu est . Agere vero nichil aliud est
quam communicare id per quod agens est actu secundum
quod est possibile . natura autem diuina ma
xime et purissime actus est . vnde et ipsa
seipsam communicat quantum possibile est communicat
quidem seipsam per solam suam similitudinem
creaturis quod omnibus patet nam quelibet creatura
est ens secundum similitudinem ad ipsam Sed
fides catholica etiam alium modum communica
cionis ipsius ponit prout ipsam communicat
communicacione quasi naturali . vt sicut ille cui com

municatur humanitas est homo . ita ille cui
communicatur diuinitas non solum sit deo similis
sed vere sit deus Oportet autem ita hoc aduerte
quod natura diuina a formis ~~ma~~ materialibus
in duobus differt primo quidem per hoc quod forme
materiales non sunt subsistentes Vnde huma
nitas in homine non est idem quod homo qui sub
sistit . deitas autem est idem quod deus vnde
ipsa natura diuina est subsistens Aliud
est quod nulla forma uel natura creata est
suum esse . sed ipsum esse dei est eius natura
et quidditas . et inde est quod proprium nomen
ipsius est qui est . vt patet Exodi iii . quia sic
denominatur quasi ipsa forma sua . Forma
igitur in istis inferioribus quia per se non subsi
stit oportet quod in eo cui communicatur sit aliquid
per quod proprie quod forma uel natura subsisten
ciam recipiat . et hoc est materia que sub
sistit formis materialibus et naturis Et quia non
natura materialis uel forma non est suum esse re
cipit esse per hoc quod in alio suscipitur . vnde
secundum quod in diuersis est de necessitate habet diuersum
esse . Vnde humanitas non est vna in sorte et
platone secundum esse quamuis sit vna secundum propriam
racionem In communicacione vero qua diuina natura
communicatur quia ipsa est per se subsistens non
requiritur aliquod materiale per quod subsisten
ciam recipiat vnde non recipitur in aliquo
quasi in materia vt sit genitus ex materia et for
ma inuenimus compositus Et quia item ipsa
essencia est suum esse non accipit esse per
supposita in quibus est . vnde per vnum et idem
esse est in communicante et in eo cui communicatur
et sic manet eadem secundum ~~materiam~~ numerum
in vtroque . Huius autem communicacionis exem
plum in operacione intellectus conuenientissime inuenimus
nam ipsa diuina natura spiritualis est vnde
per exempla spiritualia melius manifestatur
Cum enim aliquis rei extra animam per se subsi
stentis in intellectus concipit quidditatem
fit quedam communicacio rei per se existentis prout
a re exteriori intellectus in eius formam
aliquo modo recipit Et ne quidem forma in
telligibilis in intellectu nostro existens aliquo
modo a re exteriori progreditur Sed quia res ex
terior diuersa a natura intelligentis est
aliud est esse forme intellectu comprehen
se et rei per se existentis subsistentis Cum vero
intellectus noster suam ipsius quidditatem conci
pit vtrumque seruatur quia videlicet et ipsa forma
intellecta ab intelligente intellectu aliquo
modo progreditur cum intellectus eam formet
et vnitas quedam seruatur inter formam
conceptam que progreditur et rem vnde
progreditur quia vtrumque habet intelligibile esse
nam vnum est intellectus et aliud intelli
gibilis forma que dicitur verbum intelle
ctus Cum vero noster intellectus non est secundum suam

sicut ab
alio esse
...
... secundum
se considerate

essenciā ī actu p̄fc̄o intellectualitatis n̄c
idem est intellectus hominis q̄ hūana nā
sequit̄ǭ q̄ı uēbum p̄ceditur ꝛ sit ī intellectū
et ei quodāmō conforme nō tamē sit
idem q̄ ip̄a eēntia intellectus · ſꝫ eius ex
p̄ssa similitudo n̄c itm̄ in conceptiōe hui9
forme intelligibilis natura hūana cō
mitatur vt gn̄atio p̄p̄e dici possit que
comīcatōm̄ nature importat · Sic aūt
ī mō intellectū seipm̄ intelligitē inuenit̄
uēbum similitudinē eius a quo a quo p̄
cedit̄ hūs · Cui9 p̄cessio ī duob9 ibi in
p̄cessionē supat · p̄mo ī hoc q̄ uēbum no
strū est diuisum ab essencia intellectus
vt dc̄m̄ est · In intellectus vō diui9 qui ī p̄
fc̄o actu intellectualitatis est sed in suā
essenciā nō p̄t aliqua formā intelli
gē ul̄ intelligibilem recipe que non
sit sua essencia · Vnde uēbū eius vnig
essencie cū ip̄o est · Et itm̄ ip̄a diuina
natura eius intellectualitas est ꝛ sic cō
micatō que sit p̄ modū intelligibilem
est eciā p̄ modum nature ut gn̄atio
dici possit · In quo scd̄o p̄cessionē ubi
m̄ dei uēbum excedit et hunc modū
gn̄ationis Augg9 assignat ī li · de trin · Ex
hō de diuinis loquimur · sc̄d̄m modū nr̄m
quē intellectus nr̄ capit ex rebus infi
orib9 ex quib9 sciām̄ sumit · Vñ sicut
ī reb9 inferiorib9 cuicūqꝫ attribuit̄ actō
aliq̄ actionis p̄ncipiū attribuit̄ qd̄ pō
nominat̄ ita ꝛ in diuinis cōmunis ī deo nō
sit dr̄ia potencie ꝛ actionis · Sicut est
in rebus creatis · Et p̄p̄t hoc ī gn̄atōe
ī deo posita que p̄ modū actionis signi
ficat̄ oportet ibi concede potenciā gn̄an
di vl̄ poīm gn̄atiuā · ¶ Ad p̄mū g° dr̄
q̄ pō que ī deo ponit̄ · nc̄ p̄p̄e actiua est
nec passiua cū ī ip̄o nō sit n̄c p̄dicatū
actionis n̄c passionis · Sꝫ sua actō est
sua sbā · Sꝫ ibi est pō p̄ modū poe actiē
signata · nec tn̄ oportet q̄ filius sit
actus ul̄ fcūs sicut n̄c oportet q̄ p̄p̄e
sit ibi actio ul̄ passio · ¶ Ad scd̄m dr̄ q̄
cū recipe tim̄et̄ ad hēre sicut ad finem
duplr̄ dicit̄ aliq̄ esse recipiens sicut
duplr̄ est hūs · habet em̄ vno mō ꝛ
matiā et formā suā sbām accn̄s
ul̄ qualitatēqꝫ hitu extra essenciā hn̄tis
hꝫ aūt alio mō suppositū nāz · vt hīt
homo hūanitatē que quidē nō est ex
tra essenciā hn̄tis · ymo est eius eēntia
Sortes em̄ est vē id q̄ homo est geni
tus · g° ī hūanis eciā nō recipit formā
gn̄antis sicut matia formā · vl̄ sicut
sbm̄ · Sꝫ sicut suppositū et ypostasis
hꝫ naturā spēi · et simlr̄ est ī diuinis · Vñ
neqꝫ oportet q̄ sit ī deo genita aliqua

natura ul̄ sbm̄ nature diuine · Sꝫ q̄ ip̄e
filius subsistens sit qui naturā diuinā
hēat · ¶ Ad tciū dr̄ q̄ deus genitus nō
distinguit̄ a deo gn̄ante p̄ aliquā eēn
additam · cū sicut dc̄m̄ est nō requirit̄
aliqua matia in qua recipiat̄ natura
diuina · distinguit̄ aūt p̄ p̄priam r̄lonē
que est ab alio hēre nām · ita q̄ ī filio
ip̄a relatio filiacōis tenet locū om̄
p̄ncipior̄ ꝛ indiuiduancium in reb9 crea
tis p̄p̄t qd̄ dicit̄ p̄p̄etas p̄sonalis · Ip̄a
aūt nā diuina tenet locum nature spēi
qꝫ cū ip̄a relacō sc̄d̄m rem a nā diuina
nō dr̄t · nō sit ibi aliqua compositō sicut
apud nos ex p̄ncipio spēi ꝛ ex indiuidu
antib9 quedā compositō relinquit̄ · ¶ Ad
iiii · dr̄ q̄ rō illa p̄cedit q̄n pō illa dr̄t
ab actu sive sit cōnata actui sive nō hēc
aūt nō hꝫ locū ī diuinis · Et sic pꝫ solucō
ad q̄ntū · ¶ Ad vi · dr̄ q̄ omē illud q̄ est
p̄ncipiū actionis ut ī quo agit̄ hꝫ eēn
cie rōm̄ siue sit eēntia sive aliq̄d accīs
mediū · puta qualitas quedā ī m̄ eēm
ꝛ actōm̄ · In creaturis tn̄ corpalib9 ul̄ vix
ul̄ nunq̄ inuenit̄ aliqua actio alicui9 na
ture sbalis nisi m̄ōte aliquo accīte · Sol̄
em̄ m̄ēte luce que ī ip̄o est illuminat
Ex vō anima viuificat corpus est per
essenciā aīe · Sꝫ viuificare licꝫ p̄ mo
dū actionis dicat̄ nō tn̄ est ī genere
actionis cū sit actus p̄mg magis q̄
scd̄us · ¶ Ad vii · dr̄ q̄ in creaturis nō
pt̄ esse gn̄atio sine diuisione eēncie ul̄
nature sc̄d̄m eē cū nā · ſ · nō sit sui eē
et ideo ī creaturis est gn̄atō cū aliqua
indigniṭe · et p̄p̄t hō creaturis nobilioib9
nō compet gn̄atio · Sꝫ ī dō pt̄ eē hmōi
gn̄atio sine hmōi · ul̄ alia impfcōne
Et ideo nichil p̄hibꝫ gn̄atōm̄ ibi ponē
¶ Ad viii · dr̄ q̄ illa rō p̄cedit de gn̄atōe
matiali · Vnde ad p̄positū locū nō hꝫ · ¶ Ad
ix · dr̄ q̄ illud q̄ est obm̄ potencie actiue
ul̄ passiue cui9 actō ul̄ passio est cum
motu oportet esse pōle ꝛ contingens cū
omē mobile hui9 sit · talis aūt nō est
pō gn̄atiua ī deo vt dc̄m̄ est · Vñ rō nō
sequit̄ · ¶ Ad x · dr̄ q̄ filius dei nō se hꝫ
ad pōm gn̄atiuam sicut effcūs cū eum
genitū nō sīm confitearr̄ · Sꝫ tn̄ esset
effcūs pō gn̄antis nō finiret̄ ad ip̄m
q̄uis alius gn̄ari nō posset quia ip̄e
infinitus est · Eꝫ aūt alius filius ī diuinis
esse nō pt̄ q̄ contingit q̄ ip̄a filiacō ē p̄p̄e
tas p̄sonalis ip̄ius ꝛ hō quo ut ita dicā
indiuiduat̄ · Cuilibꝫ aūt indiuiduo p̄ma
indiuidua sūt pōli sibi · alīs sequet̄ q̄ p
sona ul̄ indiuiduū esset communicabile rē
¶ Ad xi · dr̄ q̄ uēbū illud Aug° intelligendū

est qui id quod recipitur ab alio non est idem
mō incapiēte ⁊ dante sicut accidit ī
creaturis respectu dei. vn̄ omne receptū
in creatura est cū varietas respectu eē
diuini. quia creatura nō pt̄ esse recipe scd̄m
illam pfectōm qua deus est. Sz filius me
dernus accipit a pr̄e eandez naturā ⁊ mō
quo pr̄ hz. Et ideo id nō pcedit. ¶ Ad xii. dr̄
quod filius nō hz aliq̄ realit̄ diuisū ab eēntia
quā a pr̄e recipit. Sz hoc ipō quod a pr̄e ac-
cipit oportet ipō esse relatōm quia ad pa-
trem referat̄ ut p quā ab ea distinguat̄.
ipa tamē relatio re͡lr ab eēntia nō dr̄.
¶ Ad xiii. dr̄ quod licz eadem natura sit ī
pr̄e ⁊ filio est tn̄ scd̄m aliū modū exn̄di
.i. cū alia relatōne. Et ideo nō oportet
quod quicq̄ queniat pr̄i p naturā suā gn̄at
filio. ¶ Ad xiiii. dr̄ quod creature phōr quod
pticipant nāz spēi ptingūt ad diuinā
similitudinē. vnde quod aliq̄ suppositū
creatum subsistat ī nā creata est ordi-
nata ad alt̄m tamq̄ ad finē. Et ideo ex
quo sufficient pueniūt̄ ad finē pui
indiuiduū scd̄m pfectām ⁊ ppriam pticipa-
tōm nature spēi nō oportet aliud indiui-
duū ī illa natura subsiste. Sz nā diuina
est finis ⁊ nō ppt̄ aliq̄ finē. cōm aut co-
gruit ut conneccit̄ scd̄m omnē possibilē
modū. vn̄ cōmunis ī uno supposito pfecte
ppe inuemat̄ nichil phibet qn̄ etiam
inuemat̄ ī alio. ¶ Ad xv. dr̄ quod gn̄atio
est spēs mutatōnis excepta illa qua nā
pgnatōm cōmicata recipit̄ ī aliqua nā
que est mutatōnis sbiecta. hoc aut nō acci-
dit ī diuina gn̄atōe ⁊ ideo id nō sequitur.

vtrū pō gn̄atiua ī diuis dicat̄ eēntia[l̄r] vel notionaliter

Secundo queritur utrum [essentialiter] vel notionaliter
pō gn̄atiua ī diuis dicat̄ eēntialr̄
ul notōnalr̄. Et vid̄r quod notōnalr̄ tm̄. pō
enī rōm pncipii hz. ut pz p diffinitōnes
positas. v. meth. Sz pn̄cipiū in diuinis re-
spectu diuine psone notōnalr̄ dicat̄ cū
g° pō gn̄andi hoc mō pn̄cipiū ī porte̅t
vid̄r quod notōnalr̄ dicat̄. Sz dicebat quod si-
gnat simul essenciaz et notōm. Sz contra
in diuinis scd̄m Boe'm sūt duo pdicamenta
sbā ad quā ptinet eēntia ⁊ ad aliq̄ ad quod
ptinet notionalia nō pt̄ aut aliq̄ esse
ī duobus pdicamentis quia homo albus nō est
aliq̄ vnū nisi p accidens. vt hēt in v. meth.
g° pō gn̄andi nō pt̄ ī sua rōne vtrūq̄
cōplecti. s. sbām et notōm. ¶ Ꝑ pn̄cipiū
ī diuinis distinguit̄ ab eo cuius est pn̄cipiū.
Sz eēntia nō dz distingui. g° nō cōpetit
ei rō pn̄cipii ⁊ ita pō que rōm pn̄cipii
includit nō signat eēntiam. ¶ Ꝑ in diuinis quod
est pprium est relatiū et notōnale quod vero est
cōmune est essenciale et absolutū. pō

aut gn̄andi nō est cōmunis pr̄i et filio
sz ppria pr̄is. g° dicat̄ relatiue siue notō-
nalr̄ nō absolute. ¶ Ꝑ pp̄e actōnis est
pn̄cipiū ppria forma nō cōmunis sicut hō
p intellectū intelligit pp̄am hec actio h̄
est ppria respectu animaliū aliorū. sicut
et forma rōnalitatis ul intellectualitatis.
Sz gn̄atio est ppria opatō pr̄is in quantum
est pr̄. g° eius pn̄cipiū est pr̄nitas que
est ppria forma pr̄is et nō deitas que
est cōmunis forma. pr̄nitas vero ad aliq̄
dicat̄. g° potenciā gn̄andi nō solum
quantum ad rōm pn̄cipii. Sz etiā quantum
ad id. quod est pn̄cipiū dicat̄ ad aliq̄. ¶ Ꝑ
sicut pō gn̄andi realr̄ ab essencia diuina
nō differt. ita nec etiam pr̄nitatis. Sz
hoc nō obstante pr̄nitas dicat̄ cū ad ali-
quid. g° nec ppt̄ hoc dz dici quod pō gn̄andi
cum relatōne signaret eēntiaz. ¶ Ꝑ in
diuinis tria inuenimus que rōm pn̄cipii
hn̄t. s. sciam pōm ⁊ voluntatē que eēn-
tialr̄ dicunt̄ ī deo. Sz scia ⁊ voluntas
nō simul significant̄ sz cū aliqua rela-
tōne ul notōne in diuinis. g° pari rōne
nec potencia. Et sic nō pt̄ dici quod pō
gn̄andi significet simul essenciā ex pte
potencie et notōm ex pte gn̄atōnis.
Sz vid̄r quod significet tm̄ notōm prōnes
inductas. ¶ Sz contra est quod magister dt̄ in i.
d. vii. pmī cōmiaz quod pō gn̄andi ī pr̄e est
ipa diuina essencia. ¶ Ꝑ hylar. dt̄ quod pr̄
gn̄at ī virtute nature. g° ipa nā ē gn̄a-
tōnis pn̄cipiū ⁊ sic rōm potencie hz.
¶ Ꝑ dam. dt̄ quod gn̄atio est opus na-
ture cuius ē sic idem quod pr̄is. ¶ Ꝑ ī diuinis
est tm̄ vna potencia. sz potencia creandi
dicat̄ essencialr̄. g° ⁊ potencia gn̄andi.
¶ Rō dr̄. quod circa hoc est multiplex opi-
nio quidaz enī dixerūt quod pō gn̄andi
ī diuinis dicat̄ tm̄ ad aliq̄ ⁊ mouebant̄
hac rōne. quia pō scd̄m rōm suaz ē
pn̄cipiū quoddaz pn̄cipiū aut relatiue
dicat̄ et est notōnale si referat̄ ad diuinā
psonam et nō ad creaturas. Sz ī hac
rōne videnī̄ fuisse decepti ppt̄ duo.
primo quia licet potencie queniat rō
pn̄cipii quod ī gn̄e relatōnis est tn̄ id quod
est pn̄cipiū actōnis ul passionis nō
est relatio sz aliqua forma absoluta.
Et hoc est potencie essencia. Et inde ē
quod philosophus ponit pōm nō ī gn̄e quia re-
latōnis sz qualitatis sicut et sciam cui-
us vtriq̄ aliqua relatio accidat. Scd̄o
quia ea que ī diuinis important pn̄cipiū
respectu opatōnis nō dicunt̄ notōnalr̄.
Sz solum ea que dicūt pn̄cipiū respectu
eius quod est opatōnis termīnus pn̄cipiū enī
quod notōnalr̄ dicat̄ ī diuinis est respectu

personae subsistentis; operatio autem non significatur ut subsistens. Unde ea quae respectu operationis dicuntur principia, licet non omnia in divinis notionaliter dicantur, sicut voluntas et scientia et intellectus et alia huiusmodi notionaliter dicantur. Potentia autem licet sit principium generationis et creationis et eius quod est per creationem productum, tamen unum accidit ei, aliud competit ei per se. Non enim potentia activa semper per suam actionem aliquam rem producit quae sit terminus actionis, cum sint multae operationes quae non habent aliquod operatum, ut Philosophus dicit in I Ethic. et IX Metaph. Semper vero potentia est actionis vel operationis principium. Unde non oportet quod propter relationem principii quam nomen potentiae importat relative dicatur in divinis. Ipsa etiam positio veritati consona non videtur. Nam si id quod est potentia est ipsa res quae est principium actionis, oportet naturam divinam esse id quod est principium in divinis. Cum enim omne agens in quantum huiusmodi agat simile sibi, illud est principium generationis in generante secundum quod genitum generanti similatur. Homo enim virtute humanae naturae generat filium qui sibi in natura humana similis invenitur. Id autem patri conformis est deus genitus in natura divina. Unde natura divina est generationis principium ut cuius virtute pater generat. Sic Hylarius dicit. Et propter hoc alii dixerunt quod potentia generandi significat essentiam tantum. Sed illud etiam esse non videtur. Actio enim quae sit virtute naturae communis per aliquid sub natura communi contentum aliquem modum accipit ex propriis principiis. Sicut actio quae debetur naturae animalis sit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae. Unde et homo perfectius habet actus virtutis imaginativae quam alia animalia secundum quod competit eius rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc vel in illo homine secundum quod competit principiis individualibus huius vel illius, ex quibus contingit quod unus homo alio clarius intelligit. Et ideo quamvis natura communis sit principium alicuius operationis quae soli patri convenit, oportet quod secundum quod competit proprietati personali patris. Et propter hoc in ratione potentiae includitur quodammodo paternitas etiam quantum ad id quod est generationis principium. Et propter hoc cum aliis dicendum est quod potentia generandi simul essentiam et notionem significat. Ad primum ergo dicendum quod potentia importat rationem principii respectu operationis quae notionaliter non dicitur in divinis, ut dictum est. Ad secundum dicendum quod in rebus creatis unum praedicatum accidit alteri, propter quod non potest ex duobus fieri unum nisi per accidens. Sed in divinis relatio est realiter ipsa essentia, et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod principium generationis est generans et quo generatur. Generans quidem per generationem distinguitur a genito, cum nulla res generet seipsam. Sed id quo generans generat non distinguitur, sed est commune utrique, ut dictum est. Unde non oportet naturam divinam distingui, si est potentia generandi, cum potentia sit principium ut quo. Ad quartum dicendum quod ratione relationis implicatae potentia generandi non est communis sed propria. Ad quintum dicendum quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non est aliqua forma individualis, sed forma quae pertinet ad naturam speciei. Unde non oportet quod genitum similetur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in patre per modum formae speciei sicut humanitas in homine. Sic enim in eo est divina natura, sed est in eo ut ita dicam sicut principium individuale; est enim proprietas personalis. Et ideo non oportet quod sit generationis principium principaliter, sed quodammodo cointellectum in ratione, sicut dictum est; aliter sequeretur quod pater per generationem non solum deitatem sed etiam paternitatem communicaret, quod est inconveniens. Ad sextum dicendum quod potentia generandi est idem realiter cum natura divina, ita quod natura includitur in ratione eius; non autem sic est de paternitate. Unde non est simile. Ad septimum dicendum quod scientia vel voluntas non est principium generationis, cum generatio sit naturae, quae in quantum est actionis principium rationem potentiae habet. Et inde est quod potentia consignificatur cum eo quod est ad aliquid in divinis, non autem scientia solum vel voluntas. Ad ea autem quae sunt in contrarium de facili patet responsio ex praedictis.

Utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis

Tertio quaeritur utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis. Et videtur quod sic. Hylarius enim dicit quod non naturali ductus necessitate pater genuit filium. Sed si non genuit voluntate, genuit naturali necessitate, quia agens vel est voluntarium vel naturale. Ergo pater genuit filium voluntate, et sic potentia generativa per imperium voluntatis exit in actum generandi. Sed dicebat quod pater genuit filium neque voluntate praecedente, sed voluntate consequente et concomitante. Sed contra videtur quod haec responsio sit insufficiens. Cum enim quidquid est in deo sit aeternum, vel quod est idem, nihil potest tempore praecedere aliquid in deo existens. Et tamen invenitur quod aliquid habet ad aliud rationem principii, sicut voluntas dei ad electionem qua elegit iustos, ex hoc solo quod intellectum praecedit. Ergo quamvis voluntas generationem filii tempore non praecedit, nihilominus ut videtur potest praeponi principium in generationis filii ex hoc quod praecedit intellectu

¶ Preterea filius procedit per actum intellectus cum procedat ut verbum. Verbum enim intellectuale non est nisi cum intelligimus aliquid cogitantes. ut Augustinus dicit li. xv. de trinitate. Sed voluntas est principium intellectualis operationis. Imperat enim actum intellectus sicut aliarum potentiarum. ut Anselmus dicit. Intelligo enim quia volo. sicut et ambulo quia volo. ergo voluntas est principium processionis filii. Et dicebat quod in humanis verum est quod voluntas imperat actum intellectus. non autem in divinis. Sed contra. predestinatio quodammodo est actus intellectus. dicimus enim quod deus predestinavit petrum quia voluit secundum illud Rom. ix. Cuius vult miseretur etc. ergo non solum in humanis sed etiam in divinis voluntas actum imperat intellectus. ¶ Preterea secundum philosophum viii. physicorum quod movetur ex se ipso potest moveri et non moveri. et eadem ratione quod agit ex se ipso potest agere et non agere. sed natura non potest agere et non agere cum sit determinata ad unum. ergo non agit ex se ipsa sed quasi mota ab alio. hoc autem in divinis esse non potest. nulla igitur actio in divinis est a natura et sic nec generatio. et ita generatio est a voluntate cum omnia agentia reducantur in naturam vel voluntatem ut patet ii. physicorum. ¶ Preterea si actio nature precedit actionem voluntatis sequitur inconveniens. quod scilicet ratio voluntatis tollatur. nam cum natura sit determinata ad unum si voluntatem moveat eam ad unum tamen movebit quod est contra rationem voluntatis que secundum quod huiusmodi libera est. Si vero voluntas naturam moveat neque tollitur ratio nature neque voluntatis quia quod se habet ad plura nichil prohibet quod ad unum moveat. ergo rationabilius actio voluntatis precedit actionem nature magis quam econverso. Sed generatio filii est prima actio sive operatio. ergo est a voluntate. ¶ Preterea in psalmo dicitur. Dixit et facta sunt. Et Augustinus exponit. i. verbum genuit in quo erant ut fierent. Sic ergo processio verbi a patre est ratio creature producende. Si igitur filius non procedit a patre per principium voluntatis sed nature videtur sequi quod omnes creature a deo naturaliter et non voluntarie procedant quod est erroneum. ¶ Preterea Hylarius dicit li. de synodis. Si quis nolente patre natum dicat filium. anathema sit. non ergo pater genuit filium involuntarie ergo voluntarie. et sic idem quod prius. ¶ Preterea Joh. iii. dicitur. Pater diligit filium et omnia dedit in manu sua. que secundum glossam exponitur de donatione generationis eterne. sed dilectio est a voluntate. ergo voluntas est principium generationis filii. ¶ Preterea Richardus in libro de trinitate dicit quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse. ex quo etiam videtur idem. scilicet quod amor sit ratio generationis. ¶ Preterea positio ad quam non sequitur aliquod inconveniens sive error potest poni in divinis. Sed si ponatur quod pater genuit filium voluntate non sequitur aliquod inconveniens. neque enim sequitur quod filius non sit eternus ut videtur neque quod non sit consubstantialis aut equalis patri. quia spiritus sanctus qui procedit per modum voluntatis est coeternus coequalis et consubstantialis patri et filio. ergo videtur quod non sit erroneum dicere quod pater genuit filium voluntate. ¶ Preterea humana generatio a divina exit secundum [illegible] illud Ephe. iii. Ex quo omnis pater[illegible]tas in celo et in terra nominatur. Sed humana generatio subiacet imperio voluntatis. aliter in actu generationis peccatum non esset. ergo etiam divina et sic idem quod prius. ¶ Preterea omnis actio nature immutabilis est natura. Sed natura divina omnino est immutabilis. Si ergo generatio sit operatio nature et non voluntatis sequitur quod sit naturalis. ita quod pater genuit filium natura quod est contra Augustinum ad Orosium. ¶ Preterea Augustinus dicit quod filius est consilium de consilio et voluntas de voluntate. et sic hec prepositio de notat principium. ergo voluntas est principium generationis filii et sic idem quod prius. Sed contra est quod Augustinus dicit in libro ad Orosium. Pater neque voluntate neque necessitate genuit filium. ¶ Preterea prima diffusio voluntatis est per modum amoris. filius autem non procedit per modum amoris. sed potius spiritus sanctus. ergo voluntas non est principium generationis filii. ¶ Preterea filius procedit a patre sicut splendor a luce. secundum illud Hebr. i. Cum omnis sit splendor glorie et figura substantie. Sed splendor non procedit a luce voluntate mediante ergo nec filius a patre. ¶ Respondeo dicendum quod generatio filii potest se habere ad voluntatem ut voluntatis obiectum. pater enim et filium voluit et filii generationem ab eterno. Nullo autem modo voluntas esse potest divine generationis principium quod sic patet. voluntas in quantum voluntas cum sit libera ad utrumlibet se habet. potest enim voluntas agere vel non agere. sic vel sic facere velle et non velle. et si respectu alicuius sit voluntati non convenit hoc accidit voluntati et non in quantum voluntas est. Sed ex inclinatione naturali qua habet ad aliquid sicut ad finem ultimum quem non potest non velle sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem nec potest non velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud cuius voluntas est principium in quantum huiusmodi esse possibilis est esse vel non esse et esse tale vel tale et tunc vel modo. Omne autem illud quod sic se habet est creatum. quia in eo quod increatum est non est potentia ad esse vel non esse. sed ipse necesse est ut Damascenus probat. Si igitur ponitur filius voluntate genitus. necessario sequitur ipsum esse

creaturam. Et propter hoc Arriani qui ponebant filium creaturam dicebant eum esse genitum voluntate. Catholica autem dicunt filium non genitum voluntate sed natura. Natura enim ad unum determinata est. Et sic habetur quod ex hoc quod filius est a patre genitus naturaliter oportet quod ipse non possit esse alio modo quam est, aut patri non consubstantialis vel inequalis, cum quod naturaliter procedit, procedat in similitudine eius a quo procedit. Et hoc est quod Hylarius dicit in libro de Synodis: Omnibus creaturis substantiam dei voluntas attulit, sed naturam filio dedit perfecta nativitas. Et ideo talia sunt cuncta qualia deus esse voluit; filius autem talis est qualis est deus. Sicut autem divina voluntas licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet. Et similiter intellectus respectu cognitionis primorum principiorum naturalem quendam motum habet. Principium autem divine cognitionis est ipse deus qui etiam est finis sue voluntatis. Unde illud quod procedit in deo per actum intellectus cognoscentis seipsum naturaliter procedit, et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis seipsam. Et propter hoc cum filius procedit ut verbum per actum intellectus divini in quantum pater cognoscit seipsum, et spiritus sanctus per actum voluntatis in quantum pater diligit filium, sequitur quod tam filius quam spiritus sanctus naturaliter procedant. Et ex hoc ulterius quod sint consubstantiales et coequales et coeterni patri et sibi invicem. Ad primum ergo dicendum quod Hylarius loquitur de necessitate que importat violentiam, quod patet per hoc quod subdit quod naturali necessitate ductus cum nollet genuit filium. Ad secundum dicendum quod ex respectu illius verum est, ideo voluntas antecedens quicquid aliquid deus vult ab eterno voluit. Concomitans vero est respectu omnium bonorum que sunt tam in ipso quam in creaturis; vult enim se esse et creaturam esse. Sed precedens vel antecedens tempore quidem non est nisi respectu creature que ab eterno non sunt. Precedens vero intellectu est respectu omnium actuum eternorum que significantur ad creaturas terminari, sicut dispositio, predestinatio et huiusmodi. Generatio vero filii neque est creatura neque ad creaturam etiam terminari significatur. Unde respectu eius non est voluntas precedens neque tempore neque intellectu, sed voluntas solum concomitans. Ad tertium dicendum quod sicut actus intellectus precedit actum voluntatis in quantum a voluntate imperatur, ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus in quantum per intellectum presentatur voluntati suum obiectum quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis qui naturaliter intellectum consequitur, ita quod a voluntate non imperatur. Et per hunc modum procedit filius dei ut verbum secundum actum intellectus divini ut ex dictis patet. Ad quartum dicendum quod actus intellectus divini naturalis est secundum quod ad ipsum deum terminatur qui est principium sue cognitionis. Secundum vero quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodammodo ut intellectus noster ad conclusiones non naturaliter ab intellectu procedit sed voluntarie. Et ideo etiam in divinis aliquis actus intellectus sequitur ut imperatus a voluntate. Ad quintum dicendum quod ad ea ad que natura potest se extendere secundum propria principia et essentialia non indiget ut ab alio determinetur. Sed ad ea tamen ad que propria principia non sufficiunt. Unde philosophi non sunt coacti ut ponerent opus nature opus intelligentie ex operibus que competunt calido et frigido secundum se ipsa, quia in hiis etiam ponentes res naturales ex necessitate materie causari omnia nature opera reducebant. Ducti sunt autem quibusdam operationibus ad quas non potest sufficere virtus calidi et frigidi et huiusmodi qualitatum, sicut ex motibus ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura salvatur. Cum igitur nature divine secundum se opus est generatio, non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur. Ad sextum dicendum quod natura determinatur ab aliquo ut in finem; illi vero nature que est finis et non ad finem non competit ab aliquo determinari. Ad septimum dicendum quod in diversis considerandum actio voluntatis actionem nature precedit. Unde tocius nature inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio nature precedat actionem voluntatis. Natura enim secundum intellectum precedit voluntatem, cum natura intelligatur esse primum quo res subsistit, voluntas vero ultimum quo ad finem ordinatur. Non tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis. Prius enim ad inclinationem nature voluntas ad aliquid unum determinetur quod est ultimus finis a natura intentus, respectu tamen aliorum indeterminata manet, sicut patet in homine qui naturaliter vult beatitudinem et de necessitate, non autem alia. Sic igitur in deo nature actio actionem voluntatis precedit natura et intellectu. Nam generatio filii ratio est omnium eorum que per voluntatem producuntur scilicet creaturarum. Ad octavum dicendum quod licet in verbo dei a patre genito fuit ut omnes creature fierent, non tamen oportet si verbum naturaliter procedat quod creature etiam naturaliter procedant. Sicut non sequitur

Ex intellectualis in principia naturaliter cogno
scit · quod naturaliter cognoscat ea que ex pri-
cipiis consequuntur ex eo enim quod naturaliter habemus
voluntas vult et ad vtrumque preterim ¶ Ad
viii · dicendum quod pater voluntate genuit Sed
hoc designatur voluntas concomitans
¶ Ad ix · dicendum quod si ubi illud de generatione
diuina intelligatur delectatio patris ad
filium non est intelligenda · vt ratio illius
delectationis qua pater filio eternaliter omnia
dat · sed ut signum Complacencia enim ratio
~~illius~~ est amoris ¶ Ad x · dicendum quod Augustinus
loquitur de productione creature non de ge-
neratione filii ¶ Ad xi · dicendum quod spiritus sanctus
procedit secundum per modum voluntatis ex precedit
partum qui naturaliter est a voluntate · sed pater
quod pater amat filium et econuerso Ipse enim
amor est spiritus sanctus · sicut filius est verbum
quo pater dixit seipsum ¶ Ad xii · dicendum quod ex
illa eciam racione non sequitur nisi quod pater generationem
filii uelit quod pertinet ad voluntatem con-
comitantem que respicit generationem sicut
obiectum non sicut id cuius est principium ¶ Ad
xiii · dicendum quod quamuis generatio sit principium
naturalem · sed generatiuam potentiam · nichilominus potentia
motiua que in nobis subiacet voluntatis
non autem generatiua potentia · hoc autem non
accidit in diuinis Et ideo non est simile ¶ Ad
xiiii · dicendum quod Augustinus non intendit negare
necessitatem immutabilitatis · de qua ratio
procedit secundum necessitatem coactionis ¶ Ad
xv · dicendum quod cum dicitur filius est voluntas · de
voluntate intelligitur est de patre qui est
voluntas · vnde hec propositio pronotat ge-
nerationis principium quod est generans non
id quo generatur · de quo est presens questio

vtrum in diuinis possint esse plures filii

Quarto queritur vtrum in diuinis possint
esse plures filii Et videtur quod sic · Propria
enim nature que conuenit vni supposito
conuenit eciam omnibus suppositis eiusdem
nature Sed generatio secundum Damascenum est opus
nature et conuenit patri · ergo eciam filio et spiritu
sancto qui sunt supposita eiusdem nature
Sed filius non generat seipsum quia secundum
Augustinum · nulla res potest generare seipsam
ergo generat alium filium Et sic in diuinis possunt
esse plures filii ¶ Preterea totam virtutem suam
pater in filium transfudit Sed potentia generandi
pertinet ad virtutem patris · ergo huiusmodi potentiam habet
filius a patre et sic idem quod prius ¶ Preterea filius
est perfecta ymago patris · ad quod requiritur perfecta
assimilatio que non esset si filius non gene-
rationem ad omnia patrem imitaretur · ergo sicut
pater filium generat ita et filius et sic idem quod
prius ¶ Preterea perfectior est assimilatio ad eum
secundum conformitatem actionis quam secundum confor

mitatem alicuius forme · vt patet per philosophum in
in x · et de celo Sicut soli assimilatur ma-
gis quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum ·
Sed filius perfectissime assimilatur patri · ergo est
ei conformis non solum in potentia sed eciam
in actu generandi et sic ut prius ¶ Preterea ex hoc
contingit quod deus facit vnam creaturam potest
facere aliam quia eius potentia neque exhau-
ritur neque diminuitur in creando Sed filii
potentia patris neque exhauritur neque di-
minuitur ~~in creando~~ ergo si pater generat filium
ergo pater generauit vnum filium non prohi-
betur quin possit alium filium generare et sic
possunt esse plures filii in diuinis Sed diceba-
tur quod ideo non generat alium filium quia sequeretur
inconueniens quod Augustinus ponit · scilicet quod infinita
esset diuina generatio si pater plures fili-
os generaret vel filius patri generaret nepo-
tem et sic de aliis ¶ Sed contra ideo nichil
est in potentia quod non sit in actu esset enim
imperfectus Si igitur est in potentia patris quod
plures filios generaret nullo racionem pro-
hibente erunt plures filii in diuinis ¶ Preterea
de natura geniti est ut procedat in simili-
tudinem generantis Sed sicut filius est similis
patri · ita et spiritus sanctus est filius et sic sunt
plures filii in diuinis ¶ Preterea secundum Anselmum
nichil est aliud dicere patrem filium generare
quam patrem dicere seipsum Sed sicut pater potest di-
cere seipsum ita et filius et spiritus sanctus · ergo
filius et spiritus sanctus possunt filios generare
et sic idem quod prius ¶ Preterea ex hoc dicitur
pater filium generare quod similitudinem suam
in intellectu suo concipit Sed hoc idem possunt
facere filius et spiritus sanctus · ergo idem quod prius
¶ Preterea potentia est media inter essenciam et opera-
cionem Sed vna est essencia patris et filii ea-
demque potentia · ergo et vna operatio et sic
filio conuenit generare sicut patri ¶ Preterea
bonitas est diffusionis principium Sed
sicut est infinita bonitas in patre et filio
ita eciam in spiritu sancto · ergo sicut pater in infinita
communicatione sue nature filium generando
ita spiritus sanctus aliquam diuinam personam
producendo non enim infinite communicatur
diuina bonitas creature et sic videtur quod
possint esse plures filii in diuinis ¶ Preterea
nullius boni sine consorcio potest esse iocun-
da possessio · sed filiatio est quoddam bonum
in filio · ergo videtur quod oporteat ad perfectam
iocunditatem filii esse alium filium in diuinis
¶ Preterea filius procedit ut splendor a luce
vt patet Hebreorum i · Cum sit splendor etc.
Sed splendor potest alium splendorem producere
et ille alium et alius alium · ergo similiter
videtur esse in processione diuinarum personarum quod
filius possit alium generare et sic ut prius

¶ Pō primitas i p̄re ad cuius dignitatē
ptinet. Sz eadem est dignitas pris
z filii. g° primitas quenit filio. z sic
sunt plures filii i diuis. ¶ Pō eius est
potencia cuius est actus. Sz pō gnandi
est in filio. g° filius gnat. ¶ Sz gtra
illa sunt pfatissima in creaturis que ex
tota matia sua constant z sub eoz i
singulis spēbus singula tm̄. Sz sicut
nature matiales indiuiduant per
matiaz. ita filii psona constituit filiatōe.
Cū g° deus filius sit pfatissimo filius.
vz q̄ i ipō solo in diuis fīcao filiatio
inuenit. ¶ Pō aug° d' q̄ si pat' posset
gnare z nō gnaret inuidus esset. Sz fi
lius nō est inuidus. g° cū nō gnet gna
re nō pt. z sic nō pnt plures filii esse
i diuis. ¶ Pō q̄ pfēc dcm̄ est semel ūbū
dici nō debet. Sz filius est ūbū pfom̄
cui nichil deest scdm̄ aug°. g° nō oz
esse plura ūba i diuis z ita nec plures
filios. ¶ R° d'. q̄ i diuis impossibile est
esse plures filios q̄ sic pz psone nāqz
diuine cū i omnibus absolutis queniant
ut pote sibi inuicem essenciales distin
gui nō pnt nisi scdm̄ relōnes originis
nam aliaz relacōnū quedam distinctōm
psupponit ut equalitas z similitudo
quedam vō i equalitate designant ut
dns et sūms z alia huiōi. Relōnes vō
originis ex sui rōne conformitatē impor
tant. q̄ q̄ oritur ab alio eius similitu
dinē retinet in quātū huiōi. Nō ē igit
aliq̄d i diuis quo filius distinguat
ab aliis psonis nisi sola relatō filia
cōnis que est eius psonalis ppetas et
quia filius nō solum est filius. Sz est h'
suppositū ul' h' psona. Impossibile aut e
illud quo aliqd suppositū est h' i pluri b
ribus inueniri q̄ sit suppositū ipm̄
esset comunicabile q̄ est gtra rōm indi
uidui suppositi ul' psone. Vnde nullo
mō pt esse alius filius i diuis q̄ vnus
nō em pt dici q̄ vna filiacō constituat
huc filiū z alia aliū. q̄ cū filiacōnes
i rōne nō differant oporteret q̄ si ma
ul' quocūqz supposito distinguerent q̄
esset i diuis matia. aut aliq̄d aliud di
stinguēs q̄ relatio. ¶ Pt aut z alia rō
spalis assignari quare pr̄ tm̄ vnum fi
liū gignere possit. natura em ad vnū
detminat. Vnde cū pt natura gnet
filiū nō pt esse nisi vnus filius apte
genitus. Nec pt dici q̄ sint plures mō
i eadem spē existētes. sicut apud nos acci
dit cū ibi nō sit matia que est pncipiū
distinctōnis scdm̄ nūm i eadem spē. ¶ Ad

pmū g° d'. q̄ gnatio cuius i p̄re sit
quodāmō opus nature diuie est. tn̄ ei
cū quadaz concomitancia psonalis ppe
tatis pris. ut sup dcm̄ est. Vn̄ oportet
q̄ queniat filio i quo natura diuia sine
tali ppetate inuenit. ¶ Ad scdm̄ d'. q̄ pr̄
totam virtutem suaz comicat filio. que
ex natura sequit absolute. pō vō ge
nerandi sequit naturā diuinaz cum ad
iunctōne ppetatis pris. vt dcm̄ est. ¶ Ad
tciū d'. q̄ ymago assimilatur ei cuius
ymago quātum ad spēm nō quātum ad
relacōm. Nō em oportz si ymago est
ab aliquo q̄ id cuius est ymago sit ab
alio q̄ nec similitudo ppe scdm̄ relacōm
attendit sz scdm̄ formaz. ¶ Ad q̄rtū d'. q̄
sicut filius assimilat pri i natura diuia
nō in ppetate psonali ita z assimilat
ei i ratione que comicat naturam sine
concomitancia ppetatis pdicte talis
aut actō nō gnatio. Vn̄ rō nō seqt.
¶ Ad .v. d'. q̄ licet potencia gnatiua
pris nō exhauriat neqz minimat p gna
cōm filii cū eius infinitate adequatur
filius qui est intellectus infinitus. non
aut creatura infinita. Vnde nō est
simile. ¶ Ad vi. d'. q̄ i rōne ducente ad
incōuenienes nō oportet q̄ sola i genitis
imitacō sit causa remouende ipius posi
cōnis. ex qua i genes sequet. Sz ē causa
manifestacōnis i genitas. Vn̄ nō oportet
q̄ ppt hoc solum nō sint plures filii in
diuis ne sit gnacō infinita. ¶ Ad vii. d'.
q̄ spūs scūs procedit p modū amoris. A
mor aut nō signat vt aliq̄d figuratū
ul' spē nfitatū spē amantis ul' amati
Sicut ūbū signat ut spēm dicentis eius
q̄ dicit h' nūs. Et ideo cū filius procedat p mo
dū ūbi ex ppā rōne sue processionis h'z ut
procedat in similem spēm gnātis. et sic q̄
sit filius et eius processio gnacō dicatur.
nō aut spūs scūs hoc h'z rōne sue pro
cessionis. Sz magis ex ppetate diuie nē
q̄ in deo nō pt esse aliq̄d q̄ nō sit deus.
Et sic ipe amor diuinus deus est ingnitus
quidem diuinus. diuinus nō ingnitus amor
¶ Ad viii. d'. q̄ h'° ūbum dici pt accipi dr̄
Stricte z large. Stricte accipiendo dicē idem
est ūbum a se emittē et sic est nocōnale
et conuenit tm̄ pri. Et sic accipit aug°
vnde ponit i pn̄° vi. de tnit°. q̄ solus pr̄
dicat se filio mō pt accipi comit pnt dicē
idem est q̄ intelligē et sic est essenciale
Et h'° mō ansel' accipit i monolo°ōn ubi
dicit. q̄ pr̄ z filius z spūs scūs dicunt se
¶ Ad ix. d'. q̄ sicut gnare soli pri conuenit
in diuis ita et concipe. Vnde solus pr̄

suā similitudinē concipit i intellectu
qūuis filius et sp̄us intelligant quia
intelligendo nulla relatio exprimit
nisi forte s̄cdm modū intelligēdi tm̄
Sz i gn̄ando et inconcipiendo tm̄ exp̄
mit realis origo ¶ Ad x. dc̄. q̄ rac̄o
illa recte p̄cedit de actōne que consi
nātur absolute sine aliquo respectu
ad p̄petatē. talis aūt nō est gn̄atio
vnde rō nō sequit ¶ Ad xi. dc̄. q̄ i diuinis
nō pt̄ esse nisi sp̄ualis p̄cessio. que
quidē est solū s̄cdm intellectū et volun
tatē. Et ideo nō pt̄ a sp̄u s̄cō alia p̄so
na diuina p̄cede. q̄ ip̄e p̄cedit p̄ modū
voluntatis ut amor. filius p̄ modū
intellectus ut v̄bum. ¶ Ad xii. dc̄. q̄
p̄prietas p̄sōnalis oportet ut sit i com
municabilis. ut sup̄ dcm̄ est. vnde i ea
consorciū fieri nō requirit iocunditas. ¶ Ad
xiii. dc̄. q̄ illa similitudo nō oportet q̄
teneat q̄ntum ad omnia ¶ Ad xiiii. dc̄.
q̄ sicut p̄ternitas i p̄re et filiatio in filio
sunt vna essencia. ita et vna dignitas
et vna bonitas. ¶ Ad xv. dc̄. q̄ cū dr̄
potencia gn̄andi. hoc gerundiū ge
nandi triplr̄ pt̄ accipi. vno mō p̄t
est gerundium ubi actiuū. et sic ille hz
pōm generandi qui hz pōm ad hoc q̄ ge
neret. Alio mō p̄t gerundium est ubi
passiuū. et sic ille hz gn̄andi pōm q̄ hz
pōm ad hoc ut gn̄etur. Tercio mō p̄t
est gerundium ubi impsonalis. et sic dr̄
ille h̄re pōm gn̄andi qui hz pōm illam
qua ab alio gn̄atur. p̄mo igit modo
pō gn̄andi nō quenit filio sz s̄cdo et t̄cio
vnde racio nō sequitur. vtrū poten
cia gn̄andi sub omnipotētia compre

Quinto quit vtz potēcia hendit
gn̄andi sub omnipotētia compheh
ditur. Et vi q̄ nō. omnipotētia eīn con
uenit filio s̄cdm illud symboli omps̄
p̄r omps̄ filius omps̄ sp̄us s̄cūs. Non
aūt quenit ei potencia gn̄andi. g° sub
omnipotencia nō comphendit ¶ P̄. Augꝰ
dr̄ q̄ ds̄ dr̄ omps̄ q̄ p̄t omnia que vult
ex quo vr̄ q̄ omnipotencia illa ad omnipo
tenciam ptineat que a volūtate impat
attendi. pō aūt gn̄andi nō est hm̄oi
[illegible] q̄ pater nō genuit filiū voluntate.
ut sup̄ tractatum est. g° pō gn̄andi ad omni
pōm nō ptinet ¶ P̄ ompō dō attribuit
inq̄ntū eius ompō ad omnia que sūt im
possibilia se extendit. Sz gn̄atio filii uel
ip̄e filius nō est de po[ssi]bi[li]bus sz de necessariis. g°
pō gn̄andi sub ompō nō comphendit
¶ P̄ q̄ conuenit pluribus comūr̄ conuenit
eis s̄cdm aliq̄d comune. Sicut h̄re tres

equilateros et gradatos s̄cdm h° q̄ triangu
lus est. g° q̄ conuenit alicui soli quenit
ei s̄cdm hoc q̄ sibi est p̄priū. omnipotēcia
aūt nō est p̄pria. cū g° pō gn̄andi soli p̄ri
queniat in diuinis nō quenit ei inq̄ntū
est omnipotens. et ita ad omnipotēciā nō
ptinebit ¶ P̄ sicut est vna essencia pa
tris et filii. ita et vna omnipotencia. Sz ad
omnipotenciā filii nō reducitur posse gn̄a
re. g° nec ad omnipōm p̄ris. et sic nullo mō
potencia gn̄andi ad omnipōm ptinet
¶ P̄ ea que nō sunt vnius gn̄acōnis
rōnis sub vna distributione nō cadunt
nō eīn dicat omnis comis distribucō sumit
placabili et celesti. Sz gn̄atio filii et p̄o
ductio aliorum que omnipotencie subiacent
nō sūt vnius rōnis. g° cū dr̄ deus ē om
potens nō includitur ibi omnipotētia ge
nerandi ¶ P̄ illud ad q̄d omnipotencia se
extendit est omnipotencie s̄bm. Sz i diuinis
nichil est s̄bm. ut Boni dr̄. g° nec gn̄acō
filii nec filius omnipotencie subditur. et sic idem
q̄ prius ¶ P̄ s̄cdm phm̄ vi. phi. relacō nō
pt̄ esse diuinis motus p̄se et p̄pris nec accō
nis. et ita nec potencie obm̄ que dicitur
respectu actōnis. Sz gn̄atio et filius i diuinis
relatiue dicunt. g° dei potencia ad ea
se nō extendit et sic posse gn̄are non
includitur i omnipotencia ¶ Sz contra ē
q̄ Augꝰ dicit contra maximinum. Si p̄r nō p̄t
gn̄are filiū sibi equalem ubi est eius
omnipotencia. g° omnipotencia ad gn̄acōm
se extendit ¶ P̄ omnipotencia i deo dicitur
nō solum respectu actuū extrinsecorum. Sz ut cre
are et gubernare et hm̄oi q̄ ad effectus extrinse
cos signant. Sz eciā respectu actuū
interiorum ut intelligere et velle. Si quis eīn dm̄
nō posse intelligere dicet eius omnipotencie
derogare. Sz filius p̄cedit ut v̄bum p̄ actū
intellectus. g° respectu gn̄acōnis filii omni
potencia dei intelligit ¶ P̄ maius est
gn̄are filiū q̄ creare celum et terram. Sed
creare celum et terram est omnipotencie
g° multo magis posse filiū gn̄are ¶ P̄
in quolibet gn̄e est vnū p̄ncipiū ad q̄d
omnia que sunt illius gn̄is reducuntur
in gn̄e aūt potenciarum p̄ncipiū est omnipo
tencia. g° omnipotencia ad omnipōm redu
citur. g° et potencia gn̄andi uel continetur
sub omnipotencia uel in gn̄e potenciarum erunt
duo p̄ncipia q̄ est impossibile ¶ Resp. dc̄. q̄
pō gn̄andi ptinet ad omnipōm patris
nō aūt ad omnipōm simplr̄ q̄ sic p̄z. Cū
eīn potencia i essencia radicari intelligatur
et sit p̄ncipiū actōnis oportet idem esse
iudiciū de potencia et actōne. q̄ de essencia
In essencia aūt diuina h° considerandū est

q ppt eius summam simplicitatem quitq
i deo est est diuina essentia vnde et ipse rela
tiones quibus persone ad inuicem distinguuntur
sunt ipsa diuina essentia secundum rem licet cum
vna et eadem essentia sit communis tribus perso
nis Relacio tamen relacio vnius persone communis
est tribus propter oppositionem relationum ad
inuicem Ipsa enim paternitas est diuina essentia
put est in patre non put est in filio Relacio enim
eadem non est in patre et filio Sed in filio ut
ab alio accepta in patre aut non nec tamen se
quitur quod cum paternitatem filius non habeat
quam pater habet quod aliquid habet pater quod non habet filius
Nam ipsa relacio secundum rationem sui generis .i.
in quantum est relacio non habet quod sit aliquid sed so
lum quod sit ad aliquid quod vero sit aliquid secundum
rem habet ex illa parte qua inest vel ut
ibidem secundum rem ut in diuinis vel ut habens
causam in subiecto sicut in creaturis Vnde cum
id quod est absolutum commune sit in patre et
filio non distinguuntur secundum aliquid sed secundum
ad aliquid tamen Vnde non potest dici quod aliquid
habet pater quod non habet filius sed quod aliquid secundum
vnum modum conuenit patri et secundum alium
aliquid filio Similiter quod dicitur est de creatione
et po. Nam generatio signat actionem cum
aliqua respectu et po generandi signat
potentiam cum respectu Vnde ipsa generatio est
dei actio Sed put est patris tamen non tamen sequitur
quod aliquid possit pater quod non possit filius sed
omnia quecumque potest pater potest filius cum filius
generare non possit Nam generare aliquid ad
dicit ¶ Ad primum ergo dicendum quod posse generare
ad omnipotentiam pertinet sed non put est in filio
vt dictum est ¶ Ad secundum dicendum quod Augustinus ostendere
non intendit totam rationem omnipotencie
in illis sed quandam omnipotencie si
gnum nec loquitur de omnipotencia nisi
secundum quod ad creaturas se extendit ¶ Ad
tertium dicendum quod potencie ad quod omnipotencia se ex
tendit non accipiendum solum per contingentia
quia et necessaria sunt ad diuinam potentiam ad esse
producta et sic nichil prohibet generationem
computari inter possibilia diuine potentie
¶ Ad iiii dicendum quod licet omnipotentia absolute con
siderata non sit propria patris tamen put continet rati
onem determinate modum existendi sine determinata
relacio propria sit patri Sicut hoc quod dicitur
deus pater patrem proprium est cum tamen deus sit
tribus communis ¶ Ad v dicendum quod sicut vna et
eadem est essentia trium personarum non tamen
est sub eadem relacione vel secundum eundem
modum existendi in tribus personis ita est et de
omnipotentia ¶ Ad vi dicendum quod generatio filii et pro
ductio creaturarum non sunt vnius rationis secundum
vnionem vocati sed secundum analogiam tamen dicitur Com
Basilius quod accipere filius habet commune cum omni

creatura et ratione huius dicitur primogenitus omnis
creature Coll. i. et hac ratione potest eius generatio
productionibus creature connumerari sub vna di
stributione ¶ Ad vii dicendum quod generatio est signum
omnipotentie non hoc tamen modo quo secundum in fi
nitatem designat sed hoc modo quo designat
solummodo potentie obiectum ¶ Ad viii dicendum quod generatio
signat relationem per modum actionis in patre et filio
per modum ypostasis subsistentis et ideo
nichil prohibet quin respectu horum omnipotentia
dicatur Alie vero rationes non concludunt nisi quod
posse generare ad omnipotentiam patris pertineat

Vtrum po generandi et po creandi sint idem

Sexto queritur utrum po generandi et po
creandi sint idem Et videtur quod non
Generatio enim est operatio vel opus nature
Sicut Damascenus dicit Creatio vero est opus volunta
tis vt patet per Hylarium in li. de synodis Sed voluntas
et natura non sunt idem principium sed ex opposito diui
duntur vt patet ii phisicorum ergo po generandi et po
creandi non sunt idem ¶ Preterea potencie di
stinguuntur per actus vt habetur ii de anima Sed
generatio et creatio sunt actus multum differen
tes ergo et po generandi et po creandi non sunt
idem ¶ Preterea potencie distinguuntur per actus
vt habetur ii de anima Sed generatio et creatio
sunt actus multum differentes ergo et po ge
nerandi et po creandi non sunt vna poten
tia ¶ Preterea minor vnitas est eorum que in
alio conueniunt quam eorum que habent idem
esse Sed po generandi et po creandi in nullo
conueniunt sicut nec generatio nec creatio
nec filius nec creatura ergo po generandi et
po creandi non sunt idem secundum esse ¶ Preterea
inter ea que sunt idem non cadit ordo Sed po
creandi est prior quam po generandi secundum intel
lectum sicut essentiale notionali ergo predicte
potentie non sunt idem Sed contra in deo
non differt potentia et essentia sed vna
est tamen diuina essentia ergo et vna tamen potentia
non ergo predicte potentie distinguuntur ¶ Preterea
deus non facit per plura quam potest facere per vnum
Sed per vnam potentiam deus potest generare et creare
proprie cum generatio filii sit ratio productionis
in natura Secundum illam Augustini exposi
tionem dixit et facta sunt i. genuit in quo
erat ut fierent ergo vna tamen potentia est
generandi et creandi ¶ Respondeo dicendum quod dicendum
quod sicut supra dictum est ea que de potentia
dicuntur in diuinis consideranda sunt ex ipsa
essentia. In diuinis autem licet vna relacio
distinguatur ab alia realiter propter oppositionem
relationum que reales in deo sunt ipsa
tamen relacio non est aliud secundum rem quam
ipsa essentia sed solum ratione differens Nam
relacio ad essentiam oppositionem non habet
Et ideo non est concedendum quod aliquid absolutum

individuis multiplicetur. Sicut quidam dicunt quod in divinis est duplex esse essenciale et personale. omne enim individuis essenciale est nec persona est nisi per esse essencie. In potencia vero potest id quod est ipsa potencia considerari respectibus quidem illo ordo aliud quod potencie subiacet. Si vero potencia que est respectu actus essencialis sicut potencia intelligendi vel creandi competitur ad potenciam que est respectu actus nocionalis cuiusmodi est potencia generandi. secundum id quod est ipsa potencia invenitur una et eadem potencia sicut est unum et idem esse nature et persone. Sed tamen utraque potencie cointelligitur alius et alius respectu secundum diversos actus ad quos potencie dicuntur. Dic ergo quod potencia generandi et creandi est una et eadem potencia. differunt tamen secundum diversos respectus ad actus diversos. ¶ Ad primum ergo dicendum quod licet generatio et creatio differant natura et potencia in divinis posita tamen unum sunt et idem secundum rem. vel potest dici quod potencia creandi non nominat propositum sine voluntate. sed potencia prout a voluntate imperatur. potencia autem generandi secundum quod natura inclinat agit. propter hoc autem non facit diversitatem potencie. nam nichil prohibet aliquam potenciam ad aliquem actum imperari a voluntate et ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noster ad credendum inclinatur voluntate ad intelligendum prima principia ducitur ex natura. ¶ Ad secundum dicendum quod quanto aliqua potencia est superior tanto ad plura se extendit. Unde minus est multiplicabilis per diversitatem obiectorum sicut ymaginatio est una potencia respectu omnium sensibilium quorum sensus proprii distinguuntur. Divina autem potencia est summe elevata. Unde diversa actuum in ipsam potenciam quantum ad id quod est diversitatem non inducit. sed secundum unam potenciam deus omnia potest. ¶ Ad tertium dicendum quod potencia generandi et potencia creandi quantum ad ipsam ut ita loquar potencie substantiam non solum unitive coniunctive sed sunt unum. Sed quod dicunt hoc est ex ordine actuum. ¶ Ad quartum dicendum quod potencie non ordinantur secundum prius et posterius nisi prout distinguuntur. Unde ordo earum non attenditur nisi per respectum ad actus. Et ex hoc patet quod potencia generandi est prior potencia creandi sicut generatio creatione quantum vero ad hoc quod ad essenciam comparatur sunt idem et non est ibi ordo. De creatione qui est primus effectus divine potencie. Et primo queritur utrum deus possit aliquid creare ex nichilo

Questio de creatione que est primus effectus divine potentie. Et primo queritur utrum deus possit aliquid creare ex nichilo. Et videtur quod non. deus non potest facere contra communem animi conceptionem sicut quod totum non sit maius sua parte. Sed sicut dicit philosophus. i. physicorum. communis conceptio et sententia philosophorum fuit quod ex nichilo nichil fiat. ergo deus non potest ex nichilo aliquid facere. ¶ Preterea omne quod fit antequam esset possibile erat esse. Si enim erat impossibile esse non erat possibile fieri. nichil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potencia qua aliquid potest esse non potest esse nisi in aliquo subiecto nisi forte ipsa met sit subiectum in racione actus absque subiecto non potest esse. ergo omne quod fit fit ex materia vel subiecto. impossibile est ergo ex nichilo aliquid fieri. ¶ Preterea infinitam distanciam non contingit pertransire. Sed non entis simpliciter ad ens est infinita distancia quod ex hoc patet quia quanto potencia est minus ad actum disposita tanto magis ab actu distat. Unde si omnis potencia subtrahatur est infinita distancia. ergo impossibile est quod aliquid transeat simpliciter de non ente in ens. ¶ Preterea philosophus dicit i. de generatione quod omnino primarium dissimile non agit in omnino primarium dissimile. enim oportet quod agens et paciens conveniant in genere et in materia. Sed non ens simpliciter et deus in nullo conveniunt. ergo deus non potest agere in non esse simpliciter. et ita non potest facere aliquid ex nichilo. Sed dicebat quod ista procedit de agente cuius actio differt a sua substantia quia oportet in aliquo subiecto recipi. Sed contra Avicenna dicit quod si calor esset a materia exspoliatus perfectum ageret absque materia et tamen eius actio non esset eius substantia. ergo licet quod actio dei est sua essencia non est ideo quod materia non indigeat. ¶ Preterea ex nichilo nichil concluditur quoddam fieri quod est totius secundum esse totius sequitur esse naturale. ergo eciam in natura ex nichilo nichil fieri potest. ¶ Preterea si ex nichil aliquid fiat. hec propositio ex. aut notat causam aut ordinem. Causam autem non videtur notare nisi efficientem aut materialem. nichil autem neque efficiens causa entis non esse potest neque materia. Et sic in proposito non denotat causam similiter nec ordinem quia ut dicit Boecius entis et non entis non est aliquis ordo. ergo nullo modo ex nichilo potest aliquid fieri. ¶ Preterea potencia activa secundum philosophum v. methaphysice est principium transmutacionis in aliud secundum quod est aliud. potencia autem dei non est nisi potencia activa. ergo requiritur aliquid subiectum transmutacionis et sic non potest ex nichilo aliquid facere. ¶ Preterea in rebus invenitur diversitas prout una res est alia perfectior. Causam autem diversitatis tantum assignare ex parte materie. oportet ergo ponere res factas ex materia esse et non ex nichilo. ¶ Preterea quod ex nichilo factum est habet esse post non esse. Est igitur

considerare aliquod instans in quo ultimo
est ex quo non esse desinit et aliquod in
quo primum est ex quo esse incipit. aut
igitur est unum et idem instans aut diversa
si idem sequuntur duo contradictoria esse
in eodem instanti. si sunt diversa tamen inter
duo instancia sit tempus medium sequitur
aliquid esse medium inter affirmacionem et
negacionem. Iterum non potest dici non esse post
ultimum instans in quo non fuit nec esse
ante primum instans in quo fuit. utrumque enim im-
possibile. Utrumque autem est impossibile
scilicet contradictionem esse simul et eciam habere
medium. ergo impossibile est aliquid fieri
ex nichilo. ¶ Preterea quod factum est necesse est aliquando
fieri et creatum est aliquando creari. aut ergo
simul ~~est~~ fit et factum est quod creatur aut
non simul. Sed non potest dici quod non simul quia
creatum non est antequam factum sit. Si ergo fieri
eius sit antequam facta sit oportebit esse
aliquid factionis subiectum quod est contra racionem
creacionis. Si autem simul fit et factum est
in permanentibus est quod autem fit non est. hoc
autem est impossibile. ergo impossibile
est aliquid fieri ex nichilo vel creari. ¶ Preterea
omne agens agit simile sibi. omne autem
agens agit secundum quod est in actu. ergo nichil
fit nisi secundum quod est in actu. Sed materia prima
non est in actu. ergo fieri non potest per principium a deo
qui est purus actus. et sic quecumque fiunt
fiunt ex supposita materia et non ex nichi-
lo. ¶ Preterea quecumque facit deus per ydeam creat.
Sicut enim artifex agit artificiata per
formas artis. Sed materia prima non habet yde-
am ideo quia ydea forma est et similitudo
ydeati. Materia autem prima cum intelligatur
secundum suam essenciam absque omni forma
non potest forma eius esse similitudo. ergo
materia prima a deo fieri non potest. Et sic eadem
quod prius. ¶ Preterea non potest esse idem perfectionis
et imperfectionis principium. In rebus autem
imperfecciones inveniuntur. tum eciam quedam
aliis pociores sunt quod contingere non potest
nisi propter inferiorum imperfeccionem. Cum ergo
perfectionis principium sit deus oportebit
imperfectionem in aliud principium reducere. sed non
nisi in materiam. ergo oportebit res ex aliqua
materia esse factas et non ex nichilo. ¶ Preterea
si aliquid fit ex nichilo aut fit ex eo sicut
ex subiecto sicut statua ex ere aut sicut ex
opposito sicut figuratum ex infigurato
aut ex composito sicut statua ex ere in-
figurato. Sed aliquid non potest fieri ex nichilo
sicut ex subiecto quia non ens non potest esse non
entis materia neque sicut ex composito
quia sic non ens conmittetur enti. ut es in-
figuratum conmittitur eri figurato. Et
iterum oporteret aliquid esse commune entis
et non enti quod est impossibile neque
eciam sicut ex opposito tum plus diffe-
rant non ens simpliciter et ens quam duo
encia diversa et contrariorum ex quorum uno non
fit aliud sicut figura non fit color
nisi forte per accidens. ergo nullo modo aliquid
fieri potest ex nichilo. ¶ Preterea omne quod est per
accidens reducitur ad per se sed ex opposito fit
aliquid per accidens ex subiecto autem per se sicut
statua ex infigurato fit per accidens ex ere
autem fit per se quia eri accidit esse infigu-
ratum. si ergo aliquid fiat ex non ente hoc
erit per accidens. ergo oportet quod fiat per se ex
aliquo subiecto et ita non fit ex nichilo. ¶ Preterea
ei quod fit faciens dat esse. Si ergo deus
facit aliquid ex nichilo deus autem dat
esse aut ergo est aliquid recipiens esse
aut nichil. Si nichil ergo nichil consti-
tuitur in esse per illam actionem et sic non fit
aliquid. Si autem est aliquid recipiens et
receptum. ergo deus facit ex aliquo pre-
existenti et ita non ex nichilo. ¶ Sed contra
Gen. i. In principio creavit deus celum
et terram et cetera dicit glossa quod creare est ex
nichilo facere aliquid. ergo deus potest facere
aliquid ex nichilo. ¶ Preterea damascenus dicit quod agens
cui accidit agere requirit materiam in qua
agat. Sed deo non accidit agere immo sua
actio est sua substancia. ergo non requirit materiam
in qua agat et ita potest ex nichilo aliquid
facere. ¶ Preterea virtus divina est potencior
quam virtus nature. Sed virtus nature fa-
cit aliquid ens ex hoc quod erat in potencia
ergo virtus divina aliquid amplius facit et
ita facit ex nichilo aliquid. ¶ Responsio. Dicendum quod fir-
miter ~~de~~ tenendum est quod deus facere potest
aliquid ex nichilo et facit. Ad cuius evidenciam
sciendum est quod omne agens agit secundum
quod est actu. unde oportet quod per istum mo-
dum actio alicui agenti attribuatur
quo convenit esse in actu. Res autem naturalis
est particulariter in actu. et hoc dupliciter.
Primo ex comparacione sui quia non tota substancia
sua est actus. cum huiusmodi res sint compo-
site ex materia et forma. Et inde est quod
res naturalis non agit secundum se totam sed
agit per formam suam per quam est in actu.
Secundo in comparacione ad ea que sunt in actu
Nam in nulla re naturali includuntur actus
et perfecciones omnium eorum que sunt in actu
Sed quelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus
vel ad illud puta ad speciem ignis vel ad
albedinem vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc
agens naturale agit movendo et ideo re-
quirit materiam que sit subiectum mutacionis
vel motus et propter hoc non potest aliquid ex
nichilo facere. Ipse autem deus econtrario
est actus et in comparacione sui quia est actus

puritas non habens potentiam permixtam et incom
paracione rerum que sunt in actu quia in eo omni
entium origo est. Unde per suam actionem pro
ducit totum ens subsistens nullo pre
supposito ut pote qui est totalis esse
principium et secundum se totum et propter hoc
ex nichilo aliquid facere potest et hec eius
actio vocatur creatio Et inde est quod in
libro de causis dicitur quod esse est per creationem
vite vero et cetera huiusmodi per informationem Cau
salitates enim entis absolute reducuntur
in primam causam universalem Causalitates vero
aliorum que ad esse superaddunt vel quibus
esse specificatur pertinet ad causas secundas
que agunt per informationem quasi supposito
effectu cause universalis Et inde est etiam quod nulla
res dat esse nisi in quantum est in ea participacio
divine virtutis propter quod etiam dicitur in libro de causis
quod anima nobilis habet operationem divinam in
quantum dat esse ¶ Ad primum ergo dicendum quod ex
nichilo nichil fieri philosophus dicit esse commu
nem animi conceptionem vel opinionem naturalium quia
agens naturale quod ab eis consideratur non agit
nisi per motum. Unde oportet esse aliquid subiectum
motus vel mutationis quod in agente super
naturali non oportet. ut dictum est ¶ Ad secundum
dicendum quod antequam mundus esset possibile erat
esse mundum. non tamen oportet quod aliqua materia pre
existeret in qua potentia fundaretur. Dicitur enim v. metaphysice
aliquando dicitur possibile non secundum aliquam potentiam
sed quia in terminis ipsius enunciabilis non est aliqua
repugnantia secundum quod possibile opponitur
impossibili Sic ergo mundum dicitur antequam mundus
esset possibile mundum fieri quia non erat re
pugnantia inter predicatum enunciabilis et subiectum
vel potest dici quod erat possibile propter potentiam
activam agentis non propter aliquam potentiam pas
sivam materie. Philosophus autem utitur hoc argumento
ix. metaphysice in generationibus naturalibus contra platoni
cos qui dicebant formas separatas esse natura
lis generationis principia ¶ Ad tertium dicendum quod en
tis ad non ens simpliciter est aliquo modo Et
semper infinita distantia non tamen eodem modo
sed quandoque quidem ex utraque parte infinita Sicut
cum comparatur non esse ad esse divinum quod infini
tum est. ac si comparetur albedo infinita ad
nigredinem infinitam. quandoque autem est finita
ex una parte tamen. sicut cum comparatur non esse
simpliciter ad esse creatum quod finitum est ac si
compararetur albedo finita ad nigredinem
infinitam In illud ergo esse quod infinitum est
non potest esse transitus ex non esse. sed in illud esse
quod finitum est talis transitus fieri potest prout distan
tia non esse ad aliquid esse ex una parte terminatur
Quamvis non sit transitus proprie sit enim in motibus
continuis per quos transitur prius post partem
Sic enim contingit in nullo modo infinitum transire
¶ Ad iiii. dicendum quod cum sit aliquid ex nichilo non

esse sine nichil non se habet per modum patientis
nec patitur. sed magis per modum oppositi
ad hoc quod sit passio. Nec etiam in naturalibus
oppositum habet se per modum patientis nec per
actionis sed magis subiectum ¶ Ad quintum dicendum quod
calor si esset expoliatus a materia ageret
quidem sine materia que requiritur ex parte
agentis. sed non sine materia que requiritur
ex parte patientis ¶ Ad vi. dicendum quod concludi
se habet in actibus rationis sicut moveri in actibus
nature. eo quod in concludendo ratio ab uno
in aliud discurrit Et ideo sicut motus omnis
naturalis est ex aliquo ita et omnis conclusio
naturalis. sicut vero intelligere principia quod
est concludendi principium non est ex aliquo
¶ Ad vii. dicendum quod cum dicitur aliquid fieri ex
nichilo duplex est sensus. ut patet per anselmum
in suo monologion Nam negatio importata
in nichilo potest negare propositionem ex. vel potest
includi sub propositione Si autem neget propo
sitionem adhuc potest esse duplex sensus unus
si negatio feratur ad totum et negetur
non solum propositio sed etiam ultimum ut sic
dicatur aliquid ex nichilo fieri quia non fit sicut
tacente possumus dicere quod de nichilo loquitur
et sic de deo possumus dicere quod de nichilo fit
quia omnino non fit quamvis iste modus loquendi
non sit consuetus. alius sensus est ut in ultimum
remaneat affirmatum Et negatio feratur
solum ad propositionem. ut ideo dicatur aliquid
ex nichilo fieri quia fit quidem sed non preexistit
aliquid ex quo fiat sicut dicimus aliquem
tristari ex nichilo quia non habet tristicie causam
et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nichi
lo. fieri. Si vero propositio includat negationem
tunc est duplex sensus unus verus et alius fal
sus quidem si propositio importat habitudinem
cause non esse enim nullo modo potest esse causa
entis. verum autem si importet ordinem tantum
ut dicatur aliquid fieri ex nichilo quia fit post
nichil quod etiam verum est in creatione Et autem
Boecius dicit quod non entis ad ens non est ordo
intelligendum est de ordine determinate
proportionis vel propositionis. vel de ordine qui
sit realis relatio que inter ens et non
ens esse non potest. ut dictum est ¶ Ad viii. dicendum
quod diffinitio illa intelligitur de potentia
activa naturali ¶ Ad ix. dicendum quod deus non produ
cit res ex necessitate nature. sed ex ordine
sue sapientie Et ideo diversitas rerum non oportet
quod sit ex materia sed ex ordine divine sapientie
que ad complementum universi diversas naturas
instituit ¶ Ad x. dicendum quod tamen sit aliquid ex
nichilo esse quidem eius quod fit est primo
in aliquo instanti non esse enim non est in illo
instanti nec in aliquo reali sed in aliquo
ymaginato tamen sicut enim extra universum
non est aliqua dimensio realis. sed ymaginata

tamen secundum quam possumus dicere quod deus
potuit aliquid facere extra universum aliquid tamen,
vel tantum distans ab universo. ita autem princi-
pium mundi non fuit aliquod tempus reale
sed ymaginatum tamen et in illo possibile est
ymaginari aliquod instans in quo ulterius
fuit non ens. nec oportet quod inter ista duo
instantia sit tempus medium. tum tempus
verum et tempus ymaginatum non continentur.
¶ Ad xi dicendum quod illud quod fit ex nichilo simul
fit et factum est. Et similiter est in omnibus muta-
tionibus momentaneis simul enim aer illuminatur
et illuminatus est. proprium enim factum esse in tali-
bus dicitur fieri secundum quod est in quo factum est
vel potest dici quod id quod fit ex nichilo dicitur
fieri quia factum est non secundum motum quod est ab
uno termino in alterum sed secundum effluxum ab
agente in factum. hec enim duo in operatione
naturali considerantur scilicet transitus de termino in alterum
et effluxus ab agente in finitum. quorum
secundum tamen proprie est in creatione. ¶ Ad xii dicendum
quod neque materia neque forma neque accidens
proprie dicuntur fieri. Sed id quod fit est res sub-
sistens. cui enim fieri convenit ad esse pro-
prie convenit fieri cui convenit per se esse scilicet rei
subsistendi. unde neque materia neque for-
ma neque accidens proprie dicuntur creari
sed concreari. proprie autem creatur res subsi-
stens quecumque sit. si tamen in hac via non
fiat vis dicendum quod materia prima habet simili-
tudinem in deo in quantum est ens. non in quantum
est ens actu. Nam ens commune est quodam
modo potentie et actu. Et per hoc etiam patet responsio
ad xiii. nam proprie loquendo materia non habet
ydeam sed tantum compositum. cum ydea sit forma
factiva potest tamen dici esse aliqua ydea
materie secundum quod aliquo modo materia divinam
essentiam imitatur. ¶ Ad xiiii dicendum quod non
oportet si divinarum creaturarum est aliqua
dignior quam minus digna habeat aliquam
imperfectionem. Nam imperfectio designat ca-
rentiam alicuius quod natum est haberi vel debet
haberi. Unde in angelis quamvis unus alterum
excedat nullus tamen imperfectus est. Si tamen
aliqua imperfectio in creaturis sit. non
oportet quod sit ex deo neque ex materia. sed
inquantum est creatura ex nichilo. ¶ Ad
xv dicendum quod ex nichilo dicitur dupliciter aliquid fieri
sicut ex opposito secundum unum sensum supra
expositorum. nec tamen oportet quod ex ente
unius generis fiat esse alterius generis. sicut
ex colore figura. Ens enim et non ens non
possunt esse simul. Color autem et figura sic
esse possunt. Id autem ex quo aliquid fit debet
esse incontingens ei quod fit ut dicitur enim in i
physicorum quod non contingat simul esse. ¶ Ad xvi
quod si ex non ente creatura non fit aliquid ex
opposito nisi partim. sive non sibi. si ve-
nominet ordinem. tunc fit aliquid ex opposito
etiam per se. unde et privatio dicitur principium
esse ~~dicendi~~ fiendi sed non essendi. hoc autem
modo dicitur aliquid fieri ex nichilo ut prius dictum
est. ¶ Ad xvii dicendum quod deus simul dans esse
producit id quod esse recipit et sic non oportet
quod agat ex aliquo preexistenti. Utrum

creatio sit mutatio et cetera

Secundo queritur utrum creatio sit muta-
tio. Et videtur quod sic. Mutatio enim secundum nomen
suum designat habere esse post habere ut patet in v physicorum.
Sed hoc habet creatio. Nam fit esse post non esse.
ergo creatio est mutatio. ¶ Preterea omne quod fit ali-
quo modo ex non ente fit. et quod est non fit. Dicitur
ergo scilicet generatio secundum quam fit res secundum
partem substantie sue ad privationem for-
me que est non esse secundum quid. ita scilicet hec
creatio per quam fit secundum totam substantiam
suam a non esse simpliciter. Sed privatio
proprie loquendo est terminus generationis. ergo et
non esse simpliciter proprie loquendo est terminus
creationis et sic creatio proprie loquendo est
mutatio. ¶ Preterea quanto est maior distantia
inter terminos tanto maior est mutatio. Ma-
ior enim est mutatio de albo in nigrum
quam de albo in pallidum. Sed plus distat
non ens simpliciter ab ente quam contrarium a
contrario. vel non ens secundum quid ab ente. ergo
cum transitus de contrario in contrarium. vel de non
ente secundum quid in ens sit mutatio. multo ma-
gis transitus de non ente simpliciter in ens quod est
creatio erit mutatio. ¶ Preterea quod non est simpliciter
se habens nunc et prius mutatur vel movetur
sed quod creatur non similiter se habet nunc et prius
quia prius erat simpliciter non ens et postea
autem est in actu. ergo quod creatur movetur
vel mutatur. ¶ Preterea illud quod exit de potentia
in actum mutatur. Sed quod creatur exit de poten-
tia in actum quia ante creationem erat creatura
in potentia facientis. postea autem est in
actu. ergo quod creatur movetur et mutatur. ergo
creatio est mutatio. ¶ Sed contra species motus vel
mutationis sunt sex secundum philosophum in predicamentis.
nulla autem earum est creatio ut patet per singu-
la inducenti. ergo creatio non est mutatio.
¶ Responsio dicendum quod in mutatione qualibet requiritur
quod sit aliquid idem commune utrique mutatio-
nis termino. Si enim termini mutationis oppositi
in nullo eodem convenirent non posset notari
transitus ex uno in alterum. Nam nomine enim
mutationis et transitus ~~dig~~ designatur
quid idem aliter se habens nunc et prius et etiam
ipsi mutationis termini non sunt contingentes
quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini
in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria
si ad diversa subiecta referantur contingit simul esse
unde ergo contingit quod utriusque mutationis
terminum est unum commune secundum actum existens

et tunc proprie est motus sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione maxime in omnibus hiis motibus subiectum unum et idem actu existens de opposito in oppositum mutatur. creationis vero est idem ratione subiectum utrumque tamen non quidem ens actu sed ens in potentia. Sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter forme enim substantialis et privationis subiectum est materia prima que non est ens actu. Unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus sed mutationes quedam. Creationis vero non est aliquod subiectum commune neque actu neque potentia existens. Sed est idem tempus continuum in cuius prima parte est unum oppositorum et in secunda aliud ut cum dicimus hoc fieri ex hoc id est post hoc sicut ex mane fit meridies sed hic non proprie notatur mutatio sed per similitudinem dicimus prius tempus ymaginarium quasi subiectum eorum que in tempore aguntur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo predictorum modorum neque enim est commune subiectum actu existens neque potentia. Tempus enim non est idem si loquimur de creatione universi quia ante mundum tempus non erat. Invenimus tamen aliquid subiectum esse secundum ymaginationem tamen prius scilicet ymaginarium unum tempus commune dum mundus non erat et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo possumus tamen eam ymaginari, ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus quamvis sit possibile ipsum ymaginari. Et quantum ad hoc creatio secundum veritatem proprie loquendo non habet rationem mutationis sed solum ymaginationem quandam non proprie sed similitudinarie. Ad primum ergo dicendum quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem ut predictum est. Hoc autem in creatione non est. Ad secundum dicendum quod in generatione secundum quam fit aliquid secundum partem substantie sive est aliquid commune subiectum privationi et forme et non est in actu existens. Et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus sic et proprie accipitur ibi transitus quod in creatione non est ut dictum est. Ad tertium dicendum quod ubi maior distantia terminorum est maior mutatio supposita redemptione subiecti. Ad quartum dicendum quod id quod creatur supposita consistentia non simpliciter mutatur et quod simpliciter non mutatur non similiter se habet nunc et prius neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius. Ad quintum dicendum quod potentia passiva est subiectum mutationis non autem activa. Et ideo quod exit de potentia passiva in actum mutatur, non autem quod de potentia activa exit, et ideo non valet obiectio.

Utrum creatio sit aliquid realiter

Tertio queritur utrum creatio in creatura sit aliquid realiter in creatura. Et quod sic est quod sit. Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura. Ut enim dicitur in libro de causis omne quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Sed actio dei creantis reci[...]pitur in simplicitate non entis [...] quia deus creando ex nichilo aliquid facit. Ergo creatio nichil reale ponit in creatura. Item omne quod est in rerum natura aut est creator aut creatura. Sed creatio non est creator quia sic esset ab eterno neque etiam creatura quia aliqua creatione crearetur, quia etiam creatio aliqua creatione indigeret creari et sic in infinitum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura. Item omne quod est vel est substantia vel est accidens. Sed creatio non est substantia cum non sit neque materia neque forma neque compositum ut de facili patet. Potest non esse accidens quia accidens sequitur subiectum. Creatio autem est naturaliter prior creato quia solum sibi ponit subiectum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura. Item sicut se habet generatio ad rem generatam ita se habet creatio ad rem creatam. Sed generationis subiectum non est res generata sed magis terminus. Subiectum vero eius est materia prima ut dicitur in primo de generatione et corruptione. Ergo nec subiectum creationis est res creata. Nec potest dici quod subiectum eius sit aliqua materia cum res creata non creetur ex aliqua materia. Ergo creatio non habet subiectum aliquod et ita non est accidens. Constat autem quod non est substantia. Ergo non est aliquid in rerum natura. Item si creatio est aliquid in rerum natura cum non sit mutatio ut supra dictum est maxime videtur esse relatio. Sed non est relatio cum in nulla relationis specie contineri possit. Simpliciter enim non enti ex quo est creatio ens simpliciter neque supponitur neque sequatur. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura. Item si creatio importat relationem entis creati ad eum a quo esse habet, cum ista relatio semper maneat in creatura non solum quando incipit esse sed quamdiu res est, ita continue aliquid crearetur quod videtur absurdum. Ergo creatio non est relatio et sic idem quod prius. Item relatio realis in rebus existens acquiritur ex aliquo quod est diversum ab ipsa relatione sicut et equalitas a quantitate et similitudo a qualitate. Si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens oportet quod differat ab eo ex quo accipitur. Relatio in creatura hoc est autem per quod per creationem accipitur. Sequitur igitur quod ipsa creatio non sit per creationem accepta. Item omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur sicut alteratio ad qualitatem et augmentum ad quantitatem. Et propter hoc dicitur in v° phisicorum quod quot sunt species entis tot sunt species motus. Sed creatio terminatur ad substantiam. Non tamen potest dici quod sit in genere substantie ut supra dictum est. Ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem. Sed contra si creatio non est aliqua res ergo non

aliq realit' creatur. h° aut apparz
esse fal[illegible] sum: q° creacio aliq est i crea
tura [illegible] ¶ Ro deus est dns crea
ture qr eam creando i esse pduxit. sed
dnium est quedaz relacio realis i crea
tura exns. q° in ipso forcius creacio ¶ Re
sp. dr q quidaz dixerunt creacoem aliqd ee
i rez natura mediu int creatore z crea
turā. z q2 mediu neutr extremoz est
z ideo sequebat q creacio neq est crea
tor neq creatura. Sz hoc a magistris com
uniter est iudicatu eo q oēs res quocuq
mō existētes hēat esse nisi a deo z sic est cre
atura. Et ido alij dixerunt q ipsa creacio
nō ponit aliqd realit' ex pte creature
Sz hoc etiaz vr ingens [illegible]. Nam i omnibus
que sedm respectu adinuicez referunt
quoz vnu ab alio dependet et nō
econuerso. In eo q realit' dependet re
lacio realis inuenit. In alio vō sedm re
lacoem tm sicut pz i scia z scibili. vt dr
p phm i v. meth. Creatura aut sedm sui
nome refertur ad creatorem. dependet
aut creatura a creatore et nō econuerso
Vn oportz q relacio qua creatura ad
creatore refertur sit realis. Sz in deo
est relacio sedm roem tm. Et hoc expsse
dicit mag' i p° sniaz di. xxx. Et ideo
dicendu est q creacio pt sumi actiue
et passiue. Si sumat actiue sic designat
dei actoem que est eius essencia cum
relacone ad creaturā que nō est re
alis relacio sz sedm roem tm. Si aut
passiue accipiat cu creacio sicut iam
dctm est pprie loquendo nō sit mutacio nō
pōt dici q sit aliqs i genē passionis Sz i
gnē relacoīs. Quod sic pz. Cu i omni vā mutacoe
z motu inueniat duplex pcessus. Vnus
ab vno tmīo motus i aliu sicut ab al
bedine i nigredine. Alius ab agente
i paciens. sic a faciente i fctm. Sz hij pro
cessus nō similr' se hnt i ipo moueri.
et i tmīo mot9. ~~vt pz i eo q mouet~~ zalt
Nam i ipo moueri id q mouet recedit
ab vno tmīo mot9 et accedit ad altm
q nō est i tmīo mot9. vt pz i eo q mo
uet de albedine i nigredine. qr i ipo
tmīo motus iam nō accedit ad nigre
dine. sz incipit esse nigrū. Similr' du est
i ipo moueri paciens vel fctm assimi
latur ab agente. Cu aut e i tmīo mot9
nō vlteri9 transmutat ab agente sz
consequit fctm quandam relacoem ad
agentez put hz esse ab ipo. et p qnt
est ei simile. quoquomō sicut i tmīo
generacois humane gerit natus filiacoem
Creacio aut sicut dctm est nō pt acci
pi ut moueri q est an tmīm mot9

Sz accipit ut in fctm esse. vnde i ipa cre
acone nō importat aliqs accessus ad
esse nec tn similr mutacio a creante sz solu
mō incepcio essendi z relacio ad crean
tem a quo esse hz z sic creacio nichil ali
ud est realit' q relacio quedaz ad deu
cu nouitate essendi ¶ Ad pmu g° dr
q i creacone nō ens nō se hz sicut
recipiens diuinam actoem sz id q cre
atu est vt sup dcm est ¶ Ad sedm dr
q creacio actiue accepta signat diuinā
essenciaz cu quadam relacone roin
tellectā et sic est increatu. Accepta vō
passiue sicut dcm est realis relacio
quedam est signata p modu mutacio
nis rōne nouitatis vel incepcionis
importate. Hec aut relacio creatura
quedaz est accepto comunit' nōie crea
ture pro eo q est a deo. nec oportz
pcede' i infinitu qr relacio creacionis
nō refertur ad deu alia reali relacoe
sz se ipa. nulla em relacio refertur
a relacone. vt dicit Auic. i sua meth. ca
Si vō nome creature accipiam ma
gis stricte pro eo tm q subsistit q pprie
fit z creatur sicut pprie hz esse tunc relacio
nō est quodaz nō creatu sz concreatu
Sicut em est ens pprie loquendo sz q ens
et simile est de omnibz accidentibz ¶ Ad
terciu dr q illa relacio est accidns z sedm
esse suu considerata put inhet sbo po
sterius est. qnuis nō sit talis accidns q
causetur ex pncipijs sbi. Si vō consi
detur sedm suaz roem put ex accone
agentis i nascit pdicta relacio. sic
est quodāmō prior sbo. sicut et ipa
diuina accio que est eius ca pxima
¶ Ad iiij. dr q i gnacone est z mutacio
et relacio que refert genitu ad ge
nerantē rōne g° mutacionis nā hz
p sbo ipm gnatu sz materiaz. sz rōne
relacoīs hz sbm ipm gnatum. In cre
acone vō est relacio sz nō mutacio pp
vt dctm est. Et ido nō est simile ¶ Ad v.
dr q relacio pdcā nō est intelligēda
entis ad non ens qr talis relacio nō
pt esse realis. vt Auic. est sz entis cre
ati ad creatore. Vn pz q est relacio
suppōnis ¶ Ad vj. dr q creacio impor
tat relacoem pdcam cu nouitate eendi
Vn nō oportet q res qnqz est ut creet
hz semp referatur ad deu. qnuis nō esset
recens dicte q sicut aer q diu lucet il
luminat a sole ita creatura q diu hz esse
fiat a deo. vt dicit Aug. viij° sup Gen.
ad litteram Sz in hoc nō est diuersitas sedm
nomen put nome creaconis pt accipi
cu nouitate vel sine ¶ Ad vij. dr q id ex

quo acquirit relatio creationis principalis est res subsistens a qua differt ipsa creationis relatio que in ipsa creata est non principaliter. sed quasi secundario sicut quod concreatum. Item ad. viii. dicitur quod motus reducitur ad genus sui tamen magnitudinem precedit de potentia in actum. Nam in ipso motu terminus motus est in potentia. et potentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum. Et ideo non est simile. **Vtrum potentia creandi sit alijs vel creature communicabilis vel etiam actus creationis**

Quarto queritur vtrum potentia creandi sit alijs vel creature communicabilis vel etiam actus creationis. Et videtur quod sic. Eodem enim modo et ordine quo res exeunt a primo principio reordinantur in vltimum finem cum idem sit primum principium et vltimus rerum finis. Sed inferiores creature ordinantur in deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis. Lex enim sicut dionysius dicit. lex diuinitatis est per prima vltima ad se reducere. ergo et creature inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis. et ita creationis actus creature communicatur. Item potentia quelibet communicata creature non constituit ipsam extra terminos creature. est aliquid creature communicabile per potentiam creatoris quod potest et noua cogitatio condere creaturam. Sed posse creare si creature communicaretur non poneret ipsam extra terminos creature. ergo posse creare est creature communicabile probatio medie. Illud dicitur extra terminos creature rem aliquam ponere quod rationi creature repugnat. posse autem creare non repugnat rationi creature. nisi propter infinitatem virtutis que videtur ad creationem requiri. Non autem requiritur ut videtur. Nam vnumquodque tantum distat ab vno oppositorum. quantum de natura alterius participat. tamen cum aliquid est album. quantum distat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis. ergo finite distat a non esse simpliciter. Educere autem aliquid in esse ex distantia finita non demonstrat potentiam infinitam. et sic relinquitur quod potentie finite possit esse creationis actus. et sic posse creare rationi creature non repugnat. nec ponit ipsam extra terminos creature. Sed dicendum hoc quod dicitur quod vnumquodque tantum distat ab vno oppositorum quantum participat de alio locum habet in illis oppositis quorum vtrumque est natura quedam. sicut sub contraria non autem in illis quorum alterum tantum est natura sicut in priuatione et habitu affirmatione et negatione. Sed contra predicta propositio locum habet in contrarijs secundum hoc quod ad inuicem distant. quamuis eis competit magna opposita sint. Sed tamen opponit

in contrarijs. et tradit est oppositio affirmationis et negationis vt probatur in ix. metaphysice. ergo in affirmatione et negatione maxime habet locum. Item secundum augustinum super Genesim ad litteram triplex res fieri dicuntur. vno modo in verbo. Alio modo in angelica cognitione et tertio modo in ipsa natura propter quod Genesis i. dicitur fiat et factum est. Modus autem quo res dicuntur in angelica intelligentia fieri medius est inter alios duos modos. ergo videtur quod res create procedant ut sint in ipsa natura a verbo creatoris cognitione angelica mediante et sic videtur quod mediantibus angelis res creet. Item potentia nichil et aliquid plus distant quam aliquid et esse cum nichil habeant commune aliquid autem est pars entis. Deus autem facit creando ut quod nichil erat aliquid fiat. et post ea quod multa potentia fiat aliqua potentia quo multo amplius facere potest quod vna potentia terminata. cum in ultimum potentia est creature fiat corporum tamen est creare et sic communicari potest creature quod creet. Item potentia lux in propria spiritualis est nobilior et potentior quam corporalis. Sed lux corporalis seipsam multiplicat. ergo angelus qui est lux spiritualis secundum augustinum super Genesim ad litteram potest seipsum multiplicare. Et hoc non potest facere nisi creando. ergo angelus potest creare. Item potentia cum forme speciales non generentur. eo quod solum compositum generetur generatur vt probatur prius in vii. metaphysice. non potest deduci in esse per creationem. Sed creatura disponit naturam ad formam. ergo ministerio aliquid compatitur ad creationem et sic communicari potest creature quod habeat in creatione ministerium. Item potentia opus iustificationis est nobilius quam creationis. cum quia sit supra naturam. Vnde et augustinus dicit. Plus magis est iustificare impium quam creare celum et terram. Sed in iustificatione ministerium exhibet creatura. Sacerdos enim dicitur ut minister iustitie sine peccata dimittere. ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu. Item potentia oportet factum simile esse agenti vt probatur in vii. metaphysice. Sed creatura corporalis non est similis tamen deo neque specie neque genere. ergo non potest a deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura que sit similis saltem in genere. et sic videtur quod res corporales creentur a deo mediantibus superioribus creaturis. Item potentia in libro de causis dicitur quod illa que est intelligentia. tamen non recipit ex bonitatibus primis que procedunt ex causa prima nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est ipsum esse. ergo intelligentia secunda non recipit a deo nisi mediante intelligentia prima et sic videtur quod actio creandi altiori creature communicatur. Item in eodem libro dicitur quod intelligentia facit quod

est sub se per modum subiecti sive inquantum est eius causa. Sed una intelligentia cognoscit intelligentiam aliam que est sub se per modum quo est eius causa; sed non causatur nisi per creationem cum non sit composita; ergo intelligentia creare potest. ¶ Praeterea Augustinus dicit in libro de immortalitate anime quod creatura spiritualis communicat corporali speciem et esse; et sic videtur quod creature corporales creentur mediantibus spiritualibus. ¶ Praeterea duplex est cognitionis genus: una siquidem cognitio est ad rem et talis que est a rebus; angelus autem cognoscit res corporales non cognitione que est a rebus, vel creat potentiis sensitivis quibus mediantibus pervenit cognitio sensibilium ad intellectum; ergo cognoscit res cognitione que est ad rem, que est similis divine cognitioni. Sicut igitur deus per suam scientiam est causa rerum, ita per scientiam angeli rerum causa esse videtur. ¶ Praeterea duplex est modus quo res in esse exeunt: unus secundum quod exeunt de puro non esse in esse quod fit per creationem; alius secundum quod exeunt de potentia in actum. Virtus autem vel materialis que est rerum naturalium potest res producere modo secundo, scilicet extrahendo res de potentia in actum; ergo virtus immaterialis que est potentior, qualis est virtus angeli, potest aliquid in esse producere modo primo quod est maioris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare; et sic videtur quod angelus possit creare. ¶ Praeterea infinito non est maius aliquid. Sed infinite potentie est educere aliquid de nichilo in esse, alias nichil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia potest esse maior quam ista; et sic non est maius facere creaturam ex nichilo et dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem deus potest; ergo et secundum. ¶ Praeterea quanto maior est resistentia patientis ad agentem, tanto maior est difficultas in agendo. Sed contrarium magis resistit quam non ens; non ens enim agere non potest sicut agit contrarium. Cum igitur creatura possit aliquid ex contrario facere, videtur multo magis possit aliquid facere ex nichilo, quod est creare; ergo potest creatura creare. ¶ Sed contra, ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita non potest alicui creature convenire. ¶ Praeterea superiores creature ut angeli secundum Dionysium ce. ier. dividuntur in essentiam, virtutem et operationem; ex quo potest haberi quod nullius creature virtus est sua essentia; et sic nulla creatura agit se tota, tamen id quo res agit sit virtus eius. Sed secundum quod agens agit essentialiter agit; ergo nulla creatura potest aliquam essentiam totam producere; et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam presupponit.

¶ Praeterea Augustinus in iii de trinitate dicit quod angeli non possunt esse creatores alicuius rei nec boni nec mali. Inter ceteras vero creaturas angelus est nobilior; ergo multo minus aliqua creatura potest creare. ¶ Praeterea eiusdem virtutis est creare et creaturas in esse conservare. Sed creature non possunt in esse conservari nisi per virtutem divinam, quia si se rebus subtraheret in momento deficerent, ut dicit Augustinus iiii super Genesim ad litteram; ergo res non possunt creari nisi per virtutem divinam. ¶ Praeterea illud quod est alicuius proprie proprium alteri convenire non potest. Sed creare dicitur convenire proprium deo; ergo creare non potest alteri convenire. ¶ Responsio. Dicendum quod quidam philosophi fuerunt positores quod deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in libro de causis et in metaphysica Avicenne et Algazelis; et movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illud mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant ac si deus ageret per necessitatem nature, per quem modum ex uno simplici non sit nisi unum. Nos autem ponimus quod a deo procedunt res per modum scientie et intellectus, secundum quem modum nichil prohibet ab uno primo et simplici deo multitudinem immediate provenire secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium deus immediate creavit, hereticum reputantes si dicatur per angelum vel aliam creaturam aliquid esse creatum. Unde Damascenus dicit: quicumque dicat seu dixerit angelum aliquid creasse anathema sit. Quidam tamen catholici tractatores dixerunt quod, licet nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit creature ut per eius ministerium deus aliquid crearet. Et hoc ponit magister in v. di. iiii. li. sententiarum. Quidam vero e contrario dicunt quod nullo modo creature communicari potuit ut aliquid crearet, quod etiam communiter tenetur. Ad horum autem evidentiam sciendum est quod creatio nominat actionem potentie qua res in esse producuntur; et ideo est absque presuppositione materie preiacentis et alicuius prioris agentis. Hee enim sole cause presupponuntur ad actionem, nam forma genita est terminus actionis generantis. Et ipsa etiam est finis generationis, que secundum esse non precedit sed sequitur actionem. Creationem autem creatio materiam non presupponat patet ex ipsa nominis ratione; dicitur enim creari quod ex nichilo fit. Et etiam non presupponat aliquam priorem causam agentem patet ex hoc quod Augustinus dicit in iii de trinitate: probat angelos non esse creatores quia operantur ex seminibus nature, indicans que sunt virtutes active creature. Si igitur sic stricte creatio accipiatur

constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire. Nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae, et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis. Nec etiam quidam philosophi posuerunt angelos vel intelligentias aliquid creare nisi virtute divina in ipsis existentem. Ut intelligamus quod causa secunda duplicem actionem habere potest: unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causae. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse inquantum huiusmodi. Hoc enim est proprium primae causae, nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum. Et ideo oportet quod dare esse inquantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem, et quotienscumque alia causa dat esse, hoc habet inquantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem. Sicut instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae sed per virtutem moventis. Sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam; per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam philosophi quod intelligentiae primae sunt creatores secundarum inquantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem; nam esse est per creationem, bonum vero et vita et huiusmodi per informationem, ut in libro De causis habetur. Et hoc fuit ydolatriae principium, dum ipsis creatoribus sub angelis quasi creatoribus aliarum latriae cultus exhibebatur. Magister vero in IV Sententiarum ponit hoc esse communicabile creaturae, non quidem ut propria virtute creat, sed ministerio quasi instrumentum. Sed diligenter considerantibus apparet hoc esse impossibile, nam actio alicuius etiam si sit eius ut instrumenti oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem causae creatae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur etiam quasi instrumentum, nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur. Quod ex quinque rationibus apparet. Prima est ex hoc quod potentia facientis proportionatur distantiae quae est inter id quod fit et oppositum ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius et sic a calore magis distans, tanto maiori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter infinitum ab esse distat. Quod ex hoc patet quod a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens quantumcumque ab alio ente distans inveniatur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentia infinita. Secunda ratio est quia hoc modo factum agit quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod in actu est. Unde id solum se toto agit quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti qui est actus primus. Unde et totum agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est. Tertia ratio est quia tamen omnem actus oportet esse ipsum. Subiectum autem actionis sit recipiens actionem. Illud solum in faciendo aliquid recipiente materiam non requirit, cuius actio non est accidens sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est. Et ideo solius eius est creare. Quarta ratio est quia omnes secundae causae agentes a primo agente habent hoc ipsum ut agant, quod in libro De causis probatur. Oportet quod a primo agente omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur. Ipsi autem non imponitur modus et ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat quae recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia praesupposita ab aliquo agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. Quinta ratio est ducens ad impossibile, nam secundum elongationem potentiae ab actu est proportio potentiae de potentia in actum reducentium. Quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto maiori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita quae de nulla potentia praesupposita operetur aliquid, oportet eius esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quae aliquid de potentia in actum, et sic est aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Nihil enim ad ens nulla est proportio, ut habetur in IV Physicorum. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare neque propria virtute neque sicut aliquod instrumentum.

Ad primum ergo dicendum quod in reducendo ad finem perfectum ea quae sunt. Et ideo est possibile operationem alicuius creaturae cooperari Deo ad hoc quod ea quae sunt ad finem ultimum in ipsum reducantur. Sed in illa eductione rerum nihil praesupponitur. Unde non est simile.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquam distantiam ymaginari infinitam ex una parte et ex alia finitam. Ex utraque autem parte infinita ymaginari distantiam cum utrumque oppositorum ponitur infinitum. Puta quod si calor et frigus infinita. Ex parte autem altera cum alterum est infinitum, sicut si calor esset infinitus et frigus finitum. Distantia igitur infiniti entis a non esse simpliciter est infinita ex utraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse simpliciter est infinita ex una parte tantum, et requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

Ad tertium concedimus, non enim quantitas ad hoc differt an utrumque oppositorum sit natura

quedā an aliū tn̄ ¶ Ad iiii. dr̄ q̄ res
in intelligencia angelica dicunt̄ fieri
scd̄m cognicōm tn̄ nō scd̄m opacōm
opatiue virtutis. Vnde res nō pducunt̄
adeo mediantib; angelis opantib; s;
solū angelis cognoscentib; ¶ Ad v. dr̄.
q̄ aliq̄d dicat̄ nō posse fieri ab aliquo nō
solū scd̄m distanciam extremoꝝ. s; etiā
ꝓpt' hoc q̄ omīo fieri nō pt̄. vt si dicam⁹
q̄ ex aliquo corpe nō pt̄ fieri deus q̄ꝛ d's
omīo fieri nō pt̄. Sic igit̄ dicendum
q̄ ex aliqua potencia fieri nō pt̄ omīpo
nō solum ꝓpt' distanciā vtriusq; poten
cie s; etiā ꝓpt' hoc q̄ omīpotencia omīo
fieri nō pt̄. Nam omē q̄ fit purū actū
esse nō pt̄. tū ex hoc ipo q̄ ex alia esse
habeat potencia in eo dephendat̄ et ideo
nō pt̄ esse pō infinita ¶ Ad vi. dr̄. q̄ lux
corpalis nō multiplicat se nō p creacōm
noue lucis. s; diffundendo se sup mām
q̄ de angelis dici nō pt̄. cum sint substan
cie p se stantes ¶ Ad vii. dr̄ q̄ forma pt̄
considerari dupl'r. Vno mō scd̄m q̄ est
in potencia et sic adeo materie conīcant̄
nulla disponētis nature actōne in
ueniente. Alio mō scd̄m q̄ est in actu et
sic nō causat̄ s; de potencia materie educit̄
p agens naturale. Vn̄ nō oportz q̄ natura
aliq̄d agat dispositiue ad hoc q̄ aliq̄d
creetur q̄ꝛ cū aliqua forma nālis ē que
p creacōm in esse pducat̄. S; anima racionalis
cuius materiam nā disponit. Ad sciendū
est q̄ cū creacōis opus materiā tollat
dupl'r aliq̄d causari dicat̄. nam quedam
causant̄ nulla materia psupposita. nec
ex qua nec in qua sicut angeli et corpora
celestia et ad hoꝝ creacōm nā nichil opari
pt̄ dispositiue. Quedam vo creant̄ etsi
nō psupposita materia ex qua sint psup
posita tamen materia in qua vt aīe humane
Igitur excepte illa qua hūit materiā nā pt̄
aliq̄d dispositiue opari nō tn̄ q̄ ad ipaꝫ
scd̄m creati nature accio se extendat
¶ Ad viii. dr̄. q̄ in opacōne iustificacōnis
homo aliq̄d operatur in suo tn̄ pt̄ c. q̄
adhibet sacramentum. Vn̄ tamen sacra
iustificare dicant̄ instrumentalit' et disposi
tiue. Solucō redit in idem cū solucōne
pdicta ¶ Ad ix. dr̄. q̄ quamuis int' deum
et creaturam nō possit esse similitudo
gn̄is vel spēi. pt̄ tamē esse similitudo
quedam analogie sicut int' potēm et
actum et scd̄m et actus et hoc dupl'r.
Vno mō in quantū res create imitant̄ suo
suo mō ydeam diuine mentis sicut arti
ficiata formam que est in anima artificis
Alio mō scd̄m q̄ res create ipi nature
diuine quodam mō similant̄ put a pmo

ente illa sunt encia et adeo bona z ꝯis
tn̄ licet obiectio nō est ad ppositū quia
supposito q̄ creature adeo pcedant
mediante aliqua pō creata adhuc
redibit eadem difficultas qualit' s. illa
pma creatura esse possit adeo similitu
dine nō existe ¶ Ad x. dr̄. q̄ error iste
expresse in lib. de causis inuenit̄ q̄ cre
ature inferiores create st' adō superiorib;
medijs. Vn̄ in hoc auctas illi⁹ non est
recipienda. Et simil'r ad xi. ¶ Ad xii. dr̄.
q̄ Aug⁹ ibi loquit̄ de anima que comi
tat corpi ibi esse p spēm nō p modum cre
antis s; p modū forme ¶ Ad xiii. dr̄. q̄
licz angeli nō cognoscant res cognicōe
que est a rebus accepta. nō tn̄ oꝫ q̄ cog
noscant tali cognicōne que sit causa reꝝ
est enī cognicio eius media int' duas
pdictas. cognoscit enī res cognicōne
que est p reꝝ similitudines in eius in
tellectū effluxas adeo intellectui vt sit
eius cognicō nō sit ad rem q̄ rex causa
s; sit quedam similitudo diuine cognicōis
que res causat ¶ Ad xiiii. dr̄. q̄ in educen
do res de potencia in actu multi gradus
attendi pnt. inq̄ntū aliq̄d pt̄ educi de
potencia magis et minus facil'r. Vn̄ nō
oportet si virtus angeli virtute nature
materialis excedat q̄ possit aliq̄d facere de
puro nō esse natura educente aliq̄d
de potencia in actum s; q̄ hoc possit multo
facilius q̄ natura. Sicut etiā Aug⁹ dt
in iii. de trin. et c. q̄ demones seminib; nature
occultis et efficacius opant̄ q̄ nos opari
sumus ¶ Ad xv. dr̄. q̄ nulla est maior
potencia q̄ potencia creandi. nec tn̄ opꝫ
q̄ pō creantis ad hoc se extendat q̄ ali
cui creature pōm creandi comunicet eo q̄
creature comunicabilis nullo mō est. q̄
enī aliq̄d fieri nō possit. nō solū puenit
ex defectu potencie facientis. Sz quandoque
ex repugnancia rei que fieri nō pt̄. Sicut ds
nō pt̄ facere deum nō ꝓpt' defcm sue poten
cie. s; q̄ꝛ ds nullo mō fieri pt̄. Et simil'r
potencia creandi finita esse nō pt̄. nec
creature comunicari cū sit infinita ¶ Ad
xvi. dr̄. q̄ in actu pt̄ attendi difficultas
dupl'r. Vno mō ex hoc q̄ paciens resi
stit contra agentem. Et hoc nō est in
omnib; generalib;. s; solum in hijs q̄ mutuo
agunt et paciunt̄ inuicē in quib; agens
patit' ex contraria accione pacientis et sic
corpa celestia que nō hn̄t contrarium
agendo nō patiunt̄ difficultate in agendo
ex contraria accione pacientis multo minus
deus. Alio mō qui generalis est scd̄m q̄d
paciens elongat̄ ab actu. quanto enī pō
magis ab actu elongata inuenitur

tanto maior est difficultas in actione agentis. Unde cum magis elongetur ab actu puro non ens quam materia, tum materia contrario subiecta contrarioque distat a medio, manifestum est maioris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario.

Utrum possit aliquid esse quod non sit a deo creatum

Quinto quaeritur utrum possit esse aliquid quod non sit a deo creatum. Et videtur quod sic. Cum enim sit causa potior effectu, illud quod est possibile in nostro intellectu qui a rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a deo, cum causa efficiens non sit de ratione rei, et sic sine ea res intelligi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a deo. Praeterea omnia quae sunt a deo facta dicuntur esse dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in libro de causis. Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a deo. Praeterea omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit inquantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima pura est potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest, et ita non omnia sunt a deo creata.

Sed contra est quod dicitur Rom. XI: Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.

Respondeo dicendum quod secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat, priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formae sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit causa accidentium, quae ex principiis substantiae causantur, inde est quod primi philosophi praeter materiam nullam aliam causam posuerunt, sed ex ea causari dicebant omnia quae in rebus sensibilibus provenire videntur. Unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem. Posteriores vero philosophi substantiales formas aliqualiter considerare coeperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur. Et ideo posuerunt quidem aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel illam formam materiam permutarent, sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando. Et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causae agentis supponebatur. Posteriores vero philosophi, ut Plato et Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis. Et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum VIII de civitate dei. Cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest. Quarum prima est haec. Oportet enim si aliquid unum in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur. Non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque secundum quod ipsum est ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producat. Cum igitur esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum id quod sunt ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris sed in rerum natura. Secunda ratio est quia cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum. Si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur, sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens quod est perfectissimum et verissimum ens, quod ex hoc probatur quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet igitur quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio philosophi. Tertia ratio est quia illud quod est per alterum reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse, quod ex hoc probatur quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab illo uno ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae. Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a deo.

Ad primum ergo dicendum quod licet causa prima, quae deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino, sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria. Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse sed ipsa quidditas creari dicitur.

qr aliqd esse habeat. nichil est nisi forte
i intellectu creantis ubi pro est creata
s; creatrix essentia ¶ Ad tuam dr: q rō i a
pbat q materia prima pse nō creatur
s; ex hoc nō sequitur q nō creet sb forā
sic em hz esse i actu

Vtrū sit vnū tm creatois principiū

Sexto queritur
vtrū sit vnū tm creatois prim
Et vr q non. dicit em dnoy. iiij. ca.
dedi. no. nō est causa mali bonū aliqd
aut malū est i mudo a: go creatum
ab aliqua causa que nō est bonū aut
nullo mō creatū s; est causa prima z
vtrolibz mō oportet pone plura
creatois nam conuenit primū principiū
creatois bonoz est bonū ¶ Sz dicebt
q bonū nō est causa mali pse s; p
accns ¶ Sz contra omnis effectus q est
alicuius cause pacciis est alicuius cau
se pse cū omne paccins ad pse redu
catur ¶ Sz si malū est effectus paccins
boni erit pse effectus alicuius alterius
Et sic idem q prius ¶ p effectus cause
paccins incidit pter intencōm cause
et nō sit ¶ Si igitur bonū est causa
mali paccins sequetur q malū nō sit
fm ¶ Sz nichil est nō creatū nisi crea
tois principiū vt sup onsum est. go
malū est creatois principiū ¶ p ullū
nocumentū accidit i effcu pter intencōm
agentis ii ul pp ignorantiā agentis
qui nō puidet ul pp ipotentiā q vitare
nō pt ¶ Sz ideo qui est creator boni nō
est neqz ipotēs neqz ignorancia. ergo ma
lū q nociuū est dei effcibus nō pt
pter intencōm puenire. vnde aug. dt
q ideo dicitur malū qr nocet ¶ p q e
paccins est i paucioribz vt habetur
in ij. phi. malū aut est ut i plurib
vt habetur i. ij. ethic. go malū nō e
paccins ab aliqua causa ¶ p malū
scdm aug. nō hz causaz efficientē
s; deficientem ¶ Sz causa paccins est
causa efficiens. go bonū nō est ee
mali paccins ¶ p q nō est nō hz caz
qr q nō est neqz causa neqz creatū
est ¶ Sz malū nichil est scdm aug.
go malū nō hz aliqd causaz nec pse
nec paccins. fm est go q dicebatur
q bonū est causa mali paccins ¶ p
scdm phm i ij. meth. illud qd aliqd
i est p prius est causa omni i quibus
illud pposicius inuenitur ¶ Sicut ignis
est causa caloris i omnibz calidis. s;
malicia pprius fuit i dyabulo. go ipe
est causa malicie i omnibz malis z sic
est vnū principiū omn maloz sicut
et bonoz ¶ p scdm dyo. i. iiij. ca. de

di. no. bonū ptingit vno mō s; malū
omnipharia. malū go prius est ad e
q bonū ¶ Si go bonū est natura ali
qua indigens creatore z malū eadē
indigebit creatore et sic idem q p'
¶ p q nō est nō pt esse genus nec spes
¶ Sz malū ponitur genus. d. em i pd
q bonū z malum nō st i genere. s; sut
genera alioz. go malū est ens et sic in
get aliquo creante vnde cū creetur
a bono. vr q oportet aliqd malū pone
creatois principiū ¶ p vtrūqz contra
est nā aliqua positiue. contraria em
sunt i eodem gnē. q aut nō est nō
pt esse i gnē. s; bonū z malū st contraria
go est natura aliqua z sic idem q
prius ¶ p differentie constitutive speci si
gnant nām aliquā. vno mō natiā
est vnūquodqz informabis specificata dr
vt boec dicit de duabz naturis ¶ Sed
malū est dria constitutiua spēi alicuius
bonū em z malū sub dric hntur. go
malū est natura aliqua. z sic idem q
prius ¶ p ecci. xxxiij. contra malum
bonū est z contra vitam mors. sic z
contra virū iustū peccator ¶ Si go vnū est
creatois principiū bonū. oportet ee
aliud malū. q sit ei contrariū ¶ p inten
sio z remissio dicunt pspectū ad ali
quē terminū ¶ Sz inuenitur aliqd ee alio
peius. go oz inuenire aliqd q sit pessim
i quo sit maloz terminus et id oportet
esse principiū omn maloz. sicut summū
bonū est principiū omn bonoz ¶ p mat
vij. d. Non pt arbor bona fructus ma
los facere. aliqd aut inuenitur esse ma
lum i mundo. go nō pt esse fructus. i.
effectus cause bone que p arborem bo
nam signatur z sic oportet q omn ma
loz sit causa aliqd primū malū ¶ p
Gen. j. d. q i principio creatois rez
erant tenebre sup faciē abyssi ¶ Sz
a bono q hz nām lucis nō pt ee creacō
tenebraz. go creacō que ibi describitur
nō est a bono principio. s; a malo ¶ p
omne q est ab aliquo attestatur ei a quo
est in quantū est ei simile ¶ Sz malū nllo
mō attestatur deo nec hz i ipo aliqua
similitudinē. go nō pt esse ab ipo s; ab
alio principio ¶ p nichil est ab aliquo
nisi q est i ipo i ipo ¶ Sz malū nō est i
deo nec i actu nec i potentia. go nō est
a deo z sic idem q prius ¶ p sicut generacō
est motus nālis ita z corrupcō ¶ Sz cor
rupcōm terminatur ad priuacōm sicut genera
cio ad formā. go sicut forma reducitur
ex intencōne nature ita z priuacō z sic
oportet q malū q est priuacio habeat

aliquam causam agentem per se sicut et forma. ¶ Praeterea macula aliqua ponitur in anima; si enim esset gratiae privatio solum, tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est a Deo, cum Deus non sit illius rei actor cuius est ultor, secundum Fulgentium. Cum ergo non sit a Deo, oportet quod habeat causam. Ergo oportet reducere in aliquam causam primam quae non est Deus. ¶ Praeterea omne agens agit ex praesuppositione primi agentis. Sed liberum arbitrium cum peccat non agit ex praesuppositione divinae actionis; nam aliquod peccatum est sicut fornicatio vel adulterium quod non potest a sua deformitate separari, quae non potest esse a Deo. Ergo oportet quod liberum arbitrium sit primum agens, vel quod reducatur in aliquod primum agens quam Deum. Sed dicebat quod substantia actus est a Deo, non autem deformitas. Sed contra est quod Commentator dicit in VII Metaph., impossibile est unius agentis actionem terminari ad materiam et alterius ad formam. Sed deformitas est quasi forma actus peccati. Ergo non potest esse deformitas peccati ab uno actore et substantia ab alio. ¶ Praeterea ab uno simplici non procedit nisi unum simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio actore. ¶ Praeterea Eccl. III dicitur quod omnia opera quae fecit Deus perseverant in aeternum. Haec autem corruptibilia in aeternum perseverant non. Ergo non sunt opera Dei, sed oportet ea reducere in aliud principium. ¶ Praeterea omne agens agit sibi simile. Sed huiusmodi corruptibilia non sunt Deo similia; nam Deus, ut habetur Ioh. X, lux est. Ergo huiusmodi corruptibilia non sunt a Deo; et sic idem quod prius. ¶ Praeterea natura facit semper quod melius est secundum Philosophum, et hoc ex bonitate naturae provenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturae. Ergo Deus facit quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus. Ergo corporalia non facit Deus; quia si fecisset Deus, ea dedisset eis spiritualem bonitatem; et sic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia. ¶ Sed contra est quod habetur Ysa. XLV: Ego Dominus, et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia haec. ¶ Praeterea malum non inveniatur nisi in natura boni, ut manifestat Dionysius IV c. De div. nom. Hoc autem non esset si malum haberet contrarium creationis principium ei qui creat bona; alias principium malorum esset potentius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret. Ergo malum non est ab aliquo alio creationis principio quam bonum. ¶ Praeterea Philosophus probat in XII Metaph. esse unum primum motorem. Licet autem non esset si essent diversa creationis principia prima; nam unum principium non gubernaret et moveret creaturas alterius principii, ubi contrarii non

est. Ergo nisi unum tantum creationis principium. ¶ Respondeo dicendum quod sicut dictum est, antiqui philosophi speculantes principia tantum naturae considerantes ex consideratione materiae in hunc errorem devenerunt quod non omnia naturalia creata esse crederent; ita quod ex consideratione contrariorum quae in materia ponuntur principia in natura devenerunt, in hoc ut rerum duo prima principia constituerent. Et hoc propter triplicem defectum qui eis aderat in contrariorum consideratione. Primo quidem, quia contraria considerabant secundum hoc tantum quod diversa sunt ex natura speciei, non autem secundum hoc quod est aliquid unum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere sint; unde non attribuebant eis causam secundum id in quo conveniunt, sed secundum hoc in quo differunt. Et propter hoc in duo prima contraria sicut in duas primas causas omnia contraria reduxerunt, ut habetur in I Physic. Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam primas causas agentes posuit, scilicet amicitiam et litem. Et sicut habetur in primo Metaph., prima posuit bonum et malum principia. Secundus defectus fuit quod utraque contrariorum aequaliter iudicabant, cum oporteat semper duorum contrariorum unum esse cum privatione alterius. Et propter hoc unum est perfectum et aliud ut imperfectum, et unum melius et aliud peius, ut habetur in I Physic. Et exinde provenit quod tam bonum quam malum quae videbantur esse contraria, contraria ponebant quasdam naturas diversas. Et inde est quod Pythagoras posuit duo genera rerum, scilicet boni et mali; et in genere boni posuit omnia perfecta ut masculum quiescentem et huiusmodi, et in genere mali posuit omnia imperfecta, ut tenebras, feminam et huiusmodi. Tertius defectus fuit quod iudicaverunt de rebus secundum quod in se considerantur tantum, vel secundum ordinem unius rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem universi. Et inde est quod si invenerunt aliquam rem esse alteri nocivam vel esse in se imperfectam respectu aliarum perfectiorum, iudicaverunt eam simpliciter malam secundum naturam suam et non ducere originem a causa boni. Et propter hoc Pythagoras feminam, quae est quid imperfectum, posuit in genere mali. Et ex hac etiam radice provenit quod dicunt Manichaei corruptibilia quae respectu incorruptibilium, et visibilia quae respectu invisibilium, et vetus testamentum quod respectu novi testamenti imperfecta sunt, non potuerunt esse a bono, sed a contrario principio. Et propter hoc etiam videntur alicui creaturae bonae, utpote homini, provenire aliqua nocumenta ex aliquibus visibilium et corruptibilium creaturarum. Hic autem error est omnino impos-

sibilis. Sed oportet omnia reducere in unum principium quod est bonum, quod quidem tribus rationibus ostendatur ad praesens. Quarum prima est quia in quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune; quia vel unum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa una communis. Non enim potest esse quod illud unum commune utrique conveniat secundum id quod proprium est utrique, cum est, ut in praecedenti quaestione est habitum. Omnia autem contraria et diversa quae sunt in mundo inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi. Unde oportet quod omnium istorum sit unum principium quod est omnibus causa essendi. Esse autem in quantum huiusmodi bonum est; quod patet ex hoc quod unumquodque est appetens in quo eius bonum consistit, scilicet quod sit appetibile. Et sic patet quod super quaslibet diversas causas oportet ponere aliquam causam unam, sicut etiam apud naturales super ista contraria agentia in natura ponitur unum agens primum, scilicet caelum, quod est causa diversorum motuum in istis inferioribus. Sed quia et in ipso caelo invenitur similiter diversitas in qua sicut in causam reducatur inferiorum corporum contrarietas, ultius oportet reducere in primum motorem qui nec per se nec per accidens moveatur. Secunda ratio est quia omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est non est aliquid in actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque bonum est, quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem in qua ratio boni consistit. Nihil igitur agit in quantum malum est. Sed unumquodque est agens agit in quantum bonum est. Impossibile est igitur ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum agens agat sibi simile, nihil est factum nisi secundum quod actu est, ac per hoc secundum quod bonum est. Contrarium igitur praedicto positio est impossibilis, quia ponit malum esse creationis principium malorum. Et huic rationi concordant verba Dionysii, qui dicit quod malum non agit nisi virtute boni, et quod malum est praeter intentionem et generationem. Tertia ratio est quia si diversa entia essent omnino a contrariis principiis in unum supremum principium non reducta, non possent in unum ordinem convenire nisi per accidens; ex multis enim non fit ordinatio nisi per aliquam causam ordinantem, nisi forte multa casualiter in idem concurrunt. Videmus autem quod corruptibilia et incorruptibilia, spiritualia et corporalia, perfecta et imperfecta in unum ordinem conveniunt. Nam spiritualia movent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corporalia disponuntur. Sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus caelestibus; nec potest dici quod haec casualiter conveniant, nam non contingeret ita semper vel in maiori parte, sed solum in paucioribus. Oportet igitur omnia ista diversa in quoddam unum principium reducere, a quo in unum ordinantur. Unde Philosophus in XI Metaphysicae concludit quod unus est principatus. Ad primum ergo dicendum quod malum, sicut iam ostensum est, cum non sit ens sed defectus entis, non potest esse per se loquendo factum. Et pro tanto dicit Dionysius quod bonum non est causa mali; non autem ad hoc quod malum in causam primam reducatur. Ad secundum dicendum quod ab eo bono illa procedit de effectibus quae potest per se causam habere. Tale autem non est malum. Unde nec proprie effectus dici potest. Ad tertium dicendum quod malum est incidens effectibus, sed non est factum per se loquendo. Quod quamvis ex hoc patet quod non est increatum, non tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quaedam. Sicut enim malum per hoc quod non est ens sed entis privatio caret propria ratione effectus, ita et multo amplius caret ratione causae, ut probatum est. Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum in Enchiridion, Deus est adeo bonus quod nunquam aliquid mali esse permitteret nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proveniunt, sed est ex ordine sapientiae suae et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diversi gradus bonitatis in rebus, quorum multa deficerent si nulla mala esse permitteret. Non enim esset bonum patientiae nisi esset malum persecutionis, nec esset bonum conservationis vitae si non esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivunt. Ad quintum dicendum quod malum nunquam invenitur nisi in paucioribus, si referantur effectus ad causas proprias. Quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturae nisi propter impedimentum superveniens illi causae agenti, quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura et alia huiusmodi. In moralibus tamen aliter magis videtur malum esse ut in pluribus, quantum ad agibilia. Ars non deficit nisi ut in paucioribus; imitatur enim naturam. In agibilibus autem circa quae est virtus et vitium est duplex appetitus movens, scilicet rationalis et sensualis. Et ideo quod est bonum secundum unum appetitum est malum secundum alterum. Unde prosequi delectabilia est bonum secundum appetitum sensibilem qui sensualitas dicitur, cuius est malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni. Sed cum se

quibus appetitus eorum in pluribus bonum se habet
et non nisi in paucioribus malum. ¶ Ad vi. dicendum quod
duplex est causa per accidens. Una que aliquid
operatur ad effectum. Sed dicitur causa eius per
accidens quia preter intentionem ille effectus actionem
cause sequitur. Sicut patet in eo qui fodiendo
sepulchrum invenit thesaurum. Alia causa per
accidens est que nichil operatur ad effectum.
Sed ex eo quod accidit cause agenti causa per
accidens nominatur. Sicut album dicitur esse causa
domus per accidens eo quod accidit edificatori.
Similiter duplex est effectus per accidens. Unus
ad quem pervenit actio cause licet preter eius
intentionem actionem sicut inventio thesauri.
Et talis effectus licet sit huiusmodi cause patiens,
dens potest esse alterius cause effectus per se.
Hoc autem modo malum non habet causam per
accidens. Causa sicut iam dictum est malum
non potest esse terminus alicuius actionis. Alius
effectus per accidens est ad quem non terminatur
actio alicuius agentis. Sed ex eo quod accidit
effectui effectus per accidens nominatur. Sicut
album actus domus potest dici effectus per
accidens edificatoris et sic nichil prohi-
bet malum habere per accidens. ¶ Ad vii. dicendum quod
malum licet non sit natura aliqua non est
tamen negatio pura sed est privatio que secundum
philosophum est negatio alicuius subiecto inherens
et tamen secundum philosophum in iiii. meth. privatio est
negatio in subiecto. Unde ex hoc ipso quod accidit
alicui potest ei causa per accidens assignari in
predicto. ¶ Ad viii. dicendum quod malum prius in est
dyabolo quam aliis tempore non in natura quasi ma-
litia sit eius essentia vel actibus ex principiis
propriis ipse nature derivatum. Nec obstat si
ipse aliis sit peior quia hoc non sit propter con-
naturalitatem malitie ad ipsum. Sed per accidens quia
amplius peccavit. Illa autem principia
aliorum sunt de quibus aliquid maxime dicitur
per se et non secundum accidens. ¶ Ad ix. dicendum quod ex
perfectione boni est quod solum uno modo contingit
tamen non potest esse aliquid perfectum nisi omnibus
concurrentibus ex quibus eius perfectio constituitur
integratur. Ex quolibet autem eorum deficiat est imperfe-
ctum et per consequens malum. Unde ex imperfectione
mali est quod malum multipliciter contingit
ex tribus malum habet numerum de ratione entis quam
boni. ¶ Ad x. dicendum quod quinque philosophus est acci-
piendum secundum opinionem pitagore qui
posuit bonum et malum esse genera ut prius
dictum est. Sed tamen eius opinio aliquid veri-
tatis habet. Tamen cum bonum positive dicatur
malum vero privative ut dictum est. Sicut omnis
forma habet rationem boni, ita omnis privatio
habet rationem mali. Et sic bonum et malum quodam
modo continent totum ente et cum privatione
entis. In quibuslibet autem contrariis ut
probatur in x. meth. includitur privatio et habitus

et ideo semper alterum contrariorum quod est perfectius
reducitur ad bonum et alterum quod est imperfectius
reducitur ad malum. Unde philosophus dicit in i.
phisicorum quod altera pars contrarietatis ad ma-
lestitudinem pertinet et pro tanto bonum et malum
ponitur dici contrariorum genera. ¶ Ad xi. dicendum quod
malum quod est contrarium bono non dicit so-
lam privationem sed habitum quendam cum priva-
tione qui quidem non habet rationem mali inquan-
tum habet de ente sed inquantum habet adiunctam
privationem perfectionis debite. ¶ Ad xii. dicendum
quod malum iniquitatis est privatio sola non
ponitur dicta constitutiva habitu vitii. Sed
secundum quod adiungitur intentioni finis inde-
bite in qua non invenitur ratio mali ex
fine intento nisi inquantum cum hoc fine
non potest stare debitus finis sicut cum fine
delectationis carnalis non potest stare bonum
rationis. Ideo autem in habitibus anime specialiter
bonum et malum dicuntur ponuntur quia morales
actus et per consequens habitus specificantur ex fine
qui est quasi forma necessaria que est proprium
principium moralium actuum. Bonum vero et
malum dicuntur per comparationem ad finem. ¶ Ad
xiii. dicendum quod aliter se habet natura ad generationem
et corruptionem. Forma enim que est terminus
generationis est per se intenta tam in natura
universali quam in natura particulari. Privatio vero est
preter intentionem nature particularis. Est autem
secundum intentionem nature universalis non quidem
ut per se intenta sed quia sine privatione alterius
forme non potest alia forma introduci. Et
sic generatio est naturalis omnibus modis. Cor-
ruptio vero quandoque dicitur contra naturam habito
respectu ad naturam particularem. ¶ Ad xiiii.
dicendum quod non intelligitur contrarium malum esse
bonum sicut unum principium primum contra
aliud principium primum. Sed sicut duo pro-
venientia ex uno primo principio quorum
unum per se provenit et aliud per accidens quod patet
ex eo quod subditur et sic intuetur in omnia opera
altissimi etc. ¶ Ad xv. dicendum quod malum non
intenditur per recessum ad aliquem terminum
sed per recessum ab aliquo termino. Sicut enim
dicitur aliquid bonum per participationem boni
ita dicitur malum per recessum a bono. ¶ Ad xvi.
dicendum quod tenebre de quibus in principio creationis
dicitur non sunt aliqua creatura sed sola
carentia lucis in aere non tamen malum quia
illa sola carentia boni et mali rationem
induit que est eius quod potest et debet inesse
non enim est malum in lapide qui non habet
sensum vel in puero statim nato quod non
ambulat. Nec tenebre ex imperfectione agentis
provenit quod aerem sine luce creavit. Sed
habebat sapientia eius ordo requirit quod aliquid
ex imperfecto ad perfectum ducatur. ¶ Ad xvii.
dicendum quod cum per rationem bona intelligitur

causam boni non quidem primam sed proximam ad aliquem singularem effectum. Et simile est de arbore mala. Unde per arborem malam hereticos vult intelligi qui ex suis operibus cognoscuntur sicut arbor ex fructibus. Et hoc etiam patet per similitudinem attendenti, nam fructus non est arbor causa prima sed radix. Sed tamen per arborem universaliter omnem causam intelligamus. Dicendum ut ante. Tunc videndum est quod bonum non est per se causa mali sicut ad primum dictum est. Ad viii dicendum quod ratio illa procedit de agente per necessitatem nature quod si unum sit et unum effectum producit. Non tamen oportet effectum esse simplicem sicut causam quia nec in voluntate nec in simplicitate oportet effectum cause equari. Deus vero non agit per necessitatem nature sed per voluntatem. Unde patet simplicia et composita et mutabilia et immutabilia facere. Ad xix dicendum quod ratio illa procedit si malum haberet causam per se quod supra ostensum est esse falsum. Et est simile dicendum ad xx. Ad xxi dicendum quod causa peccati quantum est entitatis vel actionis reducitur in deum sicut in primam causam. Quod vero est ibi deformitatis reducitur sicut in causam in liberum arbitrium. Sicut quod est de gressu in claudicatione reducitur in virtutem motivam sicut in causam primam. Quicquid autem est ibi obliquitatis provenit ex curvitate cruris. Ad xxii dicendum quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis, non autem quando unum agens in alio operatur. Sic enim potest unum eorum esse effectus. Deus autem in omni natura et voluntate operatur, unde ratio non sequitur. Ad xxiii dicendum quod macula in anima non ponit aliquam naturam sed solum quandam privationem cum respectu ad actum peccati precedentem qui huiusmodi privationis causa fuit vel esse potuit. Et sic non oportet quod habeat maculam aliquam peccati qui actum peccati illius non commisit. Ad xxiiii dicendum quod opera dei permanent in eternum non secundum numerum sed secundum speciem vel genus et secundum substantiam, non secundum modum essendi. Preterit enim figura huius mundi, ut dicitur i Cor. vii. Ad xxv dicendum quod deus licet sit spiritus habet tamen in sua sapientia rationes corporum quibus corpora assimilantur per modum quo artificiata artifici similantur quantum ad suam artem. Nihilominus tamen corpora deo similantur quantum ad esse, nam in quantum sunt et bona sunt et unitatem aliquam habent. Ad xxvi dicendum quod natura non facit semper quod melius est habito respectu ad totum. Alias totum corpus hominis faceret oculum vel cor. Hoc est unicuique parti melius esset sed non toti.

Similiter licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen melius esset universo quod imperfectum remaneret. Sed omnibus creaturis unius ordinis esset.

Utrum deus operetur in operatione nature

Septimo queritur utrum deus operetur in operatione nature. Et videtur quod non. Natura enim neque deficit in necessariis neque habundat in superfluis. Sed ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans. Sed dicebat quod virtus activa nature dependet in sua operatione ab operatione divina. Sed contra sicut operatio nature create dependet ab operatione divina ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis celestis. Nam corpus celeste comparatur ad corpus elementare sicut causa prima ad secundam. Non autem dicitur quod corpus celeste operetur in qualibet operatione elementi. Preterea si deus operatur in qualibet operatione nature, aut una et eadem operatione operatur deus et natura aut diversis. Sed non una et eadem. Unitas enim operationis attestatur unitati nature. Unde quia in Christo sunt due nature, sunt etiam ibi due operationes. Creature autem et dei constat non esse unam naturam. Similiter non esse possibile quod sint operationes diverse. Nam diverse operationes non videntur ad idem factum terminari cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod deus in natura operetur. Sed dicebat quod due operationes possunt terminari ad idem que se habent secundum prius et posterius. Sed contra ea que immediate se habent ad aliquid unum non habent ad invicem ordinem. Sed tamen deus et natura immediate operantur effectum naturalem. Ergo operatio dei et operatio nature non se habent secundum prius et posterius. Preterea quandocumque deus aliquam naturam instituit ex hoc ipso dat ei omnia illa que sunt de ratione illius nature. Sicut ex hoc ipso quod dat ei omnia illa quod faciat hominem dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est quod sit principium agendi cum virtus sit ultimum potentie que est principium agendi in alio secundum quod est aliud, ut dicitur v metaphysice. Ergo ex hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit dedit eis operationes naturales ut perficerent. Non igitur oportet quod ulterius in rebus naturalibus operetur. Sed dicebat quod virtutes naturales non possent durare sicut nec alia entia nisi virtute divina contineantur. Sed contra non est idem operari ad rem et operari in re. Sed operatio dei qua virtutem naturalem vel facit vel in esse conservat est operatio ad illam virtutem constituendam vel conservandam. Non ergo propter hoc potest dici quod

deus i virtute nali operante operetur. ¶ P°
si deus i na operante operetur. oz q opan
do aliq ei naturali tribuat nam agens
agendo aliq actu facit. aut g° illud
sufficiat ad hoc q natura possit p se opari
aut no. si sufficit cum etiam virtutem nalez
deus nature tribuerit eadem rone pt
dici q virtus nalis sufficiebat ad agen
dum n° oportebit q deus post virtute
nature contulit ulterius a deus opacom
aliq operetur. Si aut no sufficiat itm
aliud z sic i infinitum q est impossibile
nam unus effectus no pt dependere ab
actonibus infinitis. ¶ Tum q infinita no
sit ptransire nunq compleretur. g° stand
est i primo dicendum q virtus nalis sufficiat
ad actionem naturalem sine hoc q deus ul
terius operetur. ¶ P° posita causa certa te
nature agente sequitur eius actio nisi per
accidens impediatur eo q natura est deter
minata ad unum. g° si calor ignis agit
ex necessitate nature. g° posito calore se
calefactio nature requiritur aliqua virtus
superior agens i ipso. ¶ P° ea que sunt omnino
desparata pnt ab inuice separari. Sz actio
dei z actio nature sunt omnino desparate cum
deus agat p voluntatem natura vero p
necessitatem. g° actio dei pt separari ab actione
nature. Et ita no oportet q deus i na
agente operetur. ¶ P° creatura i se con
decrata dei similitudine hz in quantum actu
est z actu agit. Et sedm hoc est diuinita
tis particeps. hoc aut no esset si virtus sua
ad agendum no sufficeret. Sufficit g° cre
atura ad agendum sine hoc q deus in ea
operetur. ¶ P° duo angeli i uno loco esse
no pnt ut a quibusdam dicitur ne opacon
confusio sequatur cum angelus ubi est ibi
operatur. plus aut distat deus a natura
q unus angelus ab alio. g° deus no pt
simul i eodem cu natura operari. ¶ P° Ecc. xv.
dicitur q deus fecit hominem et reliquit eu
i manu consilii sui. no aut reliquisset
si semp i voluntate operaretur. g° non
operatur i voluntate operante. ¶ P° volu
tas est domina sui actus. hoc aut no esset
si agere no posset ni deo i ipa operante. cu
voluntas nra no sit dna diuine operaco
nis. g° deus no operatur i voluntate nra
operante. ¶ P° liberum est q causa sui est. ut
dicitur i p° meth. q igitur no pt agere nisi
causa agente no est liberum i agendo. Sz
voluntas nra est libera i agendo. g° pt
agere nulla alia causa i ipso operante et sic
idem q prius. ¶ P° causa prima plus est
influens i causatum q causa scda. Si igitur
deus operetur i voluntate et na sicut i
causa prima in scda sequetur q defectus

qui accidunt i operacone voluntatis et
nature magis deo q nature vel volun
tati attribuentur q est inconueniens. ¶ P°
posita causa sufficienti operante superflu
um alterius cause operacom ponere. Sz con
stat si deus operetur i natura z volunte
q sufficienter operatur. dei enim pfecta sunt
opa. g° superflueret omnis operatio nature
et voluntatis. Cu igitur i natura nichil
sit superfluum nec natura nec voluntas
aliq operaretur. sz solus deus hoc aut est
i conueniens. g° z primum s. q deus i natura et
voluntate operaretur. ¶ Sz contra est q
dicitur Ysa. xxvi. omnia opa nra operatus
es i nobis domine. ¶ P° sicut ars pre
supponit naturam. ita na presupponit deum.
Sz i operatone artis operatur natura no
enim sine operatone nature artis operatio
efficitur. Sicut igne emollitur ferrum ut
percussione fabri extendatur. g° z deus i
operatone nature operatur. ¶ P° sedm phm
ii. de gnone. homo generat hominem z sol.
Sz sicut operatio hominis i generatone de
pendet ab actone solis. g° quanto magis na
operatur etiam deus operatur. ¶ P° nichil
pt operari nisi sit ens. Sz natura no pt
esse nisi deo operante i nichilum enim deci
deret nisi diuina operatone conseruaretur i esse
ut p3 p aug. iii. sup gen. ad litteram. g°
natura no pt agere nisi deo agente. ¶ P°
virtus dei est equalis z tc nali. q deus i
omnibus rebus esse dicitur p essentiam et
potentiam z presentiam. Sz no est dicendum
q virtus diuina sedm q est i rebus sit
ociosa. g° sedm q est i natura operatur.
n° pt dici q aliud q ipa natura operetur
cu no appareat ibi nisi una operacio. g° i
qualibet nature operatone deus operetur. ¶ Re
spondeo q et simpliciter concedendum esse deum
operari i natura z voluntate operantibus.
Sz quidam hoc no intelligentes i errorem
inciderunt attribuentes deo hoc modo
omnem nature operacom q res penitus
nalis nichil ageret p virtutem propriam. Et
ad hoc quidem ponendum sunt diuisis ronibus
moti quidam enim loquentes i lege mau
ror ut rabi moyses narrat dixerunt
omnes huiusmodi nales formas accidentia esse
Et cu accidens i aliud subm transire no
possit impossibile reputabant q p s.
res nalis p formam suam aliquo modo indu
ceret similem formam i alio sbo. Unde dice
bant q ignis no calefacit. Sz deus
creat calorem i re calefacta. Sz si obiceret
contra eos q ex applicatone ignis ad
calefactibile semp sequebatur calefactio
nisi per accidens esset aliquod impedimentum
q ondit ignem esse causam caloris p se

Dicebant quod deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus quod numquam ipse calorem causaret nisi apposito igne non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Hec autem positio est in anima manifeste repugnans sensui. Nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibilibus patitur quamvis si in visu sit dubium propter eos qui visum extra mittendo dicunt fieri in tactu et in aliis sensibus est manifestum. Sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si prohibeat ignem agentem non fit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo aliquo alio agente fieret tactus etsi sentiret calorem non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum cum tamen hoc iudicet sensus cuius iudicium in proprio sensibili non errat. Repugnat etiam rationem per quam ostenditur in rebus naturalibus nichil esse frustra nisi autem res naturales agerent frustra essent in eis forme et virtutes naturales collate. Sic si cultellus non incideret frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna si deus absque igne ligna combureret. Repugnat etiam divine bonitati que sui communicativa est ex quo factum est quod res deo similes fierent non solum in esse sed et in agere. Ratio vero quam pro se inducunt omnino frivola nam cum dicatur accidens de subiecto in subiectum aliud non transire intelligitur de accidente eodem secundum numerum non quod simile secundum speciem possit induci in aliud subiectum per virtutem activam quod alicui subiecto naturali inest et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Similiter etiam est quod supponit omnes formas esse activas quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale cum principium formale activitatis esse non potest sed substantialis tamen pereret et generatio et corruptio et multa alia inconvenientia sequerentur. Avicebron etiam in libro fontis vite dicit quod nulla substantia corporalis agit sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis et tanto corpus aliquod est magis activum quanto est purius et subtilius et propinquius virtuti spirituali penetrabilique et ad hoc inducit tres rationes. Quarum prima est quod omne agens post deum requirit substantiam materiam in qua agat. Corporali autem substantie non subicitur aliqua materia et sic videtur quod agere non possit. Secunda est quia quantitas impedit actionem et motum cuius signum ponit quia multitudo quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem. Et ita substantia corporalis que est implicata quantitati agere non potest. Tertia ratio est quod substantia corporalis est remotissima a primo agente quod est agens tantum et non patiens. Substantie autem medie sunt agentes et patientes. Unde oportet substantiam corporalem que est ultima esse patientem tantum et non agentem. Sed in hoc est manifesta deceptio ex hoc quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem in natura substantia ac si non esset secundum esse substantiale distincta sed solo accidente. Si enim diverse substantie corporales substantialiter distincte accipiantur tunc non quelibet substantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente. Sed una erit alia superior et primo agenti propinquior et sic una in aliam agere poterit. Item in predictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materie et non ratione sue forme cum tamen ex utroque sit composita. Sibi enim corporali competit esse ultimum entium et non habere ulterius secundum rationem materie non autem ratione forme quia ratione forme est inferius secundum omnis substantia in cuius materia est ipso forma illa qua hec res designata talis facta et inde sequitur quod est initium actionis in substantiis corporalibus cum in materia unius sit ipso forma alterius receptivum. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum eadem ratione nec vis substantie spiritualis quia corporalis substantia per modum suum necesse quod recipiat. Quantitas etiam non tollit motum et actionem cum nichil moveatur nisi quantum ut in vi. phisicorum probatur. Nec est verum quod quantitas sit causa gravitatis. Hoc enim reprobatur in iiii. de celo et mundo. Unde et quantitas addit ibi velocitatem motus naturalis. Nam corpus grave quanto est maius tanto velocius deorsum fertur et similiter leve sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium non tamen potest assignari ratio quare actionem impediat quod magis sit quoddam instrumentum qualitatis active nisi quantum forme active in materia subiecta quantitati recepte esse quoddam limitatum recipiunt et individuatum ad materiam illam ut sit partim in aliam materiam non se extendant. Sed quamvis esse individuatum in materia consequuntur cum tamen speciem non amittunt ex qua simile sibi in specie producere potest licet ipsemet in alio subiecto esse non possit. Non igitur sic est intelligendum quod dicitur deus in omni re naturali operetur quasi res naturalis nichil operetur sed quia in ipsa natura vel voluntate operante deus operatur. Quod quidem qualiter intelligi possit ostendendum est. Sciendum namque est quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi. Sicut dicitur in viii. phisicorum quod generans movet grave et leve inquantum dat virtutem per quam consequitur talis motus. Et hoc modo deus agit omnes actiones nature quia dedit rebus naturalibus virtutem per quam agere possunt non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam

virtutes non conservat. Secundo sicut continue tenens virtutem in esse quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri sicut generans sed etiam quantum ad esse ut sic possit dici causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem sicut dicitur quod medicinae conservantes visum faciunt videre. Et quia nulla res per se ipsam movet vel agit nisi sit movens non motum. Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae sed applicatio virtutis activae ad actionem sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, caelum autem est alterans non alteratum et tamen non est movens nisi motum et hoc non cessat quousque perveniatur ad deum. Sequitur de necessitate quod deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Et ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae non per formam vel virtutem propriam sed per virtutem artificis a quo movetur secundum quam quodammodo participat. Unde quarto modo unum est causa alterius actionis ut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere quod deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior tanto est communior et efficacior et quanto est efficacior tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, quartum si addamus accidentia est proprium huic individuo. Hoc igitur individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus et ideo soli deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Unde et ut dicitur in libro de causis intelligentia non dat esse nisi prout est in ea virtus divina. Sic igitur deus est causa omnium actionum prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris. Unde dicitur in libro de causis quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Sic igitur oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt quia ubicumque est virtus divina est essentia divina, non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus. Et iterum deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici quod deus in qualibet re operatur in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum. Non autem potest proprie dici quod caelum semper agat in corpore elementari licet eius virtute corpus elementare agat. Sic igitur est deus causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his quod deus sit sua virtus et quod sit intimus cuilibet rei non sicut pars essentiae sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in qualibet re operante immediate operetur non exclusa operatione voluntatis et naturae.

Ad primum igitur dicendum quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo, requiritur tamen virtus divina ratione iam dicta.

Ad secundum dicendum quod operatio virtutis naturalis ad deum et corporis elementaris ad corpus caeleste sunt quantum ad aliquid similes, non autem quantum ad omnia.

Ad tertium dicendum quod in operatione qua deus operatur movendo naturam non operatur natura, sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et deus ad idem operentur propter ordinem qui est inter deum et naturam.

Ad quartum dicendum quod tam deus quam natura immediate operantur licet ordinentur secundum prius et posterius ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum quod ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine id est ut agat in virtute superioris virtutis. Unde exclusa superiori virtute inferior virtus operationem non habet.

Ad sextum dicendum quod deus non solum est causa operationis naturae ut conservans virtutem naturalem

in esse. sed aliis modis videndum est. ¶ Ad
vii. dicendum quod virtus naturalis que est rebus natura-
libus in sua institutione collata in est eis
ut quedam forma habens ratum et fixum
in natura. Sed illud quod a deo fit in re naturali quo
actualiter agat est ut intentio sola
habens esse quoddam incompletum pro-
dum quo colores sunt in aere. virtus artis
in instrumento artificis. Sicut igitur securi per
artem dari potuit acumen ut esset for-
ma in ea permanens. non autem dari ei potu-
it quod vis artis esset in ea quasi quedam
forma permanens nisi haberet intellectum. ita
rei naturali potuit conferri virtus propria ut for-
ma in ea permanens. non autem vis qua agit
ad esse ut instrumentum prime cause nisi daretur
ei quod esset universale essendi principium.
nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut mo-
veret se ipsam nec ut conservaret se in esse.
Unde sicut patet quod instrumento artificis conferri
non potuit quod operaretur absque motu ar-
tis. ita rei naturali etiam conferri potuit non
quod operaretur absque operatione divina. ¶ Ad
viii. dicendum quod necessitas nature per quam calor
agit constituitur ex ordine omnium causarum
precedentium unde non excluditur virtus cause
prime. ¶ Ad ix. dicendum quod licet natura et voluntas
sint secundum ~~idem~~ esse disparata tamen in agen-
do habent aliquem ordinem. Nam sicut actio
nature precedit actionem voluntatis ra-
tione cuius in operibus artis que a volun-
tate sunt nature operatione indiget. ita
voluntas dei que est origo omnis natura-
lis motus precedit operationem nature. unde
etiam eius operatio in omni operatione na-
ture requiritur. ¶ Ad x. dicendum quod creatura
aliquam dei similitudinem participando
bonitatem ipsius imitatrix est et agit non
tamen ita quod per similitudinis perfectionem adequa-
litatem perveniat. Et ideo sicut imperfectum
indiget perfecto ita virtus nature in agen-
do indiget operatione divina. ¶ Ad xi. dicendum
quod duo angeli nunquam distant secundum gra-
dum nature quantum deus et natura crea-
ta cum in ordine cause et effectus deus et natura
conveniunt non autem duo angeli. unde deus
in natura operatur. non autem unus angelus
in alio. ¶ Ad xii. dicendum quod deus non dicitur hominem
dereliquisse in manu consilii sui quasi in vo-
luntate operetur. Sed quia voluntati hominis
dedit dominium sui actus ut non esset obli-
gata ad alteram partem contradictionis quod
quidem dominium nature non dedit cum per suam
formam sit determinata ad unum. ¶ Ad xiii.
dicendum quod voluntas dicitur habere dominium sui
actus non per exclusionem cause prime quia
causa prima non agit in voluntate ut
eam de necessitate ad unum determinet. sicut

determinat naturam. Et ideo determinatio actus
relinquitur in potestate rationis et voluntatis.
¶ Ad xiiii. dicendum quod non quelibet causa ex-
cludit libertatem sed solum causa cogens.
Sic autem deus non est causa operationis nostre.
¶ Ad xv. dicendum quod quia causa prima magis in-
fluit in effectum quam secunda ideo quicquid perfectionis
est in effectu principaliter reducitur in primam causam
quod autem est de defectu reducendum est in causam
secundam que non ita efficaciter operatur sicut
causa prima. ¶ Ad xvi. quod deus perfecte operatur
ut causa prima requiritur tamen operatio nature
ut cause secunde. posset tamen deus effectum nature
etiam sine natura facere. vult tamen facere mediante natura
ut servetur ordo in rebus.

Utrum deus operetur in natura creando quod est querere utrum creatio operi nature admisceatur. iii.

Octavo queritur utrum deus operetur
in natura creando quod est querere utrum
creatio operi nature admisceatur. Et videtur quod
sic. probatio quod dicit Augustinus in iii. de trinitate. Apostolus
inquit paulus discernens intus deum
creantem atque formantem ab operibus crea-
ture que admoventur extrinsecus de agri-
cultura similitudinem assumens ait Ego
plantavi. Apollo rigavit. sed deus incre-
mentum dedit. Sed dicebat quod creatio ibi acci-
pitur large pro qualibet factione. Sed contra
Augustinus exponit apostoli intendit in verbis predictis
distinguere operationem creature ab operatione
dei. non autem distinguitur operatio communiter
accepta pro qualibet factione quia sic et natura
creat aliquid cum facit ut supra ostensum est.
Sed operationem proprie acceptam. ergo de creatione
proprie acceptam oportet illa premissa intelligi.
¶ Preterea ibidem Augustinus subdit sicut in ipsa
vita nostra mentem iustificando formare
non potest nisi deus. predicare autem extrinsecus
evangelium etiam homines possunt ita creationem
rerum visibilium deus intrinsecus operatur. Ex-
terius autem operationes bonorum sive malorum
angelorum vel hominum vel quorumcumque anima-
lium. Ita rerum nature adhibet in qua creat
omnia quemadmodum terre agriculturam. Sed
mentem nostram iustificando format creatione
proprie dicta. ergo formas naturales creat. Sed
dicebat quod forme naturales habent causam
in verbo non autem generatio eo per creationem proprie causatur.
non autem forme naturales. Sed contra. ut dicitur
in glossa Gen. i. creare est ex nichilo aliquid
facere. Cum autem fieri proposito ex quandoque impor-
tet habitudinem cause efficientis. Sicut dicitur
Rom. xi. Ex ipso omnia per ipsum omnia. Et quandoque
autem habitudinem cause materialis. Sicut dicitur
i thob. xiii. Omnes civitates minores eius ex
lapide cum et mu. cum dicatur aliquid ex nichilo
fieri. non negatur habitudo cause efficien-
tis quia sic rerum creatarum deus cum efficiens

non esset. sed negaretur habitudo cause materia-
lis. Forme autem naturales habent in se causas
efficientes propter quod non diffiniuntur agnita habent
etiam et materiam in qua quod congrue competit
non ergo magis competit eis creatio
quam naturalibus formis propter hoc quod est habere
causam in se. ¶ Preterea forme artificiales non
habent causam in se sed sunt tota habent ab extrinse-
co. Si ergo quantum pertinet ad hoc creari dicuntur quod non
habent causam in se per rationem forme
accidentales artificiales creabuntur. ¶ Preterea
illud quod non habet materiam partem sui quia for-
ma distinguitur et contra materiam et contra
compositum ut patet in primo physicorum secundum illud de anima.
Cum ergo forme fiant quia de novo esse inci-
piunt. videtur quod non fiant ex materia et sic
fiunt ex nichilo et per consequens creantur. Sed dicendum
quod licet forme naturales non habeant materiam
partem sui ex qua sint. habent tamen materiam
in qua sunt et propter hoc non creantur. Sed contra
sicut alie forme naturales ita et anima ra-
tionalis est forma in materia. Sed anima ra-
tionalis creari ponitur. ergo et similiter est de
aliis formis naturalibus ponendum. Sed dicendum
quod anima rationalis non educitur de materia
sicut alie forme naturales. Sed contra nichil
educitur de aliquo quod non est in eo sed ante
finem generationis est forma que est genera-
tionis terminus non erat in materia alias non
essent forme contrarie in materia simul. ergo
forme naturales non educuntur de materia. ¶ Preterea
forma que est generationis terminus non
apparebat ante generationem completam. Si
ergo erat ibi erat latens et ita sequetur
latitatio cuiuslibet in qualibet. quam pone-
bat Anaxagoras et Aristoteles improbat in primo physicorum.
Sed dicendum quod forma naturalis non existebat
in materia ante completam generationem com-
plete ut Anaxagoras. sed incomplete. ¶ Sed contra
si forma aliquo modo est in materia ante terminum
generationis est ibi secundum aliquid sui. Si autem
non est ibi complete secundum aliquid sui non
preexistit. habet ergo forma aliquid et aliquid. et sic
non est simplex cuius contrarium in principio
physicorum habetur. ¶ Preterea si non complete preexi-
stat in materia et postmodum completur
oportet quod per generationem ei adveniat
complementum. illud autem complementum
in materia non preexistebat quia sic forma fu-
isset complete. ergo illud complementum
per creationem est ad minus. Sed dicendum quod preex-
istebat in materia incomplete non quidem
secundum partem. Sed quia alio modo erat ante et
alio modo post. prius enim erat in potentia sed post
est in actu. Sed contra ex hoc quod aliquid aliter
et alio modo se habet est alteratio non generatio.
Si ergo per opus nature non fit aliquid nisi
quod forma que prius erat in potentia postea
sit actu sequetur quod secundum operationem nature
non sit aliqua generatio sed alteratio sola. ¶ Preterea
in natura inferiori non invenitur aliquod activum
principium nisi qualitas nam ignis agit
per calorem qui est activus et similiter de aliis
sed accidens non potest esse causa activa for-
me substantialis quia nichil agit ultra suam
speciem effectus enim non preeminet cause
cui igitur forme substantialis preeminent accidenti
ergo forma substantialis non producitur per actionem
nature inferioris et ita oportet quod sit per
creationem. ¶ Preterea imperfectum non potest esse causa
perfecti. Sed in semine bruti animalis non est
virtus anime nisi imperfecte. ergo anima bruti
non producitur per actionem naturalem virtutis semina-
lis. et ita oportet quod sit per creationem et pari
ratione omnes alie forme naturales. ¶ Preterea illud
quod non est animatum nec vivum non potest esse causa
rei animate viventis. Sed animalia que generantur
ex putrefactione sunt res animate viven-
tes. non autem inveniuntur in natura aliqua
viventia a quibus eis vita conferatur. ergo
quod eorum anime sint per creationem a primo vivente
et pari ratione alie forme naturales. ¶ Preterea natura
non agit nisi sibi simile. sed aliqua res natura-
les inveniuntur generari cuius similitudo in generan-
te non preexistit. mulus enim neque equo neque
asino est similis specie. ergo forma muli
non est per actionem nature sed per creationem et
sic idem quod prius. ¶ Preterea Augustinus dicit in libro de vera
religione quod res naturales formis suis for-
mate non essent nisi esset aliquid primum
unde formarentur. hoc autem est ipse deus
ergo omnes forme sunt per creationem a deo. ¶ Preterea
Boethius dicit in libro de trinitate quod ex formis que sunt
sine materia venerunt forme que sunt in
materia. forme autem que sunt sine materia
non possunt intelligi in proposito nisi ydee rerum
in mente divina existentes nam angeli qui
possunt dici forme sine materia non sunt cause
formarum naturalium. ut patet per Augustinum III de trinitate.
ergo forme naturales non sunt per actionem na-
ture sed a creatore creante. ¶ Preterea in libro de causis
dicitur quod esse est per creationem. hoc autem non est
nisi forme creentur nam forma est essen-
di principium. ergo forme sunt per creationem
ergo deus in natura operatur aliquid creando
scilicet ipsas formas. ¶ Preterea illud quod est per se
est causa eius quod non per se est. Sed forme
rerum naturalium non sunt per se sed sunt in materia. ergo
earum causa est forma per se stans et ita
oportet quod forme naturales per creationem ab
agente extrinseco et sic videtur quod deus in natura
operetur formas creando. ¶ Sed contra opus
creationis distinguitur ab opere gubernatio-
nis et propagationis. quod autem actione nature
agitur pertinet ad opus gubernationis et ad
rerum propagationem. ergo creatio operi nature

nō admittet' ¶ Ad p̄o nichil pt creare nisi
solus deus Si igit' forme sīt pcreatōm
nō erūt nisi a deo et sic omīs actō nature
frustrabit' cuius finis est forma ¶ Ad 2ᵐ sic
forma sbālis h3 nīm ptem sui ita nec
accntalis Sic g° ppt' hoc forme sbāles
oportet esse ppt creatōm qr nō hnt
materiam pari rōne et forme accntales
Sicut aūt res gnāta psiat' p formā
sbālem. ita sit disposita p formā accn-
talem. g° res nālis nullo mō erit gnāns
neq3 sicut psiciens neq3 sicut dispones
z sic cassa erit omīs nature actio ¶ Ad 3ᵐ
natura est ex similib3 similia pcreans
Sz gnātū inuenit' simile gnānti sc̄dm
spēm et formā. g° ipā forma gnāti sit
pactōm gnāntis z nō pcreatōm ¶ Ad 4ᵐ
diuisor3 agencū actōnes nō terminant'
ad vnū effcm. sz ex matia z forma sit
vnū simplr. g° nō pt esse q sit aliud
agens q disponit matiā z q induat
formā. Dispones aūt matiā ē agēs
nāle z induens formam z sic forme
nō sīt pcreatōm z ita creatō nō admī-
strat' opibus nature ¶ Resp. d'. q circa istā
qōnem diuse fuīt opiniones. quar3
om̄ vr̄ radix fuisse vnū z idem pn̄a m̄
. s. q nā nō pt ex nichilo aliq facē. ex h°
em aliqui credidīt q nulla res fiet
alit' nisi p hoc q extra hcatur ate alia
ī qua latebat Sicut de Anax. narrat
phūs ī 1° phī. qui ex hoc vr̄ fuisse dcēe
ptus q nō distinguebat int' pōm et
actum Putabat eīn oportē q actu p̄
existit illud q gnātur. oportet aūt
ut pexistat potencia z nō actu Si nō
eīn pexisteat potencia fiet ex nichi-
lo Si vō p existet actu nō fiet qr qd ē
nō fit sz qr res gnāta est ī pō p mā
et ī actu p suā formā. Posuīt aliq
q res fiebat qnitum ad formā matiā
perrite z qr opacio nature nō pt esse
ex nichilo z p̄ gnis oport3 q fit ex psup
tōne nō opabit' sc̄dm eos natura nisi
ex pte matie disponendo ipām ad formā
forma vō quā oportet fieri z nō psuppoi
oportet esse ex agente qr nō psupponit
aliq sz posse ex nichilo facē et hoc est
agens supnāle q plato posuit datorē
formar3 et alg° Auic. dixit esse intelligen-
ciam vltimā int' sbās sepatas Quida
vō modernī eos sequentes h° esse dni. h°
aūt vr̄ esse i9ens qr cū vnūqdq3 natū
sit sibi simile agē z nam vnūqdq3 agit
ī eo q actu est h°. s. q est ī pō. z q est
agendū. nō requirit' similitudo sc̄dm
formā sbālem ~~in agendo~~ agente nāli
nisi forma sbālis gnānte esset pactōm
agentis ex quo eciā id q ignito actū
reddit est actu i mediante nāli inuenit'
z vnūqdq3 agit sc̄dm q actu. Et ideo
i9uenieens vr̄ h° gnānte ptmisso aliud
extius inquirē Vnde sciendū q iste
opiniones vident' puenisse ex hoc
q ignorauit' ul' forme sicut z p̄me pro-
uenit ex hoc q ignorabat' natura
matie z forma enī nālis nō dicat' vni-
uoce esse cū re gnāta. Res eīn nālis
gnāta dicat' pse z ppe q̄i hns esse et
ī suo esse sbns. forma aūt nō sic ee
dicat' cū nō subsistat nec pse esse hēat
sz dicat' esse ul' ens qr ea aliq est sicut
z accīncia dicunt' essencia eciā qr sbā
eis est ul' qualis ul' qnta nō q eis
sit simplr. sicut p formā sbālem Vn
accīcia magis ppe dicunt' entis q
encia. Vt ptz ī vıı° meth. vnūqdq3 aūt
sicut hoc mō dicat' fieri quo dicat' esse.
Nam esse est tīmus factōis Vnde id q
ppe fit pse compositū est. forma aūt
nō ppe fit sz est id quo fit. z p cuius ac-
quisitōm dicat' aliq fieri Nichil igit'
obstat h° qd dicat'. q p nām ex nichilo
nichil fit q̄n formas sbāles ex opacōe
nature esse dicimus Nam id q fit natā
est forma. sz compositū q ex matia fit
et nō ex nichilo. Et fit quidē ex matia
inquitū matia est ī pō ad ipm compositū
p hoc q est ī potencia ad ipm p formā
Et sic nō ppe dicit' q forma fiat ī matia
sz magis q de matie potencia educat'.
Ex hoc aūt ipō q compositū fit z non
forma ondit phūs ī vıı° meth. q forē
sūt ex agentib3 nālibus Cū nā cū fiēn
oporteat esse simile facienti ex quo id
q fit est est compositū oz id qd est
faciens esse compositū z nō forma pse
exn̄s. Vt platho dicebat. Vt sic sicut
fcm̄ est compositū. quo aūt fit est for-
ma matia ī actu reducta. ita gnāns
sit compositū nō forma tm̄. sz forma sit
quo gnāt formā ī quā inchat matia
exn̄s sicut ī hīs carnib3 z ī hīs ossib3
et ī alijs huōi ¶ Ad p̄mū g° d'. q ex
ūbis Augustini ī opib3 nature creatō
deo attribuit' rōne virtutū nāliū quas
a p̄ncipio matie indidit p opus crea-
tōnis nō q ī quolib3 nature ope aliq
creet' ¶ Ad sc̄dm d'. q creatio ppe
accipit' ī ūbis Augi' nō tn̄ extendat
ad effcūs nature. sz ad uirtutes quib3 nā
opatur que p opus creatōnis nature
sūnt indite ¶ Ad 3ᵐ d'. q cū nō sit
forma subsistens nō esse nō fieri ei ppe
pse competit Vnde nō ppe creatur per
modū illū quo sbē pse subsistentes

creant. Infusio tñ grẽ attendit ad racõm
creacõis in q̃ntũ grã nõ h3 cãm in sbo
nec efficientẽ nec talem matiam in q̃ nã sit
hoc mõ ĩ potencia q̃ p agens nãle educ̃a
possit ĩ actu. sicut est de alijs formis nã
libus. Unde p3 solucio ad q̃stũ in c. Nam
cũ dicit̃ aliqd fieri ex nichilo negat̃ cã
matialis. Hoc võ aliquo mõ ad creacõnẽ
matie ptinet q̃ aliqua forma de nãli
matie po educ̃a nõ pt. ¶ Ad v. dicendũ q̃ licet
ĩ nã nõ inveniat̃ pncipiũ efficiens respe
ctu formarũ artificialiũ cũ hmõi forme
nõ excedunt nature ordinẽ sicut gracia
ymo in sia subsistunt q̃r esse nãle est no
bilius q̃ artificiale. ¶ Ad vj. dicendũ q̃ ex h̃
q̃ forma nõ h3 mnĩ ptem sui sequẽtur
q̃ ei creari competeret. Si ipa fieri posset sic
res p se subsistens. ¶ Ad vij. dicendũ q̃ licz aĩa
ronalis hẽat matiã ĩ qua sit nã cũ edu
cat̃ de potencia matie cũ eius natiuã sup
omẽ nãlem ordinẽ eleuet̃ q̃ eius intel
lectualis opacio declarat. Et cũ h forma
est res p se subsistens cũ corrupto corpe
maneat. ¶ Ad viij. dicendũ q̃ forma que est
gñacõis tmĩnus erat ĩ matia an gñacõem
completam nõ ĩ actu s3 ĩ potencia. nõ e
aut̃ ĩconueniẽs duorũ c̃triorũ vnũ esse
actu z aliud ĩ potencia. Et p h̃ p3 r̃nsio
ad ix. Nam Anax. ponebat formas
actu p̃existẽ ĩ matia s3 latere. ¶ Ad x. dicendũ
q̃ forma p̃existit ĩ matia imp̃fcẽ nõ q̃d
aliqua ps eius sit ibi ĩ actu z alia desit.
Sz q̃r tota p̃existit ĩ potencia z postmod
tota pducat̃ ĩ actu. Et p h̃ etiã p3 r̃nsio
ad xi. p3 eñ q̃ ĩ nõ p fiat̃ esse forme in
matia alio extiori addito q̃ ĩ potencia
matie nõ esset. ¶ Ad xij. dicendũ q̃ esse ĩ po et
esse ĩ actu nõ dñt diuersos modos acciden
tales ex q̃uorũ diu̇sitate altacio p̃ueniat
s3 sbãles. Nam etiã sbã diuidit̃ p potm
et actum sicut z p alia ~~ad aliud~~ genera. ¶ Ad
xiij. dicendũ q̃ forma accntalis agit in v̇tute
forme sbãlis quasi instrm eius sicut etiã
ĩ sclõ de anima. calor ignis dicit̃ esse in
strm ĩ v̇tutis nutritiue. Et ĩdõ nõ est ĩc̃ueniens
s3 actõ forme accntalis ad formaz sbãlẽ
tmĩnetur. ¶ Ad xiiij. dicendũ q̃ in semine calor se
minis agit ut instrm v̇tutis anime q̃ est
ĩ semine. que q̃uidẽ licz impfcã sit tamẽ e
impssio quedam anime pfcẽ. relicta est eñ
ĩ semine ab aĩa gñantis z agit etiã ĩ v̇tute
corpis celestis cui9 est q̃ instrm. et ppt h̃
nõ dicit̃ q̃ semen gñet s3 q̃ al. z sol. ¶ Ad
xv. dicendũ q̃ aĩalia gnata ex putrefaccõne
sunt minoris pfccõis alijs aĩalibus. vñ
z eorũ gñacõne sufficit uis celestis corpis
in inferiori matie impressa q̃ in gñacõne aĩa
liũ pfcõrũ facit eadem vis celestis cũ v̇tute
seminis. ¶ Ad xvi. dicendũ q̃ licz mulus nõ sit
similis equo vel azino ĩ spẽ est tamẽ silis
ĩ gñe. primo. tõne cui9 similitudinis
ex duabus spẽbus vna spẽs q̃ media gnat̃.
¶ Ad xvij. dicendũ q̃ sicut virtus diuina licz
sit p̃mũ agens nõ excludit accõem v̇tu
tis nãlis. ita nec p̃ma exemplaris forma
qui est deus excludit dñiacõem formarũ
ab alijs inferiorib3 formis que ad sibi siles
formas agunt. Et p h̃ p3 r̃nsio ad xviij.
Nam Boe9 intelligit formas que st̃ in
matia p̃uenire ex formis que st̃ sine mã
sicut a p̃mis exemplarib3 nõ sicut a pxis.
¶ Ad xix. dicendũ q̃ esse p creacõem dicit̃ in q̃ntũ
omnis causa sc̃da dans esse h̃ h3 in q̃ntum
agit ĩ v̇tute p̃me cause tantũ cũ esse sit
p̃mus effcũs nichil aliud psupponens.
¶ Ad xx. dicendũ q̃ formalis nãlis que est ĩ
matia nõ pt reduci ad formaz p se existẽ
eiusdem spẽi cum forma nãlis hẽat
matiam ĩ sui rõne s3 reducit̃ in formaz
p se existentem sicut dcm̃ est. Vtrũ aĩa rona
lis educat̃ in esse p creacõem vel p seminis

Non quit̃ vtrum traductõne
anima ronalis educat̃ ĩ esse p
creacõem vel p seminis traducõem. Et vr̃ q̃
ppagetur cum semine. dicit̃ eñ Gen.
xlvj. Cuncte anime que ingresse sub ia
cob in egyptum z egresse st̃ de femore
illius absq3 vxorib3 filiorũ. lxvj. Sz nichil
egredit̃ de femore p̃ris nisi p seminis tra
ducõem. g° anima ronalis traducit̃ cum
semine. Sz dicẽ q̃ ponit̃ ps p toto. i. aĩa
p homine. Sz c̃tra homo est quid compo
situm ex aĩa z corpe. Si g° totus homo
ex femore p̃ris egredit̃ nõ solum corpus s3
etiaz aĩa cũ semine traducet̃ ut prius. ¶ Pr̃
accidens traduci nõ pt nisi sbm traducat̃
eo q̃ accñs de sbõ in sbm nõ transeat. Sz
aĩa ronalis est sbm pcĩ originalis cũ
igit̃ pctm originale traducat̃ a p̃re
in p̃lem. v̇r etiam q̃ aĩa ronalis filij
a p̃re traducat̃. Sz dicẽ q̃ pctm origi
nale licz sit ĩ aĩa sicut ĩ sbõ est tñ in
carne sicut in causa. Unde p carnis tra
ducõem traducit̃. Sz c̃tra. Rom. v. dicit̃
pctm p vnũ hoiẽz ĩ hunc mundũ intra
uit z p pctm mors z ita in oẽs hoĩes p
transijt in quo oẽs peccauerũt. Glo. aũt
exponit. in quo hoĩe peccãte vel in quo
pccõ. nõ aũt illo pccõ oẽs peccassent
nisi illud vnũ pctm ĩ oẽs traductũ fuisset.
Illud g° vnũ pctm q̃ ĩ adam fuit ĩ oẽs
traducit̃ z sic aĩa que illius pcĩ sbm
erat traducit̃ ĩ oẽs. ¶ Pr̃ oẽ agens
agit simile. s3 oẽ agens agit p v̇tutẽ
forme. g° id q̃ agens agit est forma
sũ. Sz gñans agens est. g° forma gẽ

nati est pacione generantis· cum igitur hō
generet hominem et anima ronalis sit
forma hominis· videtur q anima ronalis sit
p generacōm et nō p creacōm ¶ pō secundum
phm̄ i· ij· phi· sit causa efficiens cum
suo effectu incidit i eadem specie sed homo
sortitur spēm p animaz ronalem· ergo
videtur q id q facit generans i genito sit anima
ronalis ¶ pō filii similantur parentibus ppt
hoc q a parentibus ppagantur Et similantur
aut parentibus filii nō solum quantum ad di
sposicōnes anime· ergo sicut corpa a corpib3
ita anime ab animab3 traduntur ¶ pō moy
ses dicit· levit· xvii· Anima omnis carnis
i sanguine est sed sanguis cum semine tradu
citur· pprie tamen sperma nō sit nisi
sanguis decoctus· ergo et anima cum semine
traducitur ¶ pō embrion anteq anima rona
lis pficiatur hz aliqua opacōm anime q
augetur et nutritur et sentit Sed opacō aīe
nō est sine vita· ergo vivit· vite vō cor
poris principium est anima· ergo hz aīaz Sed
nō pt dici q adveniat ei alia anima q2
tunc i uno corpe essent due anime· ergo
ipā anima que prius erat i semine et cum
semine ppagata est anima ronalis ¶ pō
diuerse anime secundum spēm constituunt di
uersa animalia secundum spēm Si ergo i semine
an animaz ronalem erat anima que nō
erat ronalis· erat ibi animal secundum spēm
diuersum ab homine et sic ex illo nō potest
homo fieri q2 diuerse spēs animalis nō trans
eunt invicem Sed dicitur q huiusmodi opacōnes
anime nō conveniunt embrioni p animaz
sed p aliquam virtutem anime que dicitur virtus
formativa Sed contra virtus sup substantiam fun
datur· unde ponitur media inter substantiaz
et opacōm· ut habetur ad [illegible]· i xi· ca· ce
lest Si ergo ibi est virtus anime erit ibi
anime substantia ¶ pō phus dicit i vii· de animalib3
q embrio prius est vivum quam animal et
prius animal quam homo· sed omne animal hz
animaz· ergo prius est ibi aliqua anima quam sit
ibi anima ronalis p quam homo est homo
¶ pō secundum phm̄ i ij de anima· Anima ē actus
vivencis corporis in quantum huiusmodi Sed si em
brio vivit et opacōm vite exercet p huius
virtutem formativam ipsa virtus erit actus
eius in quantum est vivens· ergo erit aīa ¶ pō
ut dicitur i ijo de anima vivere i est omnib3 viven
tibus p animaz vegetabilem· sed manife
stum est embrionem vivere an infusionem
anime ronalis· cum ideo opacōnes vite in
veniantur· ergo est ibi anima vegetabilis
anteq sit anima ronalis ¶ pō i ij· de anima
pbat phus q augeri nō est actus ignis
sicut principalis augentis sed magis aīe
vegetabilis Sed embrio ante adventum

anime ronalis augetur· ergo hz animaz ve
getabilem ¶ pō si nō est ibi anima vege
tabilis ante adventum anime ronalis
sed virtus formativa adveniente anima
illa virtus suam opacōm nō habebit
cum sufficienter opacio quam illa virtus facie
bat i embrione sufficienter postmodum
fiat i animali p animam· ergo erit ibi otiosa
q videtur esse inconveniens cum nichil sit otiosum
i natura Sed dicebat q illa virtus destruitur
adveniente anima ronali Sed totum dispo
siciones nō destruuntur adveniente forma
sed manent quodamodo tenent formam
i materia· sed illa virtus erat quedam dis
posicio ad animaz· ergo adveniente anima
illa virtus nō destruitur ¶ pō exaccione
illius virtutis pvenitur ad introductionem
anime Si igitur anima adveniente illa virtus
destruitur· videtur q aliquid agat ad suam destruc
tionem q est impossibile ¶ pō homo est hō
p animaz ronalem Si igitur anima nō erit
in esse p generacōm· nō erit vere dicere q hō
generetur· q patet esse falsum ¶ pō corpus hominis
erit i esse p accionem generantis Si igitur anima
nō erit i esse agente eodem in homine esse
duplex· unum corporis q facit generans et
aliud anime q nō facit et sic ex anima et
corpe nō fit unum simpliciter cum secundum esse
differant ¶ pō impossibile est q accio
unius agentis terminetur ad materiam et aliq
ad formam alias ex forma et materia nō
esset unum simpliciter cum unum secundum sit p unam
accionem Sed accio nature generantis terminatur
ad corpus· ergo etiam terminatur ad animaz que
est forma eius ¶ pō secundum phm̄ i xvi· de
animalib3 principia quorum acciones nō sunt
sine corpe cum corpe pveniunt Sed accio
anime ronalis nō est sine corpe maxime
enim intelligere nō est sine corpe q patet ex
phm̄ in· q2 nō est intelligere sine fanthasmate
ut dicitur p̄mo et tercio· de anima et fanthasma
autem nō est sine corpe· ergo anima ronalis
cum corpe traducitur Sed dicitur q anima rona
lis indiget phanthasmate intelligendo
quantum ad acquisicōm spēz intelligibilium
nō autem postq eas iam acquisivit sciam
Sed contra homo postq acquisivit sciam
impeditur i actione intellectus lesio organo
fanthasie hoc autem nō esset si intellectus p
acquisicōm scie fanthasmatib3 nō indi
geret· indiget· ergo eis nō solum i acquiren
do sciam· sed etiam in retinendo scia acquisita
Sed dicitur q impedimentum opacōnis intelle
ctualis ex lesione organi fanthasie pro
venit nō ex hoc q intellectus indigeat
fanthasmatib3 i retinendo scia acquisita Sed
ex hoc q ymaginacio et intellectus sunt i
una essencia anime· unde patens ymagi

nacione impedita impeditur circa intelle-
ctus. Sed contra est quod generacio potencie in una
essentia anime est causa quod quando una potencia
intenditur in suo actu aliarum actus remit-
titur. Sicut quando aliquis attente videt
minus attente audit et econverso. Est causa
quare una potencia cessante a suo actu alia
in suo actu roboratur. Unde cecus plerumque
acucius audit. Non ergo propter eius conti-
nuacionem contingit quod propter impedimentum
potencie ymaginative impeditur actus
intellectus sed magis roboraretur. ¶ Preterea qui-
cumque dat ultimum complementum operacioni
alicui ille maxime operanti cooperatur.
Sed si omnes anime creantur a deo et ab ipso cor-
poribus infunduntur ipse dat ultimum comple-
mentum generacioni que est ex adulterio. Ergo
ipse cooperabitur adulteris quod videtur absurdum.
¶ Preterea secundum philosophum in iiii. methaphisice perfectum unum-
quodque est quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid
est perfectius tanto magis sibi simile potest
facere. Sed anime racionales sunt perfectiores ma-
terialibus formis elementorum que sibi similes
formas producunt. Ergo virtute anime racionalis
potius anima racionalis producitur per viam genera-
cionis. ¶ Preterea anima racionalis constituta est
medium inter deum et res corporales media. Unde in libro
de causis dicitur quod est creata in orizonte eternitatis
et temporis. Sed ideo generacio invenitur similiter
in rebus corporalibus. Ergo anima que est me-
dia per generacionem producitur. ¶ Preterea
philosophus in xvi. de animalibus dicit quod spiritus qui exit
cum spermate est vita principium anime et est res
divina et tale dicitur intellectus et ita videtur
quod intellectus propagetur cum semine. ¶ Preterea eodem
libro philosophus dicit quod in generacione femina dat
corpus et anima est ex mare et ita videtur
quod sit per seminis propagacionem et non per creacionem.
¶ Sed contra est quod dicitur ysa. omnem fla-
tum ego feci. per flatum autem ibi intelligitur
anima. Ergo videtur quod anima creetur a deo. ¶ Preterea
in psalmo dicitur qui finxit sigillatim corda
eorum. Non ergo una anima propagatur ex alia
sed omnes seorsum creantur a deo. ¶ Respondeo dicendum
quod circa hanc questionem antiquitus diversa
dicebantur a diversis. Quidam enim dicebant
animam filii ex parentis anima propagari sicut
et corpus propagatur ex corpore. Alii vero di-
cebant omnes animas seorsum creari.
Sed ponebant a principio omnes extra cor-
pora fuisse creatas simul et post modum
corporibus seminatis coniungebant vel proprio
motu voluntatis secundum quosdam vel ad
mandatum et faciente deo secundum alios. Alii vero
dicebant animas simul cum creantur corporibus
infundi. Et que quidem opiniones quamvis
aliquo tempore sustinerentur que earum esset
melior in dubium verteretur. ut patet per augustinum

in x. super genesim ad litteram. Et in libro quos
scribit de ecclesiasticis dogmatibus duo prime per
modum iudicii ecclesie sunt dampnate
et tercia approbata. Unde dicitur ibidem de ecclesiasticis dogmatibus
animas hominum non esse ab inicio inter
ceteras intellectuales naturas nec simul
creatas credimus. sicut origenes fingit
neque cum corporibus per coitum seminantur
sicut luciferiani et cirillus et aliqui
latinorum presumptores affirmant. Sed
dicimus corpus tantum per coniugii copulam
seminari. ac formato iam corpore animam
creari et infundi. diligenter autem consi-
deranti apparet racionabiliter illam opi-
nionem esse dampnatam que ponebat
animam racionalem cum semine propagari
de qua nunc est questio et hoc tribus racionibus
potest videri ad presens. Prima est quia racionalis
anima in hoc ab aliis formis differt quod
aliis formis non competit esse in quo
ipse subsistant. Anima vero racionalis sic
habet esse ut ideo subsistens. et hoc declarat
diversus modus agendi. Cum enim agere
non possit nisi quod est unumquodque hoc modo
se habet ad operandum vel agendum quomodo
se habet ad esse. Unde cum in operacione aliarum
formarum necesse sit communicare corpus. non
autem in operacione racionalis anime que est
intelligere et velle. necesse est ipsi racionali
anime esse attribui quasi rei subsistenti
non autem aliis formis. Et ex hoc igitur
patet quod anima racionalis exit in esse non sicut
forme alie quibus proprie non convenit fieri
sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res que
sit proprie et per se sit et aut sit. sit vel ex
materia vel ex nichilo. Et vero ex materia
sit necesse est fieri ex materia contrarietati
subiecta. generaciones enim ex contrariis sunt
secundum philosophum. Unde cum circa vel omnino materiam
non habeat vel ad minus non habeat materiam
contrarietati subiectam non potest fieri ex aliquo
unde restat quod creatur in esse per creacionem
quasi ex nichilo facta. Ponere autem quod per
generacionem corporis fiat est ponere ipsam
non esse subsistentem et per consequens cum corpore
corrumpi. Secunda vero est quia impossibile est
actionem corporee virtutis ad hoc elevari quod
virtutem penitus spiritualem et incorpoream
causare possit. nichil enim agit ultra suam
speciem immo agens debet esse prestancius
paciente. Secundum augustinum xii. super genesim
ad litteram. Generacio autem hominis fit per vir-
tutem generativam que habet organum cor-
porale. Virtus etiam que est ex semine
non agit nisi mediante calore. ut dicitur
in xvi. de animalibus. Unde cum anima
racionalis sit forma penitus spiritua-
lis non dependens a corpore nec generatur

corpori in operatione nullo modo per generationem corporis potest propagari nec producitur inde per aliquam virtutem que sit in semine. Et causa huius est quia omnis forma que exit in esse per generationem vel per virtutem nature educitur de potentia materie ut probatur in vii metaphysice. Anima vero rationalis non potest educi de potentia materie. Forme enim quarum operationes non sunt cum corpore non possunt de materia corporali educi. Unde relinquitur quod anima rationalis non propagatur per virtutem generantis. Et hoc est verbum Aristotelis in xvi de animalibus.

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate inducta per synodochen ponitur pars pro toto, id est anima pro toto homine. Et hoc ideo quia anima est principalior pars hominis, et unumquodque quod totum videtur esse id quod est principalius in eo, unde totus homo videtur esse anima vel intellectus secundum quod dicitur in ix ethicorum. Ad secundum dicendum quod totus homo egreditur de femore generantis propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et anime disponendo materiam ultima dispositione que est necessitas ad formam, ex qua unione homo habet quod sit homo, non autem ita quod quelibet pars hominis per virtutem seminis causetur. Ad tertium dicendum quod peccatum originale dicitur peccatum totius nature sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale. Unde que est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente in quo fuit principium motivum nature, et propter eius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est illa iniquitas que pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur, et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta humana una natura. Si enim uniretur ei non ad constituendam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet. Ad iiii dicendum quod sicut in natura Ade erat natura omnium nostrum originaliter, ita et peccatum originale quod in nobis est erat ibi in illo peccato originaliter. Nam peccatum originale ut dictum est per se respicit naturam animam non extinguentem. Ad v dicendum quod homo generans generat sibi simile in specie per virtutem forme sue, scilicet anime rationalis, non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa et ea que in semine agunt non disponerent materiam ut fieret corpus perfectibile anima rationali nisi generantis agerent ut instrumenta quedam rationalis anime, et tamen ista actio non potest pertingere ad formationem anime rationalis ut dictum est. Ad vi dicendum quod generans generat sibi simile in specie in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si igitur forma illa non sit subsistens sed esse suum sit solum in hoc quod unitur ei cuius est forma, oportebit quod generans sit causa ipsius forme sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma que subsistentiam habeat et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam sicut est in anima rationali, tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis forme ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam, nec oportet quod sit causa ipsius forme. Ad vii dicendum quod propriam dispositionem corporis sequuntur dispositiones anime rationalis, tum quia anima rationalis accipit a corpore, tum quia secundum diversitatem materie diversificantur et forme. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus etiam in hiis que pertinent ad animam, non propter hoc quod etiam anima ex anima traducatur. Ad viii dicendum quod quia vivere est actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum que in animali per sanguinem conservantur, et ideo dicitur quod anima est in sanguine ad designandum propriam dispositionem corporis in quantum est materia perfecta per animam. Ad ix dicendum quod circa embrionis vitam fuerunt aliqui diversimode opinati. Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum anime rationalis progressui corporis humani dicentes quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habet actu humani corporis perfectionem que in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem huiusmodi pervenitur, ita in principio generationis est ibi anima virtute quadam habens omnem perfectionem que postea apparet in homine completo, non tamen eam habens actu cum non appareant anime actiones, sed processu temporis paulatim eas acquirit, ita quod primo appareant in ea actiones anime vegetabilis et postmodum anime sensibilis et tandem anime rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nissenus in libro quem fecit de homine. Sed hec opinio non potest stare. Quia aut intelligit quod ipsa anima secundum speciem suam existat a principio in semine non tamen habens perfectas operationes propter organorum defectum, aut intelligit quod in semine a principio sit aliqua virtus vel forma que nondum habeat anime speciem sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim perducitur per actionem nature ad hoc quod ipsa sit eadem anima, primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis et demum rationalis. Prima autem pars huius

divisionis destruitur. Primo quidem per auctoritatem philosophi. Dicit enim in secundo de anima quod potentia vitae quae est in corpore physico organico cuius actus est anima non est abiciens animam sicut semen et fructus. Ex quo datur intelligi quod semen est ita in potentia ad animam quod animam caret. Secundo quia semen non dum sit ultima assimilatione membris assimilatum sed sit superfluitas ultimae digestionis. Ut dicitur xv de animalibus. Non dum sine corpore generantis existens animal perfectum. Unde non potest esse quod in principio suae decisionis sit in eo anima actu quia dato quod tunc in eo decideretur anima, non tamen potest hoc dici de anima rationali, quia cum non sit actus alicuius partis corporis non potest decisio corpore decidi. Secunda etiam pars divisionis probatur esse falsa. Cum enim forma substantialis non continue vel successive in actum producatur, sed in instanti aliquo oportet esse motum in genere substantiae sicut est in genere qualitatis, non potest esse quod illa vel illa virtus quae est a principio in semine successive perficiatur ad diversos gradus animae. Non enim forma ignis in aere hoc modo inducatur ut continuo procedat de imperfectione ad perfectionem cum nulla forma substantialis suscipiat magis et minus sed solum per alterationem materia praecedentem variatur ut sit magis vel minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis. Alii vero dicunt quod in semine primo est anima vegetabilis et postmodum ea manente inducitur anima sensibilis ex virtute generantis. Et ultimo inducitur anima rationalis per creationem ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes. Sed contra hoc est quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus: neque duas animas dicimus esse in uno homine sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt unam animalem qua animatur corpus et immixta sit sanguini et alteram spiritualem quae rationi ministret. Et iterum impossibile est unius et eiusdem esse plures formas substantiales. Nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid sed simpliciter et constituat in genere substantiae, si prima forma hoc facit secunda adveniens inveniet subiectum in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet. Et sic sequetur quod anima sensibilis et rationalis in homine corpori accidentaliter uniatur. Neque potest dici quod anima vegetabilis quae in planta est forma substantialis in homine non sit forma substantialis sed dispositio ad formam quia quod est de genere substantiae nullius accidens potest esse ut dicitur in primo physicorum. Unde alii dicunt: unde anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem et sensibilis est actus eius. Unde anima vegetabilis quae primo est in semine per actionem naturae producitur ad complementum animae sensibilis. Et ultimus anima rationalis est actus et complementum animae sensibilis. Unde anima sensibilis producitur in suum complementum scilicet animam rationalem non per actionem generantis sed per actum creantis. Et sic dicunt quod ipsa rationalis anima ex homine partim est ab extrinseco scilicet quantum ad naturam intellectualem et partim ab intrinseco quantum ad naturam vegetabilem et sensibilem. Et hoc nullo modo potest stare quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis sit alia anima a vegetabili et sensibili et sic redit idem cum secunda opinione, vel intelligitur quod ita ex istis tribus naturis constituatur substantia animae in qua natura intellectualis erit ut formale et natura sensibilis et vegetabilis erit ut materiale. Ex quo sequitur quod cum natura sensibilis et vegetabilis sint corruptibiles utpote de materia educte quod substantia animae humanae non posset esse perpetua. Sequitur etiam idem inconveniens quod inductum est contra primam scilicet quod forma substantialis successive educatur in actum. Alii vero dicunt quod embrio non habet animam quousque perficiatur anima rationalis. Operationes autem vitae quae in eo apparent sunt ex anima matris. Sed hoc non potest esse. Nam in hoc viventia a non viventibus differunt quia viventia movent se ipsa secundum operationes vitae, quod de non viventibus dici non potest. Unde non potest esse quod nutriri et augeri quae sunt propriae operationes viventium sint in embrione a principio extrinseco scilicet ex anima matris. Et praeterea virtus nutritiva matris assimilaret alimentum corpori matris et non corpori embrionis cum nutritiva destinatur individuo sicut generativa speciei. Et etiam sentire non posset esse in embrione ex anima matris. Et ideo alii dicunt quod in embrione non est anima ante infusionem animae rationalis sed etiam est ibi vis formativa quae huiusmodi operationes vitae in embrione exercet. Sed hoc etiam esse non potest quia cum appareant in embrione ante ultimum complementum diversae operationes vitae non possunt esse ab una virtute. Unde oportet quod sit ibi anima habens diversas virtutes. Et ideo aliter est dicendum quod in semine in principio suae decisionis non est anima sed virtus animae quae fundatur in spiritu qui in semine continetur quod de natura sui spumosum est et per consequens corporis spiritum continentium. Ista autem virtus agit disponendo materiam et formando ad susceptionem animae. Et sciendum quod aliter est in generatione hominis vel animalis et aliter in generatione aeris vel aquae. Nam generatio aeris est simplex cum in tota generatione aeris non appareant nisi duae formae substantiales, una quae abicitur et alia quae inducitur, quod totum sit simul in uno instanti. Unde cum introductione formae aeris semper manet

ibi forma aque nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris ingenerandam aut cum aliis apparent diverse forme substantiales tamen primo appareat spuma et postea sanguis et sic deinceps quousque sit forma hominis vel animalis et sic oportet quod huiusmodi generatio non sit simplex sed continet in se plures generationes et corruptiones non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum ut ostensum est. Dicitur ergo quod cum virtute formativa que a principio est in semine abiecta forma spermatis inducatur alia alia forma qua abiecta iterum inducatur alia. Et si primo inducatur anima vegetabilis deinde ea abiecta inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul qua abiecta inducatur non per virtutem predictam sed a creante anima que simul est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et sic dicendum est secundum hanc opinionem quod embrio antequam habeat animam rationalem vivit et habet animam qua abiecta inducitur anima rationalis et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore nec animam rationalem traduci cum semine. ¶ Ad x. dicendum quod embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum sed in via ad perfectionem unde non est in genere vel specie nisi per reductionem sicut incompletum reducitur ad genus secundum speciem completam. ¶ Ad xi. dicendum quod in semine a principio conceptus non est anima est tamen ibi virtus anime ut dictum est. Et hec quidem virtus fundatur in spiritu qui in spermate continetur et dicitur virtus anime quia est ab anima generantis. ¶ Ad xii. dicendum quod embrio ante animam rationalem vivit et animam habet ut dictum est. Unde hec argumenta concedimus. Et similiter xiii. et xiiii. et xv. ¶ Ad xvi. dicendum quod virtus informativa que in principio est in semine manet adveniente etiam anima rationali sicut et spiritus in quibus fere tota substantia spermatis continetur manent et illa que prius fuit formativa corporis fit postmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis adveniente ut instrumentum forme in agendo. Et per hoc patet solutio ad xvii et xviii. ¶ Ad xix. dicendum quod licet anima rationalis non sit a generante unio tamen corporis ad eam est quodammodo a generante ut dictum est. Et ideo homo dicitur generari. ¶ Ad xx. dicendum quod pro tanto in homine non est duplex esse quia sic non est intelligendum corpus esse a generante et animam a creante quod corpori acquiratur esse separatim a generante et separatim anime a creante. Sed quia creans dat esse anime in corpore et generans disponit corpus ad hoc quod huiusmodi esse sit particeps per animam sibi unitam.

¶ Ad xxi. dicendum quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam et alterius ad formam. Hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Sic autem est sicut instrumentum quodammodo divine virtutis ut dictum est. Unde non est inconveniens si virtus divina sola faciat animam rationalem actione non se extendente solum ad disponendum corpus. ¶ Ad xxii. dicendum quod intellectus in corpore existens non indiget aliquo corporali quod ad intelligendum simul cum intellectu sit principium intellectualis operationis sicut accidit in visu. Nam principium visionis non est visus tantum sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tamquam obiecto. Sicut visus indiget pariete in quo est color. Nam fantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum. Sicut dicitur in iii. de anima. Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo leso organo fantasie. Quia quamdiu est in corpore indiget fantasmatibus non solum quasi a fantasmatibus accipiens dum acquirit scientiam sed etiam operans species intelligibiles fantasmatibus utitur scientia acquisita et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria. Et per hoc patet responsio ad xxiii. et ad xxiiii. ¶ Ad xxv. dicendum quod illa ratio est Appollinaris. Ut Gregorius Nyssenus dicit deprehendebatur autem in hoc quod non distinguebat operationem nature que est generatio pluribus tandem dat complementum ab operatione voluntaria adultorum in qua peccatum consistit. ¶ Ad xxvi. dicendum quod cum tamen sit perfectior formis materialibus posset ibi similem producere. Si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem quod esse non potest et hoc provenit quod excedit perfectionem. Ut expeditius potest patere. ¶ Ad xxvii. dicendum quod in solo deo potest esse una natura in pluribus suppositis. Et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione multiplicationis et divisionis. Unde nobiliores creature que sunt indivisibiles non substantialiter transmutantur. Sicut anima rationalis et angelus non generantur. Sed inferiores creature que sunt divisibiles et corruptibiles. ¶ Ad xxviii. dicendum quod virtus illa que est in semine a philosopho vocatur intellectus ut dicit commentator in vii. metaphysice propter quandam similitudinem quia sicut intellectus operatur absque organo ita et illa virtus. ¶ Ad xxix. dicendum quod ubicumque illud philosophi est intelligendum de anima sensibili non de rationali.

Utrum anima rationalis sit creata in corpore vel extra corpus sequitur.

Decimo querit᷑ vtrum anima ronalis sit creata in corpe vel extra corpus. Et vr̄ q sit creata extra corpus. eorum enim que sunt idem scdm speciem est idem modus pducendi ī esse. Sz anime nre sunt eiusdem spēi cum aia ade. aia aut ade fuit extra corpus cum angelis creata. vt aug. dr̄ i vii. sup Gen ad litteram. go z alie anime huane extra corpus creantur. ¶ p omē totum ipfcm est cui deest aliqua ps que ad eius pfcom ptinet. Sz aie ronales magis ptinent ad pfectom vniusi q etiā sbe corpales. Cum etiam sbā intellectualis sit nobilior corpali sbā. Si go anime ronales a pncipio no fuerunt oms create. sz quotidie creant᷑ cum corpa gnant᷑. Sequit᷑ q vniusm sit impfcm ex eo q desunt sibi nobilissime ptes eius. hoc aut vr̄ esse iconueniens. go anime ronales fuerunt a pncipio extra corpa create. ¶ p theatralib ludis vr̄ ee simile qr tunc vniusm destruat᷑ qn ad vltimam pfectom deuenit. Sz mundus tunc finietur cum hominum gnatio cessabit z tunc completissima vniusi pfectio erit si aie simul creant᷑ cum gnant᷑ corpa. go scdm hc diuina gubernatio qua mundum regit similis erit ludo q vr̄ ee absurdum. Sz dicit q nichil phibet pfcom vniusi deesse aliq scdm nūm cum tn gnitum ad oms eius spēs sit completum. Sz qr spēs rerum ex hoc q gnitum ī ipis est ppetuitatē qndam hnt ptinet ad essencialem pfectom vniusi vtpote pse intente ab vniusi auctore. indiuidua vo que no hnt ee ppetuum ptinet ad qndam accitalem vniusi pfectom vtpote no pp se intenta sz pp spēi consuacom. Anime aut ronales no solum scdm spem sz etiā scdm singula indiuidua ppetuitatē hnt. go si a pncipio no oms aie ronales fuerunt. ita fuit vniusm impfcm. ac si aliqua spēs vniusi defuisset. ¶ p macrobius sup sompnium Scipionis duab portis i celo positis vna deorum z alia animarum i cancro s. z capricorno p quarum alteram aie ad corpa descendebant. Sz hoc no esset nisi anime extra corpus in celo crearent᷑. go anime extra corpa create st. ¶ p cā efficiens pcedit tpe suum effcm. sz aia est causa efficiens corpis. vt dr̄ i ii. de anima. go est ante corpus z ita no creatur i corpe. ¶ p i libro de spu z aia dr̄ q aia antequa corpi vniat᷑ hz incorruptibilitatē z corruptibilitatē. sz hec no pnt esse i anima antequam aia sit. go aia est antequa corpi vniatur z ita no creat᷑ i corpe. ¶ p sbā anime ronalis tpe no mensurat᷑ anima vt dr̄ i libro de causis. est sup tpe. nec tn mensurat᷑ eternitate. qr hoc solius dei est. In libro etiā de causis dicit᷑ q anima est infra eternitatem. go mensurat᷑ euo sicut z angeli ita eadem est mensura est duracionis angeli z anime. Cum igit᷑ angeli sint creati a pncipio mundi vr̄ etiā q anime tunc sint create z no i corpibus. ¶ p i euo no est prius z posterius cum mensura aie sit euum vt ostensum est. go oms animas simul creari cum angelis. ¶ p vnitas loci attestat᷑ vnitati nature vnde z diusorum corpum scdm naturam diusa sunt loca. Sz angeli z aie conueniunt in natura cum sint sbāntie spuales et intellectuales. go anime create sunt i celo empireo sicut et angeli z no i corpibus. ¶ p quanto aliqua sbā est subtilior tanto ei altior locus debet᷑. vnde ignis locus est altior q aeris z aque. Sz aia est multo simplicior sbā q aliquod corpus. go vr̄ q sit creata sup omnia corpa z no in corpe. ¶ p cuiuslibet rei vltima pfectio est scdm quam est i ppo loco cum no sit extra ppm locum nisi p violenciam quandam. sz vltima pfcio anime est in celesti habitacone. go ibi est locus congruus nature eius. z ita vr̄ q ibi sit creata. ¶ p Gen. ii. dr̄. Requieuit deus die vii° ab omni ope q patrarat. ex quo intelligi datur q deus tunc a nouis creaturis creandis cessauit. Sz hoc no esset si quotidie aie crearent᷑. go aie no creant᷑ i corpore sz create sunt a pncipio extra corpus. ¶ p opus creacionis pcedit opus ppagacionis. hoc aut no esset si sic aie crearent᷑ dum corpa ppagant᷑. go anime ante corpa st create. ¶ p deus oia scdm iusticiam no dant diusa z inequalia nisi illis i quibus aliqua inequalitas meriti pexistit. Cum igit᷑ i natiuitate hominum animas multa inequalitas attendat᷑ tum ex hoc q quedam vniunt᷑ corpibus ad operaciones anime aptis. quedam vo ineptis. tum ex hoc q quedam ex infidelibus nascunt᷑ alii vo ex fidelibus q pcatorum susceptionem saluant᷑. vr̄ q inequalitas meriti in animabus precesserit z sic vr̄ q anime fuerunt ante corpa. ¶ p eadem est vna incepco vr̄ q scdm esse no dependeant ab inuicem. sz aia scdm esse suum no dependet a corpe. q pz ex hoc q corrupto corpe manet. go nec anima simul incipit cum corpe. ¶ p ea quorum vnum impedit alterum no natr vniunt᷑. sz aia impedit a sua operacone a corpe. Corpus enim q corrumpit᷑ aggrauat animam. vt dr̄. Sap. ix. go anima nalit vnit᷑ corpi z ita vr̄ q prius no fuit corpi vnita q vniret᷑. Sz contra est q dicit᷑ in libro de ecc. dog. q aie ab inicio inter ceteras intellectuales creaturas no simul creant᷑. ¶ p Gregorius nissenus dr̄ q assercio vtriusque opinionis vituperacione no caret. z eorum q prius vite animas i suo quodam statu atque ordine fabulant᷑. z eorum qui eas post opa

creatas existimant. ¶ Propter hoc dicitur in sym-
bolo fidei quod eos posuit: eorum condemp-
namus errorem qui dicunt animas ante
peccasse vel in celestibus conversatas fuisse
quam in corpora immitterentur. ¶ Praeterea proprius actus fit
in propria materia. Sed anima est proprius actus
corporis. Ergo in corpore anima creatur. ¶ Respondeo dicendum
quod sicut supra dictum est quorundam opinio
fuit quod anime omnes simul create fuerunt extra
corpora. Cuius quidem opinionis falsitas
patet ad presens quatuor rationibus ostenditur. Quarum prima
est quod res create sunt a deo in sua perfectione
naturali. Principium autem naturalis productionis imperfectum
secundum philosophum. Et Boethius dicit quod natura a perfectis su-
mit exordium. Anima autem non habet perfectionem
sue nature extra corpus, cum non habeat per se
ipsam speciem completam alicuius nature,
sed sit pars humane nature. Alias oporteret
quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per
accidens. Unde non fuit anima humana extra
corpus creata. Secunda: quicumque autem posuerunt
animas extra corpora fuisse antequam corporibus
unirentur estimaverunt eas naturas quasdam
esse perfectas, eo quod naturalis perfectio anime non
esset in hoc quod anima corpori uniretur,
sed uniretur ei accidentaliter sicut homo indumento.
Sic ergo Plato dicebat quod homo non est
ex anima et corpore, sed est anima utens corpore.
Et propter hoc omnes qui posuerunt animas
extra corpora creari posuerunt transcorpora-
tionem animarum, ut scilicet anima exuta a corpore
uno alii corpori uniretur, sicut homo exutus
uno vestimento induit aliud. Tertia ratio est
hec. Cum enim anima non sit composita ex materia
et forma, distinguitur enim ex materia et a
composito. In XII Metaphysice: anima distinctio animarum
ab invicem esse non potest nisi secundum forma-
lem differentiam si solum secundum se ipsas distin-
guerentur. Formalis autem differentia diversitatem
speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum
in eadem specie ex materia provenit que quidem
anime competere non potest secundum materiam ex qua sit,
sed secundum materiam in qua sit. Sic igitur possumus
solum ponere multas diversas esse [illegible] copulationem
corporibus uniantur ut earum distinctio ex uni-
one ad corpus quodammodo proveniat sicut
a materiali principio, quamvis sint ab efficiente
principio talis distinctio sit a deo. Si vero
extra corpora anime humane fuissent create
oportuisset eas esse species differentes. Quarta ratio
est: quia anima humana rationalis non
differt secundum substantiam a sensibili et vegeta-
bili, sicut supra est ostensum. Vegetabilis
autem et sensibilis anime origo non potest esse
nisi in corpore, cum sint actus quarundam par-
tium corporis. Unde nec anima rationalis potest nisi
in corpore creari secundum nature sue generationem
tum absque divine [illegible] preiudicio [illegible]. Extra

ratio est quod si anima rationalis extra corpus
creata fuit et ibi habuit suum esse naturalis
complementum, impossibile est convenientem
causam assignare unionis eius ad cor-
pus. Non enim potest dici quod proprio motu se corpori-
bus adiunxerit, cum videamus quod deserere cor-
pus non sentiatur anime placitum, quod esset si ex
voluntate sua corpori ~~esset~~ esset unita.
Et preterea si sunt create nature omnino separate
non potest dici quare uni corpori voluntate
separate anime adhesisset. Preterea item potest dici
quod post aliquos annorum circuitus naturalis
ei appetitus subvenit corpori adherendi et
quod ex operatione nature huiusmodi unio sit cre-
ata. Nam ea que certo temporis spatio secundum
naturam aguntur ad motum celi reducuntur,
sicut ad causam per quam temporum spatia men-
surantur. Animas autem separatas non est possibile
celestium corporum motibus subiacere. Similiter
non potest dici quod a deo sint corpori alligate, si
eas prius absque corporibus ~~creasset~~ creavisset.
Si enim dicatur quod ad earum perfectionem hoc fecit
non fuisset ratio quare absque corporibus cre-
arentur. Si vero in earum penam hoc factum est
ut corporibus quasi quibusdam carceribus in-
truderentur, sicut Origenes dixit, quod propter peccata
commissa sequeretur quod institutio naturarum
ex spiritualibus et corporibus substantiis compositarum esset
per accidens et non ex prima dei intentione, quod est
contra illud quod legitur Gen. I: Vidit deus
cuncta que fecerat et erant valde bona.
Unde manifeste ostendit bonitatem dei
et non malitiam universalium creaturarum fuisse
causam bonorum operum condendorum. ¶ Ad
primum ergo dicendum quod Augustinus in libro super Gen. ad
litteram precipue inquirendo de origine
anime loquitur magis investigando quam
asserendo, sicut ipse dicit. ¶ Ad secundum dicendum quod
universitas in suo principio fuit perfecta quantum ad
species et non quantum ad individua vel quantum
ad causas rerum naturalium ex quibus prodirent post-
modum alia propagatione non quantum ad omnes
effectus. Anime vero rationales quamvis non fiant
a causis naturalibus, tamen corpora quibus divinitus
infunduntur, sicut sibi rationalibus, propagatione
nature fiunt. ¶ Ad tertium dicendum quod concludo non
queritur aliquid preter ludum, sed ex motu suo
deus creaturas corporales movet quamvis
aliquid possit ipsum motum fieri completum numeris electorum
quo habito motus cessabit, licet non substantia mundi.
¶ Ad quartum dicendum quod multitudo animarum pertinet
ad essentialem perfectionem universi ultima sed
non prima tota corporum universi transmutatio
ordinetur quodammodo ad animarum multipli-
cationem ad quam requiritur corporum multiplicatio,
ut ostensum est. ¶ Ad quintum dicendum quod Platonici
ponebant naturam animarum per se esse completam
et accidentaliter corporibus uniri. Unde etiam ponebant

bant transitu aiaz de corpe ad corpus aliud ponendu pprie inducebat pls^o q pone bat aiasa huanas imortales et gnacioz nuq desistere · un ad infinitate aiarum re mouedam ponebat fieri quedam circulum ut anime prius exeuntes · itatio vinirent et secundum hanc opinionem que erronea est a catolicis lo^r · un eius auctas i hac pte no est recipiend. ¶ Ad vi · dr q phs i · ij · de anima no d^r aiaz efficiente ee cam · s cam vnu est pnia motus incuiti est pnia motus localis i corpe et augmti et alioz huiusm ut cpmet exponit ibidem ¶ Ad vii · dr q i auctoritate illa intelligitur incorruptibilitas et gccupiscibilitas i ee aie phisyct corpi vmiret natura no tpe qr aia h^o no h a corpe s potius corpus ab anima ¶ Ad viii · dr q aia no mensurat tpe secundum ee quo vmit^r corpi qualius prius considerat^r ut sba quedam spualis mensuret euo no tn oz q tunc incipiat euo mensurari qm et angeli ¶ Ad ix · dr q lz euu no heat prius et postius qntu ad ea que no mensu rat michil tn phibet qm vnu alio prius euo pticipet ¶ Ad · x · dr q lz angelus et aia gveniant i natura intellectuali differunt tn in h^o q angelus est quodam na in se completa · unde pse creari potuit · aia vo cu pfectom sue ne heat i h^o q corpi vnit^r · no debuit in celo s i corpe cuius est pfectio creari ¶ Ad xi · dr q aia lz sit simplicior omni corpe · tn est forma et pfectio corpis ex elemtis compositi cuius locus est terra mediu cu quo sic oz eam h creari ¶ Ad xii · dr q prima pfectio aie atten ditur secundum esse suu nale que quidem pfectio consistit i vnione eius ad corpus Et ideo a principio debuit i loco corpis creari · vlti ma aut eius pfectio est i hoc q comicat i sbis alijs intellectualib · et illa pfectio dabitur ei in celo ¶ Ad xiii · dr q aie que mo creantur · lz sint noue creature scdm nam · tn sunt antique secundum spem sua · precesse runt em i opib septem dierum i suo simili secundum suam spem · r i aiab primoz parentu ¶ Ad xiiii · dr q opus creacomis quo nature principia instituuntur oportet precede opus ppagacomis · no aut tale opus est aiaz creacio ¶ Ad xv · dr q ad iusticiam ptinet redde debitu · un tunc ctra iusticiam fit · si inequalia inequalib dantur qm debita red duntur · no aut qm gratis aliqua dantur q convenit i creacoe aiarum · vl pt dici q ista diuersitas no procedit ex diuso mito aiaz s ex diusa dispone corpm · un et plato dice bat q forme infundunt ab eo scdm mita matie ¶ Ad xvi · dr q lz anima depen det a corpe qntu ad suu principiu no i per

fectione sue nature incipiat tn qntu ad suu fine no dependet a corpe cum agnita ibi esse in corpe ut rei subsistenti · unde destructo corpe nichilominus manet i suo esse lz no i completione sue nature q h i vnione ad corpus ¶ Ad xvii · dr q natura corpis no augmentat animam sed eius corrupcio · ut ex pdca auctoritate ostendit^r

Utru anima sensibilis ul vegitabilis sit p creacionem ul traducatur ex semine

Undecimo queritur utru anima sensibilis ul vegetabilis sit p creacom ul traducatur ex semine Et videtur q sic hac rone Eorum enim que sunt eiusdem ronis est idem modus pdeundi i esse s anima sensibilis et vegetabilis i hoie et in brutis et i plantis est eiusdem spei ul ronis i homine aut sunt p creacom ergo sunt eiusdem sbe cu anima ronali que est p creacom ut ostensu est · ergo in brutis et i plantis vegetabilis et sensibilis sunt p creacom Dicebat aut q anima sensibilis et vegetabilis est i plan tis et brutis ut forma et pfectio i hominib aut est disposicio Sz ctra qnto aliq est nobilius tanto nobiliori mo exit i esse Sz nobilius est esse formam et pfectom q esse disposicom Si igr aia sensibilis et vegetabilis i hominib in quib sunt ut dispones exeunt i ee per creacom qui est nobilissimus modus p deundi i esse cu nobilissime creature h^o mo esse incipiant · vr q multo ma gis i plantis et brutis sint pducte per creacom ¶ Pt^o i primo · phi · phus d^r q ne est · r sba nulli pt esse actus Si igitur anima sensibilis et vegetabilis est in brutis et i plantis ut forme sbales no pnt esse i homine ut dispones accidentales ¶ Pt^o ex virtute gnantis pro ducitur aliq i esse i reb viuentib p virtute que est i semine · s i semine no est anima sensibilis ul vegetabilis i actu · cum igitur michil agat nisi secundum q est i actu vr q ex virtute seminis no possit pduci anima sensibilis ul vegetabilis et ita nec p gnacom s p creacom Sz · dice · q virtus que est i semine · lz no sit anima sensibilis i actu agit tn i virtute anime sensibilis que erat i pre a quo semen decidit^r Sz ctra q agit i virtute alterius agit ut instrm alterius · Instrm aut no mouet nisi motu · mouens aut et moto tum oz esse simul · ut pbat^r · vii · phi. Cum igitur virtus que est i semine non sit qniuncta anime sensibilis gnantis · vr q no possit agere ut instrm eius · aut i virtute illius ¶ Pt^o instrm pe h adpncile

agens sicut vtq̄ mota ⁊ impata ad
ūtutē motiuā ⁊ imparantem que est
vis appetitiua ⁊ motiua Sȝ vtq̄ mo
tiua ⁊ impata nō mouet si separet̄
a motiua impante · vt pȝ i ptib; aīa
lis decisis · g° nec virtus que ē i semī
deciso pt opari ūtute gnātiua ¶ Jtē
qn effectus desinat ap̄sēnte cause nō
pt se extende' ī ipsam cause actōm
diuisi enī nāz attestat̄ diuisitatē
actōnū Sȝ vtq̄ que est in semē ⁊ si
sit effectus aīme sensibilis gnātiua tn̄
constat q̄ desinat ap̄sēnte ipius · g°
nō pt ūtute que ipe competet aīe
sensibili · s. pducat aīaz sibi simile
¶ Jtē ad corrupcōm sbi sequit̄ corrup
cō for̄ ne ūtutis · s; sp̄ma ī pcessu gnā
cōnis corrūpit̄ et aliam formā reci
pit · vt Auic · dr · g° ūtus illa corrū
pitur que erat ī semīe · nō g° p eam
pt pduci aīma sensibilis ī esse ¶ Jtē
natura inferior nō agit nisi mediāte
calore ⁊ alijs qualitatib; actiuis
et passiuis Sȝ calor nō pt pducere
aīmaz sensibilem ī esse q̄ nichil
vltra suam spēm n° pt esse factiū
nobilius faciente · g° aīa sensibilis
ul vegetabilis nō pt educi in esse
p aliq̄ agens nāle ⁊ ita est a creatore
¶ Jtē agens nāle nō agit influendo
s; maz trāsmutando Sȝ p trāsmutacōm
matie nō puenit̄ nisi ad formam
accītalem · g° p agens nāle nō pt
pduci aīa vegetabilis ul sensibilis
¶ Jtē aīa sensibilis ul vegetabilis
hnt quādam quidditatē q̄ qdditas
est ab alio sīa · h aūt quidditas nō
erat an̄ gnācōm ī q̄ matia potāt
eam hre · g° oportet q̄ pducat̄ qd
pducat̄ ab aliquo agente q̄ opet̄
nō ex matia ⁊ huiu est solus ds cre
ans ¶ Jtē aīmalia gnāta ex semīe
sūt nobiliora aīmalib; ex putrefac
cōne gnātis · nō aūt sūt a creacōne
utpote psectiora ⁊ sibi simlia gnān
tia · Sȝ ī aīmalib; ex putrefaccōne
gnātis aīme sīt a creacōne nō enī
est dare aliq̄ agens simile ī spē a q°
ī esse pducant̄ · g° vr̄ q̄ multo fortiq̄
aīe aīmaliū ex semīe gnātor sunt
a creacōne Sȝ dicebāt q̄ p ūtutē cele
stis corpis pducit̄ aīa sensibilis
ī aīmalib; ex putrefcōne gnātis
sic ⁊ ī alijs p ūtutē formatiuā ī semīe
Sȝ cōtra sicut dr Augꝰ ī li° de vra relig.
sbā viuens pemīnet cuilȝ sbē nō viuēti
Sȝ corpus celeste nō est sbā viuens
cū sit ināīmatū · g° eius ūtute pduci

nō pt aīa sensibilis que est pncipiū
vite Sȝ dicē · q̄ corpus celeste pt eē
causa aīme sensibilis put agit ūtu
tute intellcualis sbē que ipm mouet
Sȝ cōtra est q̄ recipit̄ ī alio est ineo
p modū recipientis ⁊ nō p modū sui
Si g° ūtus intellcualis sbē recipit̄
ī corpe celesti nō viuenti nō erit ibi
ut virtus vitalis que possit eē pnci
piū vite ¶ Jtē sbā intellcualis nō solū
viuit s; eciā intelligit Si igit̄ p eius
ūtutē corpus celeste ab ea motū pt
conferre vitā · p racōne cōsir potit
intellcm et ita aīma rōnalis erit a
gnāte q̄ est fls̄ ¶ Jtē si aīma sensibi
lis est ab aliquo agente nāli et nō
p creacōm · aūt g° pducet̄ a corpe a'
ab aīma · s; nō a corpe q̄ sic corpus
ageret vltra spēm · nec itm ab aīma
q̄ ul oportet totam aīmaz pris in
filiū transfundi ⁊ sic pr absq; aīma
remanet · q̄ ul remanet · ul ptem
ptem eius ⁊ sic ī pte nō remanet to
aīma quoz vtrūq; est fls̄ · g° aīma
sensibilis nō est a gnāte s; a creante
¶ Jtē Com · dr ī · xi · de aīma q̄ nulla vtq̄
cognoscitiua est ab actōne elōz cōmix
tor · s; aīma sensibilis est vtq̄ cogno
scitiua · g° nō est ab actōne elemētoz et
ita nec p actōm nature cū nulla actio
nature ī istis inferiorib; sit absq; actōe
elōz ¶ Jtē nulla forma pt esse mouēs
que nō est subsistens · vn̄ forme elōz
sēdm phm · ī viii · phi · nō st̄ mouentes
s; gnāns ⁊ remouēs phibens Sȝ aīma
sensibilis est mouens cū oīne aīmal
a sua aīma moueat̄ · g° aīma sensi
bilis nō est forma tm̄ s; est sbā p se
exns constat eciā q̄ nō est ex matia
⁊ forma composita · oīs aūt talis
sbā educit̄ ī esse p creacōm Sȝ dicē · q̄
aīma sensibilis nō mouet p se cor
pus · s; ipm corpus aīmatū mouet
seipm Contra phus pbat ī viii · phi ·
q̄ ī quolibet mouente seipm oportet
vnā ptem esse que sit mouēs tm̄ · et
altam que sit mota · s; corpus nō pt
esse mouēs q̄ nullū corpus mouet
nisi motū · g° oportet q° aīma sit mo
uens tm̄ et ita sensibilis hȝ opacōnez
ī qua nō cōicat sibi corpus · g° et sic
aīma erit sbā subsistens Sȝ dicē · q̄ aīa
sensibilis mouet sēdm impuū appetitiue
ūtutis cui⁹ actus cōis est aīme et
corpis · Sȝ cōtra ī aīmali nō solū mouet
vis que importat motū · s; eciā est ibi
vis exequens motū · cui⁹ opacio nō po
tit esse aīme ⁊ corpis cōmis cōīb;

p[ro]d[u]cat[ur] et sic oportet q[uod] a[n]i[m]a sensibi
lis aliquã op[er]ac[i]o[ne]m p[er] se h[ab]eat · g[ener]o est
f[or]ma p[er] se subsistens et ita p[er] creac[i]o[n]e[m]
educat[ur] i[n] esse et no[n] p[er] g[e]n[er]ac[i]o[ne]m n[atur]alem
Sed contra est q[uod] dicat[ur] Gen[esis] 1o · p[ro]du
cant aque reptile a[n]i[m]e viventes · et
ita vi[detur] q[uod] a[n]i[m]e sensibiles reptiliu[m] et
alior[um] a[n]i[m]aliu[m] sint ex acc[i]o[n]e corp[or]um
elementor[um] · Pr[eterea] sicut se h[abe]t corpus p[at]ris
ad eius a[n]i[m]a[m] ita se h[abe]t corpus filii
ad eius a[n]i[m]a[m] · g[ener]o co[m]mutati sicut se
h[abe]t corpus filii ad corpus p[at]ris · ita a[n]i[m]a
filii ad a[n]i[m]a[m] p[at]ris · s[ed] corpus filii tra
ducat[ur] a corp[or]e p[at]ris · g[ener]o a[n]i[m]a filii tra
ducat[ur] ab a[n]i[m]a p[at]ris · Resp[ondeo] d[icendum] q[uod] c[ir]ca pro
duc[ti]o[ne]m formar[um] s[ub]b[st]a[nti]alium p[h]ilosophor[um] opi
niones diversificant[ur] · Quida[m] namq[ue]
dixerunt q[uod] agens n[atur]ale solu[m] mo[do] dispo
nit materiam · forma aut[em] que est ultima
p[er]fecc[i]o p[ro]venit a p[ri]ncipiis sup[er]n[atur]ali
bus · que quide[m] opinio ex duob[us] p[r]i[n]ci
p[a]l[ite]r ostenditur esse falsa · p[ri]mo quide[m] ex h[oc]
q[uod] cu[m] esse formar[um] n[atur]alium et corp[or]aliu[m]
no[n] consistat nisi i[n] unione ad materia[m]
eiusde[m] agentis esse vi[detur] eas p[ro]duce[re] cui[us]
est materia[m] tra[n]smutare · Sec[un]do q[uia] cu[m]
h[uius]mo[d]i forme no[n] excedant volu[n]tate
et ordine[m] et facultate[m] p[ri]ncipior[um] agen
ciu[m] i[n] natura nulla vi[detur] n[e]c[ess]itas eor[um] ori
gine[m] i[n] p[ri]ncipia reduce[re] alciora · Unde
ph[ilosoph]us dicit i[n] vii · meth[aphysice] · q[uod] caro et os
g[e]n[er]atur a forma que est i[n] h[iis] carni
b[us] et h[iis] ossibus · sec[un]d[u]m au[tem] s[ecund]a[m] opiniam
no[n] solum agens n[atur]ale disponit ma[teriam]
s[ed] educat forma[m] i[n] actu ex q[u]o p[ri]me opinio[ni]
Ab hac aut[em] g[e]n[er]alitate formar[um] oportet
exclude[re] a[n]i[m]a[m] r[ati]onale[m] ip[s]a e[ni]m est f[or]ma
p[er] se subsistens · Unde esse suu[m] no[n] consis
tit t[ame]n in hoc q[uod] est materie uniri alias
separari no[n] posset q[uod] etia[m] eius op[er]acio
ostendit que est a[n]i[m]e sec[un]d[u]m se p[ro]p[ri]a[m] abs
q[ue] corporis co[m]munione n[on] p[otes]t aliter op[er]ari
q[uam] sit · q[uia] e[ni]m p[er] se no[n] est p[er] se no[n] op[er]at[ur]
Et iterum intellectualis natura totum or
dine[m] et facultate[m] excedit materialium
et corp[or]aliu[m] p[ri]ncipior[um] cu[m] intellectus
intelligendo om[n]e[m] corp[or]alem natura[m]
transcende[re] possit q[uod] non esset si eius
natura infra limites corp[or]alis nature
contineret[ur] · Neutr[um] aut[em] hor[um] de a[n]i[m]a sen
sibili vel vegetabili dici p[otes]t e[ss]e q[uia] no[n]
p[otes]t h[uius] a[n]i[m]a[m] no[n] p[otes]t consiste[re] nisi i[n]
unione ad corpus q[uia] eor[um] op[er]ac[i]o[n]es
ostendunt que sine organo corp[or]ali e[ss]e
no[n] p[otes]t · Unde n[on] esse ear[um] est eis abso
lute sine dependencia ad corpus p[ro]pt[er]
hoc nec a corp[or]e separari p[oss]u[n]t n[e]c iterum in
esse p[ro]duci · q[ua]m eius p[ro]ducat[ur] ad corp[us] i[n] e[ss]e

vnde sicut p[ro]ducat[ur] corpus i[n] actu nat[ur]e
g[e]n[er]antis ita et a[n]i[m]e p[ro]ducte · Pone[re] aut[em]
eas seorsum p[er] creac[i]o[ne]m fieri videt[ur] re
dire i[n] opinione[m] eor[um] qui ponebant
h[uius]mo[d]i a[n]i[m]as post corp[or]a remane[re] cu[m]
vtraq[ue] simul · i[n] li[bro] de eccl[es]ia[sticis] · dog[matibus] · eodem
p[ri]ncipi[o] h[uius]mo[d]i etia[m] et a[n]i[m]e ordine[m] p[ri]ncipior[um]
n[atur]aliu[m] no[n] excedunt et h[oc] p[at]z q[uia] ear[um] op[er]a
c[i]o[n]es q[ua]m ... ant[e] · na[m] sec[un]d[u]m ordine[m] na[tur]a[rum]
sunt ordines acc[i]o[n]i[s] inveni[u]nt[ur] aut[em]
quasda[m] formas que se ultius no[n] ex
tendunt q[uam] ad id q[uod] p[er] p[ri]ncipia m[ateri]alia
fieri p[otes]t sicut forme eleme[n]tares ut mixtor[um]
corp[or]um que no[n] agunt ultra acc[i]o[n]i[s] ca
lidi et frigidi vnde sunt penitus materie
i[m]mense · Anima v[er]o vegetabilis licet
no[n] agat nisi mediantib[us] qualitatib[us]
p[re]d[ic]tis · attingit tame[n] op[er]acio eius ad
aliq[uid] i[n] quod qualitates p[re]dicte se no[n]
extendunt · videlicet ad p[ro]ducend[um] car
nem et os ad p[er]figendu[m] termi[n]u[m] aug
mento et ad h[uius]mo[d]i · Vnde et adhuc deti
net[ur] infra ordine[m] m[ateri]aliu[m] p[ri]ncipior[um]
licet no[n] in q[ua]ntu[m] forme p[er]misse · Anima
v[er]o sensibilis no[n] agit p[ro]p[ri]e calidi
et frigidi de n[e]c[ess]itate vt p[at]z i[n] acc[i]o[n]e
visus et ymaginac[i]o[n]is et h[uius]mo[d]i · q[ua]m[vis]
tamen ad h[uius]mo[d]i op[er]ac[i]o[n]es requirat[ur] de
t[er]minatu[m] temp[er]amentu[m] calidi et frigidi
ad constituc[i]o[n]es organor[um] sine quib[us]
acc[i]o[n]es p[re]dicte no[n] fiu[n]t · Vn[de] no[n] totalit[er]
transcendit ordine[m] m[ateri]aliu[m] p[ri]ncipior[um]
q[ua]m[vis] ad ea no[n] ta[m]en detinetur · q[uam] itu[m]
forme p[re]dicte · Anima v[er]o r[ati]onalis agit
acc[i]o[ne]m ad qua[m] v[ir]tus calidi et frigidi no[n]
se extendit n[e]c eam excercet p[er] virtutem
calidi et frigidi no[n] se extendit · nec
eam excercet p[er] virtutem calidi et frigidi n[e]c
organo vti[tur] corp[or]ali · vnde ip[s]a sola
transcendit ordine[m] n[atur]aliu[m] p[ri]ncipior[um]
no[n] aut[em] a[n]i[m]a sensibilis in brutis
vel vegetabilis i[n] plantis · Ad p[ri]mu[m]
g[ener]o d[icendum] q[uod] l[ic]e[t] a[n]i[m]a sensibilis i[n] ho[m]i[ni]b[us]
et brutis sint eiusdem r[ati]o[n]is sec[un]d[u]m
genus no[n] t[ame]n est sec[un]d[u]m spe[cie]m eiusdem
r[ati]o[n]is · sicut nec idem a[n]i[m]al est spe[cie]
homo et brutu[m] · Vnde et op[er]ac[i]o[n]es
a[n]i[m]e sensibilis sunt multo nobiliores
i[n] ho[m]i[n]e q[uam] in brutis vt p[at]z in tactu
et i[n] app[re]hensiu[n]is interiorib[us] · n[e]c oportet
eor[um] que conveniunt i[n] g[e]n[er]e s[ed] i[n] sp[eci]e diffe
rant esse vnu[m] modu[m] p[ro]cedendi i[n] esse
vt p[at]z p[er] alia g[e]n[er]ata in semine et p[er] pu
trefac[i]o[n]e[m] que i[n] g[e]n[er]e conveniunt et sp[eci]e
differunt · Ad sec[un]d[u]m d[icendum] q[uod] i[n] ho[m]i[n]e no[n]
dicat[ur] a[n]i[m]a sensibilis ut dispositio q[ue]
sit aliud in f[or]ma ab a[n]i[m]a r[ati]onali et sic
disposicio ad ip[s]am · Sz q[uia] no[n] distinguit[ur]

sensibile a r̄onali in homine n̄ sit p̄o
a p̄o. Anima v̄o sensibilis in bruto di
stinguit̄ ab anima r̄onali. sicut vna
forma sbãlis ab alia. ꝫ tñ sicut p̄o
sensibilis i homie et vegetabilis
fluunt ab essencia aĩe ita ꝫ in bru
tis ꝫ in plantis. Sꝫ in hoc differunt
qꝛ plantis nõ fluunt ab essencia aĩe
n̄ potencie vegetabiles. Et in b̄ ab eis
aĩa denoiat̄. In brutis ubi nõ so
lum vegetabiles. sꝫ eciã sensibiles
a quib; denoiat̄ eoꝝ aĩa. In homie
v̄o p̄t h̄as intellectuales a quib; deno
minatur ¶ Ad iij. d̄r. q̄ sbã aĩa sensi
bilis sicut tam i brutis q̄ i hominib;
est forma sbãlis. p̄o ub vtrobiqꝫ est
actus ¶ Ad iiij. d̄r. q̄ aĩa r̄onalis
nõ est actu i semie sc̄dm ꝓpriam spẽm
sꝫ sicut i v̄tute actiua. sicut domus
i actu est i mente artificis ut i v̄tute
actiua. ꝫ sicut forme corpales sunt
i v̄tutib; celestib; ¶ Ad v. d̄r. q̄ instrm
intelligit̄ moueri a p̄ncipali agente
impssam. vñ sagitta diu mouetur
a piciente q̄ diu manet vis impulsus
picientis sicut est gñatum tam diu
mouet̄ a gñante in grauib; ꝫ q̄ diu
retinet formã sibi traditam a gñante
vñ ꝫ semen tam diu moueri intelligit̄
ab aĩa gñantis q̄ diu remanet ibi
v̄tus impssa ab aĩa. licꝫ corpalit̄ sit
diuisum. oportet aũt mouens ꝫ motũ
esse simul q̄ntũ ad motũ p̄ncipiũ. nõ tñ
q̄ntũ ad totũ motũ ut appet i piectis
¶ Ad vj. d̄r. q̄ vis appetitiua aĩe nõ
hꝫ imperiũ nisi sup corpus vnitum
vñ ps decisa nõ obedit aĩe appetitiue
ad motũ. sꝫ semen nõ mouet̄ ab aĩa
gñantis p impiũ. sꝫ p quandã v̄tutis
transfusionē que in semie manet eciã
postq̄ fuit decisum ¶ Ad vij. d̄r. q̄
aĩa sensibilis ꝫ vegetabilis de p̄o in[m]e
educit̄ sicut ꝫ forme alie mãiales
ad quaꝝ pductõm requirit̄ v̄tus mãiam
tñsmutans. virtus aũt que est i semie
lic; deficiat ab aliis actõib; aĩe h̄ant
tñ hꝫ. Sicut eĩm p̄mam mãia trans
mutat̄ ut comitat̄ i totum i actõne
nutrimenti. ita ꝫ p v̄tute pdcãm trans
mutat̄ mãia ut gñet conceptũ. nam
nichil phibet q̄n virtus pdcã opet̄
q̄ntũ ad hoc ad actõm aĩe sensibilis
i v̄tute ipius ¶ Ad viij. d̄r. q̄ v̄tus pdcã
traducit̄ i spũ qui i semie includitur
sicut i subo fere aũt totum semen ut
d̄r Auic. in spem comitit̄. Vnde licet
corpulenta mãia ex qua conceptum
format̄ multotiens p gñacõm tñsmu

tetur. nõ tñ v̄tutis pducte s̄b in destruit̄
¶ Ad ix. d̄r. q̄ sicut calor agit ut instrm
forme sbãlis ignis ita nichil phibet
q̄n agat ut instrm aĩe sensibilis
ad educendũ aĩam sensibilem i actum
nõ q̄ ꝓpria v̄tute hoc possit ¶ Ad x. d̄r.
q̄ mãia tñsmutat̄. nõ tñ tñsmutacõe
actiuali sꝫ eciã sbãli. sbãlis aũt forma
i mãie p̄o pexistit. vñ agens nãle
q̄ mãiam tñsmutat nõ solum est causa
forme accñtalis. sꝫ eciã sbãlis ¶ Ad xi. d̄r.
q̄ aĩa sensibilis cũ nõ sit res subsi
stens nõ est quidditas sicut nec alie
forme mãiales sꝫ eciã est ps ens quid
ditatis ꝫ esse suũ mediacõne est ad mãm
Vnde nichil aliud est aĩam sensibilem
pduci q̄ mãiam de p̄o i actu tñsmutari
¶ Ad xij. d̄r. q̄ q̄nto aliqd est impfectius
tanto ad eius constitucõm pauciora re
quirunt̄. vñ cũ aĩalia ex putrefaccõe
gñata sint impfeciora aĩalib; que
ex semie gñant̄. In aĩalib; ex putre
faccõne gñatis sufficit sola virtus cele
stis corpis. que eciã i semie opat̄. licet
nõ sufficiat sine v̄tute aĩe ad pducen
dum aĩalia ex semie gñata. v̄tus eĩm
celestis corpis i inferiorib; corpib; relin
quit̄ q̄ntũ ad ea tñsmutant̄ sic a p̄mo
alterante. et ꝓpt hoc dicit i li°. de aĩalib;
q̄ oĩa corpa sunt plena v̄tutib; aĩe
celũ aũt licꝫ nõ sit simile i spẽ tñ h̄moi
aĩalib; ex putrefaccõne gñatis est tñ
similitudo q̄ntũ ad hoc q̄ effctus i causa
actiua v̄tualit̄ pexistit ¶ Ad xiij. d̄r. q̄
corpus celeste ꝫ si nõ sit viuum agit tñ
i v̄tute sbẽ viuentis a qua mouet̄ siue
sit angelus siue deus. sc̄dm phõs tñ
ponit̄ corpus celeste aĩatum ꝫ viuum
¶ Ad xiiij. d̄r. q̄ v̄tus sbẽ spũalis moue
tis relinquit̄ in corpe celesti ꝫ in motu eius
nõ sicut forma h̄ns esse completũ i nã
sꝫ p modũ intencõis. sicut v̄tus artis est
i instrõ artificis ¶ Ad xv. d̄r. q̄ aĩa
r̄onalis. ut dcm̄ est excedit totũ ordinẽ
corpaliũ p̄ncipioꝝ. vñ g° nullum corpus p̄t
agere eciã ut instrm ad eius pductõnem
¶ Ad xvi. d̄r. q̄ aĩa sensibilis pducit̄ i con
cepto nõ p actõm corpis nec p decisio
nem aĩe sꝫ p actõm v̄tutis formatiue
que est i semie ab aĩa gñante ut dcm̄
est ¶ Ad xvij. d̄r. q̄ v̄tus cognoscitiua
negat̄ ab actõne eloꝝ q̄ eloꝝ v̄tutes
ad eam creandam sufficiant sic suffi.
aũt ad creandũ duriciẽ ꝫ mollicie. nõ
aũt negat̄ q̄n instralit̄ aliomodo coope
rari possit ¶ Ad xviij. d̄r. q̄ aĩa sen
sibilis mouet̄ p appetitũ. actõ v̄o appe
titiue sensibilis nõ est aĩe tñ sed

compositi · vñ talis vis hʒ determinatũ
organũ · vñ nõ oportet ponẽ q̄ aĩa
sensibilis aliq̄ opõnẽ hẽat absq; cor
pis cõmũicatõne ¶ Ad xix · dr̃ q̄ corpus pt̃
moue · q̄ nõ motũ illa spẽ mot' q̄ mouet
licʒ nõ possit mouẽ nisi aliquo mõ mo
tũ corpus enĩ celi altãt nõ altãtũ sʒ lo
cali motũ et simĩlr̃ organũ v'tutis
appetitiue mouet localit' nõ localit'
motũ sʒ aliquo mõ altãtum opatio
enĩ appetitiue sensibilis sine corpali
altãtõne nõ cõuenit sicut pʒ i · iiij · et
huiõi passionibʒ ¶ Ad xx · dr̃ q̄ v'tus
motiua ex q̄uo motũ est magis disp̃o
mobilis quã natũ est moueri a tali
motore q̄ sit p̃se mouens

vtrũ aĩa sensibilis vl' vegetabilis sit ĩ semĩe a pĩ''cĩpio quando descendit · xc

Duodecimo querit' vtrum aĩa
sensibilis vl' vegetabilis sit in
semĩe a pĩ''cĩpio qñ descendit' Et vĩ q̄
sic Quia vt Gregori' nisseng dr̃ vtri'
qʒ opinionis assertio vituperatõe non
caret · s ' eoȝ que p̃us vniue aĩas in
suo quodaȝ statu atqʒ ordine fabulãt'
s ' eoȝ qui eas post corpa creatas exi
stimãt Sʒ sine aĩa ĩ semĩe nõ fuit a
suo pĩ''cĩpio oportet eam fieri post cor
pus · g° aĩa a pĩ''cĩpio fuit in semĩe
¶ P̃o si aĩa sensibilis a pĩ''cĩpio nõ fuit
ĩ semĩe sicut nec rõnalis eadem erit rõ
de sensibili s ' rõnali Sʒ aĩa rõnalis ẽ
a creatõne g° et aĩa sensibilis est a
creatõne cui' cõtrariũ est cõsilium ¶ P̃
ph'us dr̃ ĩ xvi · de aĩalibʒ q̄ virtus q̄
est ĩ semĩe · sicut filius a domo pr̃is egre
diens · sʒ filius est eiusdem spẽi cũ ~~aĩa~~
~~sensibili~~ pr̃e · g° s ' illa virtus que est
ĩ semĩe est eiusdem spẽi cũ aĩa sensi
bili a qua diuatur ¶ P̃o ph'us dicit ĩ xvi ·
de aĩalibʒ · q̄ virtus illa est sicut ars
si ĩ mãtia essʒ q̄ ad p̃fectõm artifi''ca opa
retur Sʒ ĩ arte est spẽs artifi''ca · g° et
ĩ illa v'tute semĩs est spẽs aĩe sensi
bilis que p̃ semen p̃ducat' ¶ P̃o decisio se
mĩs est n̄alis · decisio vero aĩalis anu
losi est gtra nãm Sʒ ĩ pte aĩalis anu
losi decisi est aĩa vt ph'us dr̃ · g° multo
magis est ĩ semĩe deciso ¶ P̃o ph'us dr̃
ĩ xvi · de aĩalibʒ q̄ mas ĩ gñatõe aĩa
lis dat aĩaȝ · sʒ nichil est egrediens
a p̃re nisi semen · g° aĩa est ĩ semĩe ¶ P̃o
accñs nõ transfundit' nisi p̃ transfusionẽ
sb̃i Sʒ aliq̄ne egritudines a parentibus
in filios sicut lepra s ' podagra s ' huiõi
g° eoȝ sb̃a transfundit' hec aũt nõ sunt
sine aĩa · g° aĩa est ĩ pĩ''cĩpio sine ĩ
semĩe ¶ P̃o ypocras dicit q̄ p̃ decisionẽ

vene que est iuxta aures gñatõ impe
ditur · hoc aũt nõ esset nisi semẽ de
cideret' a toto corpe cui' actus p̃ius exi
stens · g° cuiũ q̄ est actu pars aĩalis
hẽat aĩaȝ · vĩ q̄ semẽ a pĩ''cĩpio hẽat
aĩam ¶ Ibidem dicit q̄ equus quidẽ
p̃pt' nĩmiũ coitum inuent' est sine te
stibus · hoc aũt nõ esset nisi semẽ decideret'
ab eo qui est actu p̃s · g° idem q̄ p̃ius
¶ P̃o q̄ est sup̃fluũ nõ est de sb̃a rei Si
g° semen sit sup̃fluũ nõ erit de sb̃a ge
nerantis · ita s ' filius qui est ex semĩe
nõ erit de sb̃a pr̃is q̄ est ĩ cõueniens · g° semen
est de sb̃a gñantis et ita est ibi aĩa
ĩ actu ¶ P̃o omẽ q̄ caret aĩa est ĩ aĩa
tum Si igit' semen caret aĩa erit ĩ
aĩatum · s ' sic corpus ĩ aĩatũ trans
mutabit' s ' fiet aĩatũ · q̄ vĩ ĩ cõueniens
g° aĩa est a pĩ''cĩpio ĩ semĩe ¶ Sʒ cont'
est · q̄ ph'us dicit ĩ ij° de aĩa q̄ semẽ
et fructus est ĩ tali p̃o aĩam que est
abiciens aĩaȝ ¶ P̃ si semen a pĩ''cĩ°
hʒ aĩaȝ hoc nõ vĩ possibile nisi duobʒ
modis vl' q̄ tota aĩa gñantis ĩ semĩe
transeat vl' q̄ pars eius · vtrũqʒ aũt
hoȝ vĩ esse ĩ cõueniens · q̄ ex p̃mo sequit'
q̄ nõ remaneat aĩa ĩ p̃re · ex s'o aũt
sequit' q̄ nõ remaneat ibi tota · g° aĩa
nõ est ĩ semĩe a pĩ''cĩpio ¶ R̃o dr̃ · q̄ opi
nio quorũdaȝ fuit · q̄ aĩa a pĩ''cĩpio
decisionis esset ĩ semĩe nolentes q̄ sic
corpus diuideret' a corpe · ita simĩlr̃ aĩa
p̃pagaret' ab aĩa · vt statim cũ corpus
p̃ticula esset etiã ibi aĩa · Hec aũt
opinio nõ vĩ esse v'a Quia sc'dm q̄ ph's
p̃bat · ĩ xvi · de aĩalibʒ · Semẽ nõ deci
ditur ab eo q̄ fuit actu p̃s sʒ fuit sup
fluũ vltime digestionis q̄ nõ dũ erat
vltima assimilatõne assimilatũ · nulla
aũt corpis p̃s est actu p̃ aĩaȝ p̃fcã ·
nisi sit vltima assimilatõne assimilatũ
vnde semẽ ante decisionẽ nõ dum est
p̃fcũ p̃ aĩaȝ ita q̄ aĩa esset forma
eius · erat tamẽ ibi aliqua virtus fm̃
quã iam p̃ actõm aĩe erat altãtum
et deductũ ad dispositõm p̃pinquã vltĩe
assimilatõnis vnde s ' postq̄ decisum
est nõ est ibi aĩa sʒ aliqua v'tus aĩe
Et p̃terea si aĩa esset ĩ semĩe a pĩ''cĩ°
aũt esset hñs actu spẽm aĩe aũt
nõ · sʒ vt quedaȝ virtus que comitẽtur
post modũ ĩ aĩaȝ p̃mũ esse nõ pt̃ q̄
cũ aĩa sit actus corpis organici aũt
qualẽcũqʒ organisatõm corpus suscẽ
p̃tiũ aĩe est' nõ pt̃ s ' sic sequit' q̄ to
tum id q̄ agit' ĩ semĩbʒ nõ est nisi quedã
dispositõ mãtie s ' p̃pñs nõ esset gñatio
cũ gñatõ nõ sequat' sʒ p̃cedat formaȝ

sbālem· nisi forte dicat̄ q̄ corpus sit
alia forma sbālis p̄t̄ aīaz ex quo
sequit̄ q̄ aīa nō sbālit̄ corpi vni
retur· Vt pote adueniens corpi postq̄
est iam palliam formam h̄ns aliq̄d co
stitutū sequetur· etiā vltius q̄ gnātio
viuentis nō esset gnātio s̄z decisio que
dam sicut p̄s ligni separatur· a ligno
ut sit actu ligni· Et aīa p̄s diuisionis
pducē esse nō p̄t q̄z statim h̄ sequetur
q̄ forma substantialis nō subito s̄z
successiue ī matiā pueniret· ꝛ sic ḡ
sbā esset motus sicut ī qntitate ꝛ qua
litate q̄ est contra p̄h̄m ī vj ph̄i· et etiā
forme sbāles reciperent magis ꝛ minus
q̄ est impossibile Vnde relinquit̄ q̄
aīa ī semine nō est s̄z virtus quedaz
aīe que agit ad aīaz pducendam
ab aīa diriuata ¶ Ad p̄mū ḡo dd̄m q̄
corpus viuentis· vt pote leonis uel ouis
nō est aīa s̄z est semen corpis tn̄ aī
aīaz ꝛ ante vītutem que agit ad
aīaz· eadem enī est ꝓportio seminis
ad vītutē aīe et corpis ad aīam
¶ Ad scd̄m dd̄m q̄ h̄ oc int̄ est inter
aīaz rōnalem ꝛ aliq̄s aīas· q̄
aīa rōnalis nō est ex vītute seminis
sicut ꝛ alie aīe q̄rum nulla aīa
sit ī semine a p̄ncipio ¶ Ad t̄cū dd̄m
q̄ vtus illa nō assimilat̄ filio egre
dienti de domo pris q̄ntū ad comple
mentū spēi s̄z q̄ntū ad acquisitōm eoz
que desūt vtq̄z ad aliq̄d complemētū
pfectio enī p̄ma p̄lezq̄z manifestat̄
p similitudinē pfectōnis sbāe ¶ Ad
q̄rtum dd̄m q̄ assimilatō int̄ vītutem
pdc̄am ꝛ artem est q̄ntū ad h̄ q̄ sicut
artificiatū p exsistit ī arte sicut ī vir
tute actiua ita ꝛ res viua gnanda
ī vītute formatiua nō q̄ntū ad aliud
¶ Ad q̄ntū dd̄m q̄ ex h̄ oc ꝑo decisio aīa
lis anulosi est violenta ꝛ contra nām
q̄ p̄s decisa erat actu p̄s ꝛ pfcā paraz
vnde ꝑ ꝑcasionē matie aīa ī vtraq̄z
p̄te remanet· que quidē erat ī toto vna
ī actu ꝛ plures ī pō q̄ quidē accidit
ꝑ h̄ oc q̄ h̄mōi aīalia fere s̄t similia
in toto ꝛ p̄tib̄· Nam eoz aīe quia
impfectiores sunt aliis modicā diuisi
tatem organoz requirūt ꝛ inde q̄ vna
p̄s decisa p̄t esse aīe susceptiua ut
pote h̄ns totum de organis q̄ntū suffi
cit ad talem aīaz suscipienda sicut ac
cidit ī aliis corpib̄ similib̄ vt pote
ligno ꝛ lapide aqua ꝛ aere Et h̄ tn̄
q̄ p̄h̄us pbat ī xv· de aīalib̄· Et
fōma nō fuit actu p̄s ante decasionē
q̄z eius decasio nō fuiss̄z nālis s̄z modi

corrupcōnis cuiusdaz vn̄ nō oportet
q̄ p decasionē ī ꝑo semine aīa remanet
¶ Ad vj· dd̄m q̄ mas dicit̄ dare aīaz
ī q̄ntū ī semine maris cōtinet̄ vtus q̄
agit ad aīaz ¶ Ad vij· dd̄m q̄ ex̄titudi
nes de quib̄ est ab̄to nā tradūtur
cū semine quasi actu ī semine sint· s̄z q̄z
est p̄ncipiū eoz ī semine p aliquā seminis
indispōnez ¶ Ad viij· dd̄m q̄ cū spma
sit quedaz supfluitas h̄z quasdaz ꝑpas
vias sicut ꝛ alie supfluitates q̄rū
intensis gnātio impedit̄ nō ꝑpt̄ h̄
q̄ aliq̄d ex eo q̄ erat actu p̄s resoluat̄
¶ Ad ix· dd̄m q̄ sicut ī medicatis aliaz
supfluitatū fluxus solūt aliq̄d de eo
q̄ erat iam conuisum p violenciaz q̄ndaz
et nō nālit̄; ita etiā ī medicatis seminis
fluxus· ex vō que sunt contra nām nō
s̄t ī c̄omia nature trahenda ¶ Ad x· dd̄m
q̄ semē est tale supfluū· q̄ licz nō sit
actu p̄s sbē pris· est tamē potencia tota
ꝛ ob h̄ oc filius de sbā pris esse dicitur·
¶ Ad xj· dd̄m q̄ licet semē nō sit aīatū
actu est tn̄ aīatū vītute vn̄ nō ē simp̄r
ī aīatū vtrum aliq̄ ens ab alio pos
sit eē etnum

T Ertiodecimo querit̄· vtrū aliq̄ ens ab alio pos
sit esse etnū Et vi̊ q̄ non· Nichil enī
q̄ est semp indiget aliquo ad h̄ oc q̄
sit· omē aut̄ q̄ est ab aliquo indiget
eo a quo est ut sit ḡo nichil q̄ ē ab
alio est semp ¶ ꝑ̄o q̄ est nō gnātur
neq̄z fit neq̄z aliquo mō ī esse pducat
q̄ q̄ sit nō est· ḡo oportet q̄ omē q̄
gnātur uel fit uel pducat̄ aliq̄n non
esse· omē aut̄ q̄ est ab alio est h̄mōi·
ḡo omē q̄ est ab alio aliq̄n nō est· q̄
aut̄ aliq̄n nō est nō semp est· ḡo nichil
q̄ est ab alio est sempitnū ¶ ꝑ̄o q̄ nō
h̄z esse nisi ab alio in se consideratū nō
est h̄ns· oz aut̄ aliq̄n nō esse· ḡo oz omē
q̄ est ab alio aliq̄n nō esse ꝛ p̄ p̄ns nō
sempitnū ¶ ꝑ̄o oīs effectus est posterior
sua causa· q̄ aut̄ est ab alio· est effūs·
eius a quo est· ḡo est posterius eo a quo
est· et ita nō p̄t esse sempitnū ¶ Oz q̄
est q̄ hylar̄ dicit· q̄ est ab etno patre
natum etnū esse h̄z q̄ natū est· s̄z filius
dei natus est ab etno p̄re· ḡo etnū h̄z
q̄ natū est· ḡo est etnus ¶ R̄o dd̄m q̄ et
si ponamus filiū dei nālit̄ a p̄re p̄cede
oz q̄ sit ita a p̄re· q̄ cū sit ei coetnus
q̄ quidē h̄ oc mō apparet int̄ volunte
enī ꝛ naturā h̄ int̄ est q̄ nā determinata
est ad vnū q̄ntū ad id q̄ uītute nature
pducat̄ ꝛ q̄ntū ad h̄ oc q̄ est pducere uel
pducet Voluntas vō q̄ntū ad neutz
determinata inuenit̄ post tū aliq̄s h̄ uel

illud pro uoluntate facere sicut artifex scri-
ginium uel archam. et tamen facere et a faciendo
cessare. Ignis uero non potest non calefacere si
subiectum sue actionis assit. non potest aliud ducere
in materiam quam effectum similem sibi. Unde et si
de creaturis que a diuina uoluntate ab ipso
procedunt dici possit quod potuit creaturam
talem uel talem facere et tunc uel esse uel facere
de filio tamen qui naturaliter procedit hoc dici non
potest. Non enim potuit alterius modi esse filius
secundum naturam quod se habet prius natura ut po-
tuit uel prius uel posterius filius esse. Nisi
quando fuit prius natura non enim potest dici quod
diuine nature aliqua perfectio defuit. Sed
filius dei est natus ab eterno patre. Igitur eternitas
habet quod natum est sit filius generatus. Cum diuina
natura sit simplex et inmutabilis neque
potest dici quod huiusmodi generatio dilata fuit propter
materie absentiam uel indispositionem. Cum
omnino hec generatio sit inmutabilis. Unde
relinquitur quod natura prius ab eterno fuit
et filius sit a patre equalis et coeternaliter
generatus ac per consequens patri coeternus. Arriani
uero qui ponebant filium non naturaliter a patre pro-
cedere ponebant neque filium patri coequalem
neque coeternum. Sicut contingit in aliis que
a deo procedunt secundum arbitrium uoluntatis
ipsius. Sicut autem difficile considerare generationem
filii patri coeternam propter assuefactionem huma-
ne conditionis in consideratione productionis
rerum naturalium in quibus una res ab alia per
motum producitur. Res autem per motum producta
in esse a primo esse ~~producit~~ incipit in termino
motus. Cum autem principium motus de necessi-
tate terminum motus duratione precedat quod
necesse est propter motum successiuum. Non possit
esse motus principium uel initium sine tamen
ad producendum mouente. Necesse est ut tamen
mouens ad aliquid producendum precedat du-
ratione id quod ab eo producitur. Unde quod ab
aliquo sine motu procedit simul est dura-
tione cum eo a quo procedit sicut splendor
in igne uel in sole. Nam splendor subito et
non successiue a corpore lucido procedit cum
illuminatio non sit motus sed terminus motus.
Relinquitur igitur quod in diuinis ubi omnino motus
locum non habet procedens sit simul duratione
cum eo a quo procedit. Et ideo cum pater sit eternus
filius et spiritus sanctus ab eo procedentes sunt
ei coeterni. Ad primum ergo dicendum quod si indigen-
tia importet defectum uel carentiam eius quo
indiget quod semper est non indiget aliquo
ad hoc quod sit. Si uero importet solum ordi-
nem originis ad id a quo est sic nichil
prohibet id quod semper est aliquo indigere ad hoc
quod sit in quantum non a se sed ab alio esse habet. Ad
secundum dicendum quod accipiens aliquid non habet illud
ante acceptionem. Sed non illud quod iam ante

potest. Unde si ab eterno accepit ab eterno
habet. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de ge-
neratione que est per motum quia quod mouetur ad
esse non est et propter tanto dicitur quod id quod generatur
non est. Sed quod est generatum est. Unde non est
aliquid generari et generatum esse. Unde non oportet
ibi quod generatur aliud non esse. Ad quar-
tum dicendum quod illud quod habet esse ab alio in se considera-
tum est non ens si ipsum sit aliud quam ipsum
esse quod ab alio accepit. Sicut sit ipsum
esse quod ab alio accepit sic non potest in se
consideratum esse non ens in esse. Non enim
potest considerari non ens licet in eo quod est ali-
quid esse considerari possit. Quod enim est potest
aliquid aliud habere permixtum non autem ipsum
esse ut Boetius dicit in libro de ebdomadibus. Prima
quidem conditio est creature sed secunda con-
ditio est filii dei. Ad quintum dicendum quod filius
dei non potest dici effectus quia non fit sed generatur.
Hoc enim fit cuius esse est diuisum a factore.
Unde non proprie possumus loqui causam filii
dicimus sed principium. Non oportet quod causa
omnem effectum duratione precedat sed natura
tantum sicut patet in sole et splendore. Utrum id
quod est a deo diuisum in essentia possit semper fuisse.

Quartodecimo queritur utrum
id quod est a deo diuisum in essentia possit
semper fuisse. Et uidetur quod sic. Non enim est
minor potestas cause producentis totam rei
substantiam supra effectum suum quam cause producentis
formam tantum. Sed causa producens formam
tantum potest producere eam ab eterno si ab eterno esset
quia splendor qui gignitur ab igne atque
diffunditur coeternus est illi et esset coeternus
si ignis esset eternus ut Augustinus dicit
in libro de trinitate. Ergo multo fortius quod produ-
cit totam rei substantiam potest producere effectum sibi
coeternum. Sed dicebat quod hoc est impossibile
quia esset in genere. Si quod creatura parificetur
creatori in duratione. Sed contra duratio
que non est tota simul sed successiua non
potest equiparari durationi que est tota
simul. Sed si mundus semper fuisset eius du-
ratio non semper tota simul esset quia tempore
mensuraretur ut etiam dicit Boetius in fine
de consolatione. Ergo adhuc deo non equipararetur
creatura in duratione. Preterea sicut diuina
persona procedit a deo sine motu ita et
creatura. Sed diuina persona potest esse ei co-
eterna a quo procedit. Ergo similiter et creatura.
Preterea quod semper eodem modo se habet semper potest
idem facere. Sed deus semper eodem modo se habet
ab eterno. Ergo ab eterno potest idem facere. Si igitur
aliquando produxit creaturam et ab eterno producere
potuit. Sed dicebat quod ratio ista procedit
de agente per naturam non autem de agente
per uoluntatem. Contra uoluntas dei non
diminuit uirtutem ipsius. Sed si non ageret

p volumtate sequet' q ab etno crea
turam pduxisset. go posito q p volu
tatem agat no remouet' qn ab etno
pduce potuit. ¶ p si deus i aliquo
tempe creatura pduxisset et eius po
tencia no est augmentata. potuit ergo
an illud tpus vl instans creatura
pduce et eadem rone an illud et sic
i infinitu. go potuit ab etno pduce
¶ p plus pt deus face q humanus
intellectus possit intellige. ppt q d'
aug. s. Non erit impossibile apud deum
omne vbum. Sz plonici intellexerunt ad
esse fcm adeo q tamen semp fuit. vn
aug d'. x. de ci. dei. Hermini et deos
quos i mudo deos adeo fcos scribit
platho aptissime dicat eos esse cepis
se et hre initiu. fine tamen no hituros
sz p condicionis potentissima volun
tatem phibet inetnu esse mansuros
vn id quo intelligat plonici inuene
runt no esse h' videl tpis sed i insti
tucionis initiu. Sicut enim inquiunt si
pes ab etinitate no fuiss i puluere semp
subessz vestigiu. q tn a calcante fcm
nemo dubitaret. sic mudus semper
fuit semp exnte qui fecit et tn factus
est. go deus potuit face aliq qd' sp
fuit ¶ p quicq no est cotra rone nate
creature. ds pt i creatura face als no
essz omnipo. sz semp fuisse no est cotra
rone creature in q ista est fca. als idez
esset dice creatu[illegible] ram sp fuisse et
factum no esse q pz esse fcm. Nam
aug i xi. de ci. di. distinguit duas
opiniones quaz vna est q mudus
ita fuit semp. q no sit ad factus alia
est q ita mudus sit semp. q tamen ad
sit fcus sp. go deus hoc pt face qd'
aliq adeo sit factu sp. ¶ p sicut na
statim pt pduce effectu suu. ita et agens
voluntarium no impeditu sz ds e agens
volitarium q impediri no pt. go cre
ature que p eius volutate pducunt'
i esse. ab etno pduci potuint sicut et
filius qui nale a patre pcedit. ¶ Sz 9
est. q aug d'. viii. sup Gen ad litteram
q omo i comutabilis est illa na trini
tatis ob hoc ita est etna. ut ei aliq co
etnu esse no possit. ¶ p damas d' i pho
libri. qd' ex no ente ad esse deducit'. no
est aptu natu esse coetnu ei q sine pn
cipio et semp est. Sz creatura de no ee
ad esse pducit'. go no pt fuisse semp
¶ p ome etnu est i uariabile. Sz cre
atura no pt esse i variabilis q si
sibi relinquet' i nichilu decidet. go
no pt esse etna ¶ p nichil q depen

det ab alio est n ccariu et p ons n'
etnu. q ome etnu sit nccariu sz ome
q est factum dependet ab alio. go
nullu fcm pt esse etnu. ¶ p si deus ab
etno pduce potuit creatura ab etno
pduxit. q etna scdm phm i. iii. ph. in
sempitinis no differt esse et posse. Sz po
ne creatura ab etno fuisse pductum
est contra fidem. go et pone q pduci
potuit. ¶ p volutas sapientis no di
fert face q intendit si pt nisi ppter
aliq rom. sz no pt reddi ro q uare ds
tuc mudu fecit et no pus vl ab etno
si ab etno fieri potuit. go vi' q ab etno
fieri no potuit. ¶ p si creatura est facta
aut ex nichilo aut ex aliquo sz non ex
aliquo q vel ex aliquo q est diuina
essencia q est impossibile. vl ex aliquo
alio q si no est fcm erit aliq pt deu no
ab ipo creatu q sup est improbatu q si
est fcm ab alio aut pcedetur i infinitu
q est impossibile aut deuenit' ad aliq
q est factu de nichilo impossibile aut
est q sit ex nichilo semp fuisse. go i pos
sibile est creatura semp fuisse ¶ p de roe
etni est no hre pincipiu de rone vo crea
ture est hre pncipiu. go nulla creatura
pt esse etna ¶ p creatura mensurat eo
vl euo Sz euu et tpus differunt ab etnite
go creatura no pt esse etna ¶ p si aliq
est creatu. oz dare aliq instans i quo
creatu fuit. sz ante illud no fuit. go oz
dice creatura no semp fuisse ¶ Ro d'. q
scdm phm. i v. meth. possibile d'. quqz
quide scdm aliq pom quqz vo scdm
nulla pom. scdm pom quide vl acti
ua vl passiua. Scdm actiua quidem
vt si dicamus possibile esse edificatori
q edificet. scdm passiua vo vt si dicamus
possibile esse ligno q comburat' dicit'
aut et quqz aliq possibile no scdm ali
qua pom. sz vl metho' sicut i geome
tricis dicit' aliqua linea po rronalis
q pmittit' ad pns. vl absolute qn. s.
tmi enunciacionis nullaz ad inuicem re
pugnanciam hnt. Contrario vo impole
qn sibi inuice repugnant ut simul esse
affirmacom et negacom impole dicit'
no q sit impossibile alicui agenti vl
pacienti. sz q est scdm se impossibile ut
pote sibi ipi repugnans. Si go conside'et'
h' enunciabile aliq diuisum i sba extitis
adeo fuisse sp. no pt dici impossibile
scdm se quasi sibi ipi repugnans hec
em q est esse ab alio no repugnat
ei q est esse semp. vt sup onsu est nisi
qn aliq ab alio pcedit p motu q ne
incipit impcessu tr' ad eo. ph' aut

q addit diuisi ipsa simlr nulla re-
pugnancia absolute loqndo datur
intelligi ad id q est fuisse sp. Si aut
accipiam possibile dari scdm po
activa tunc ideo no de est po ab eterno
essentiam aliam aqe pducendi. Si vo h
ad potenciam passiuam refertur sic sup
posita catholice fidei veritate dicam q pt
q aliq a deo procedens i essentia diuisa
potuit semp esse. Supponit enim fides
catholica omne id qd est pt deum aliqn
no fuisse. Sicut aut impossibile est qd
ponit aliqn fuisse nunq fuisse. Ita est
impossibile q ponitur aliqn no fuisse
sp fuisse. Unde cedat aequiuocum qd h
quidem est possibile ex pte dei creantis
no aut ex pte essentie a deo procedentis
p suppositionem contrariam q fides facit. ¶ Ad
primum g dr q ro illa procedit ex pte po
tentie facientis no aut ex pte facti
de quo facta sit suppositio aliqn non
fuisse. ¶ Ad scdm dr q etiam si creatura
semp fuisset no simplr deo equipararetur
s scdm q eum imitaretur qd non est
inconveniens. Unde illa obiectio parum est effi
cax. ¶ Ad tertium dr q in persona diuina non
est aliq qd supponat aliqn no fuisse
sicut est in omni essentia aliena a deo. ¶ Ad
quartum dr q obiectio illa procedit ex pte
potentie facientis que nunq etiam prolific
tatem diminuit. Et contrarius ex arbitrio vo
luntatis diuine fuit q no semp fuerit
creatura. Unde pz insolutio ad quintam. ¶ Ad vi. dr
q supponat aliq tunc tempus datum
creaturam fuisse saluatur positio fidei quia
ponit nichil pt deum semp fuisse no
tamen saluatur si ponatur eam semp fuisse.
Unde no est simile. ¶ Sciendum etiam qd
forma arguendi no valet. pt enim ds
quamlibet creaturam facere saltem meliorem
no tamen pt facere infinite bonitatis
creaturam. Infinita enim bonitas rationi
creature repugnat. no aut determinata
bonitas quantacumq. Sciendum etiam qd si
dicatur deum potuisse facere mundum antequam
fecit. Si h prioritas ad potenciam facien
tis referatur indubitanter est verum q
ab eterno affuit ei potentia faciendi
eternitas vo tempe creationis precedit.
Si aut referatur ad esse facti ita q intelli
gatur aut instans creationis mundi tps
reale fuisse in quo potuit fieri mundus pz
omo esse falsum qr ante mundum motus no
fuit. Unde nec tps. Possumus tn ymagi
nari aliq tps ante mundum sicut alti
tudinem vel dimensiones aliquas extra
celum pquem modum possumus dicere et q
alcius celum potuit elevare et q prius
potuit facere. qr potuit facere et tps diu
turnius et altitudinem altiorem. ¶ Ad vii. dr
q plonia hoc intellexerint fidei veritate
no supponendo s ab ea alienum. ¶ Ad viii.
dr q ro illa no pbat nisi q esse fini
et esse semp no habeant ad inuicem repu
gnanciam scdm se considerata. Unde procedit
de possibili absolute. ¶ Ad ix. dr q ro
illa procedit de possibili ex parte potentie
active. Et qr rationes opposite concludere
videntur q sine nullam consideracionem sit
possibile et ideo ad eas etiam est respondendum.
¶ Ad primum g dr q scdm Boetium in fine
de consolatione phie etiam si mundus semp
fuisset no esset deo coeternus. eius enim
duratio no esset tota simul. q ad eternitatis
rationem requiritur. Est enim eternitas interminabilis
bilis vite tota simul et pfecta possessio
ut ibidem dicitur. Tempus aut successio
ex motu causatur ut ex phie pz iiii phi.
Unde etiam et immutabilitati subiaceret eciam
si semp sit eternum esse no pt. Et ppt qd
Augustinus dr q invariabilis essentie tantummodo
nulla creatura eterna esse pt. ¶ Ad scdm
dr q dicimus loquimur supposita fidei veritate
q pz ex hoc q dicitur q ex no esse ad esse
deductum est etc. ¶ Ad tertium dr q varia
bilitas de sui ratione excludit eternitatem
no infinitam ~~rom~~ durationem. ¶ Ad iiii.
dr q id qd ab alio dependet nunq
esse pt nisi p influxum eius a quo est.
q si semp fuit et ipm semp erit. ¶ Ad
v. dr q no sequitur si deus potuit ali
quid facere q illud fecit et q est agens
scdm voluntatem no scdm necessitatem na
ture. q aut dicitur q in sempiternis no differt
esse et posse intelligendum est scdm poten
ciam passiuam no aut scdm activam.
Potentie enim passiua actu no coniuncta cor
ruptionis principium est et ideo sempiternitati
repugnat. Effectus vo active potencie
actu no existens pfectionem cause agentis
p iudicium no affert in maxime causis vo
luntariis. Effectus enim no est pfectio
potencie active sicut forma potencie
passive. ¶ Ad vi. dr q contra pductionem
primam creaturam intellectus noster rationem
investigare no pt. eo q no pt compre
hendere artem illam que sola est ratio q
creature pducte sunt habeant modum. Unde
sicut no pt ratio reddi ab homine quare
celum est tantum et no amplius. ita reddi no
pt ratio quare mundus factus no fuit antea
cum tamen utrumq fuit diuine ptati subiectum.
¶ Ad vii. dr q prime creature no sunt pdu
cte ex aliquo s ex nichilo no tamen oportet
ex pa rone pductionis s ex veritate qua
fides supponit q prius no fuerunt et postea

in esse produxerit. Unus enim sensus potest
esse, potest secundum Anselmum in Monologion ut
dicatur creatura facta ex nichilo, quia
non est facta ex aliquo, ut negatio inclu-
dat propositionem et non includatur ab ea, ut
sit negatio ordinis ad aliquid quod propositio
importet neget. Non autem propositio importet
ordinem ad nichil. Si vero ordo ad nichil
remaneat, affirmatur propositione negationem
includente. Nec adhuc oportet quod creatura
aliquid fuit nichil, tamen potest dici. Sicut
Augustinus dicit quod non esse precedit esse rei non du-
ratione sed natura, quia ut si ipsa sibi relinqueretur
nichil esset. Esse vero solum ab alio habet,
quod non est natum alicui ex se ipso naturaliter
prius competit ei quod non ei natum inesset
nisi ab alio. ¶ Ad viii. dicendum quod de ratione
eternitatis non est non habere durationis principium
originis, non autem durationis nisi acci-
piendo creationem ut accipit fides. ¶ Ad
ix. dicendum quod evum et tempus ab eternitate diffe-
runt non solum ratione principii durationis,
sed etiam ratione successionis. Tempus enim ipse
successivum, evo adiungitur prout substantie eterne
sunt quantum ad aliquid variabiles, et si quan-
tum ad aliquid non varientur prout evo
mensurantur. Eternitas vero nec successi-
onem continet nec successioni adiungitur.
¶ Ad x. dicendum quod operatio qua deus res produ-
cit in esse non sic est intelligenda sicut
operatio artificis qui facit archam et
postea eam deserit. Sed quod deus continue
influat esse, ut Augustinus dicit super Genesim ad
litteram. Unde non oportet assignare aliquod
instans productionis rerum antequam producte non
fuerint nisi propter fidei suppositionem. **Utrum
res processerint a deo per necessitatem nature.**

Quartodecimo queritur utrum res pro-
cesserint a deo per necessitatem nature
vel per arbitrium voluntatis. Et videtur quod per
necessitatem nature. Dicit enim Dyonisius iiii. c.
de divinis nominibus: Sicut noster sol non ratiocinans aut
preeligens, sed per ipsum suum esse illuminat
omnia participare valentia, ita divina bo-
nitas per essentiam suam omnibus existentibus
proportionaliter immittit bonitatis radios.
Sed sol sine electione et ratione illuminans
hoc agit ex necessitate nature. Ergo et deus
creaturis producit suam bonitatem communicando
per necessitatem. ¶ Preterea omnis perfectio inferioris
nature a perfectione divine nature derivatur.
Sed ad perfectionem nature inferioris pertinet
quod sua virtute aliquid simile sibi faciat
producendo effectum. Ergo multo fortius deus
similitudinem sue bonitatis communicat
creaturis naturaliter et non voluntarie. ¶ Preterea omne
agens simile, ergo secundum hoc effectus agit.
a causa agente quod eius similitudinem habet.
Sed creatura habet similitudinem dei quantum ad
ea que ad dei naturam pertinent, sicut quantum
ad esse et bonitatem et unitatem et alia huiusmodi,
non solum quantum ad ea que sunt in voluntate
vel in intellectu, sicut artificiata sunt similia ar-
tifici quantum ad formam artis propter quod voli-
tarie et non naturaliter ab artifice procedunt.
Ergo creature procedunt a deo per virtutem na-
ture divine et non per voluntatem. Sed dicetur
quod similitudinem naturalium attributorum commu-
nicat creaturis divina voluntas. Sed contra
similitudo nature non potest communicari nisi
per virtutem nature. Sed virtus nature in
nulla re subiacet voluntati, unde et in divinis
generatio filii a patre que est naturalis non fit
per imperium voluntatis. Nec etiam in hominibus
vires anime vegetabilis que naturales
dicuntur voluntati subduntur. Ergo non potest
esse quod voluntate divina similitudo natura-
lium attributorum creaturis communicetur. ¶ Preterea
Augustinus dicit in libro de doctrina christiana quod quia deus
bonus est sumus et in tantum bonitas dicitur
esse causa productionis creature. Sed
bonitas est deo naturalis. Ergo et res fluunt
a deo naturaliter. ¶ Preterea in deo idem est natura
et voluntas. Si igitur deus producat res voluntate
sequetur quod producat eas naturaliter. ¶ Preterea necessi-
tas nature provenit ex hoc quod natura immobili-
ter operatur idem nisi impedimentum eve-
niat. Sed maior est immutabilitas dei
quam nature inferioris. Ergo magis ex necessitate
deus producit effectum suum quam natura infe-
rior. ¶ Preterea operatio dei est eius essentia. Sed
essentia sua est ei naturalis. Ergo naturaliter operatur
quicquid operatur. ¶ Preterea secundum philosophum in iii. Ethicorum
voluntas est finis et electio eorum que
sunt ad finem. Sed ideo non est aliquis finis
cum sit infinitus. Ergo non agit ex voluntate
sed magis ex necessitate nature. ¶ Preterea deus
operatur inquantum est bonus, ut Augustinus
dicit. Sed ipse est bonus necessarium. Ergo ex neces-
sitate operatur. ¶ Preterea omne quod est vel est con-
tingens vel necessarium. Necessarium vero est ali-
quid simpliciter vel per comparationem et ex suppositione et
absolute. Non autem potest dici quod ideo sit
aliquid possibile vel contingens. Hoc enim immutabi-
litati attestatur, ut per philosophum patet in xi. Metaphysice,
quia quod contingit esse contingit non esse. Similiter
non est ibi aliquid necessarium per inchoationem,
quia nichil est ibi violentum nature contra-
rium, ut dicitur in v. Metaphysice. Similiter nec neces-
sarium ex suppositione, quia hoc necessarium causatur
ex aliquibus causis presuppositis. Deo autem
nichil est causa. Relinquitur ergo quod quicquid
est in deo sit necessarium absolute. Et ita videtur
quod res ex necessitate in esse producat. ¶ Preterea ii.
ad Thimotheum ii. dicitur: Deus fidelis permanet
et se ipsum negare non potest. Sed cum ipse sit sua

bonitatis seipsum negaret si suam bonitatem
negaret. Negaret autem suam bonitatem
si eam communicando non diffunderet cum
hoc sit proprium bonitatis. ergo deus non potest
non producere creaturam suam bonitatem
communicando. ergo ex necessitate producit. quia non
est possibile non esse et necesse esse convertuntur
ut patet in ii periarmenias. ¶ Item secundum Augustinum pa-
trem generare filium est patrem dicere se suo
verbo. Sed Anselmus dicit quod eodem verbo pater dicit
se et creaturam. cum ergo generatio filii a patre
sit naturalis et non principium voluntatis. videtur
quod etiam creaturarum productio. nam apud
deum non differt dicere et facere cum scriptum
sit dixit et facta sunt. ¶ Item omnis volens
de necessitate vult suum ultimum finem. sicut
homo de necessitate vult esse beatus. Sed ulti-
mus finis divine voluntatis est sue
bonitatis communicatio propter hoc enim dicit
creaturas ut suam bonitatem communicet.
ergo deus hoc de necessitate vult. ergo ex necessitate
producit. ¶ Item sicut deus est ipse bonum
ita est ipse naturaliter. Sed ideo quia est ipse
bonus nichil est nisi bonum. ergo et similiter
ideo nichil est nisi naturaliter. et ita ex neces-
sitate producit res. ¶ Item voluntas dei est
determinata ad unum. scilicet ad bonum. Sed natura
propter hoc ex necessitate operatur quia est determi-
nata ad unum. ergo et voluntas divina ex
necessitate operatur creaturas. ¶ Item pater
virtute nature sue est principium et filii et spiritus sancti
ut Hylarius dicit. Sed eadem natura que est
in patre et filio est et in spiritu sancto. ergo eadem
ratione spiritus sanctus est principium naturaliter. sed
non est principium nisi creature. ergo creatura
naturaliter procedit a deo. ¶ Item effectus proce-
dit a causa agente. ergo agens non com-
paratur ad effectum nisi per hoc quod comparatur
ad actionem vel operationem. Sed comparatio opera-
tionis vel actionis divine ad ipsum est naturalis
quia actio dei est sua essencia. ergo similiter ad
effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.
¶ Item a per se bono non fit aliquid nisi bonum
et bene. ergo et a per se naturalo non fit aliquid
nisi naturaliter et naturo. Sed deus est huiusmodi
ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate. ¶ Item
cum id quod est per se sit prius eo quod est per aliud
quia primum agens agit per suam essenciam
sed sua essencia et sua natura idem est. ergo
agit per naturam suam. et ita naturaliter ab eo
res create procedunt. ¶ Sed contra est quod
Hylarius dicit in libro de synodis omnibus creaturis
substanciam dei voluntas attulit. et ibidem
tales sunt creature quales deus eas
esse voluit. ergo deus producit creaturas
per voluntatem non per nature necessitatem.
¶ Item Augustinus in x confessionum ad deum loquens
ait. duo fecisti domine. unum prope te. scilicet

angelum et aliud prope nichil. scilicet materiam
neutrum tamen est de natura tua quia neutrum
est quod tu es. Sed filius per tanto naturaliter a
patre procedit quod eandem habet naturam cum patre
ut Augustinus dicit. ergo creatura non procedit
a deo naturaliter. ¶ Respondeo dicendum quod absque omni
dubio tenendum est quod deus ex libero arbitrio
sue voluntatis creaturas in esse pro-
duxit nulla naturali necessitate. Et patet hoc
manifeste ad presens quatuor rationibus
quarum prima est quod oportet dicere uni-
versum aliquem finem habere. alias omnia in
universo casu accidunt. nisi forte dicatur
quod prime creature non sunt propter finem
sed ex naturali necessitate. posteriores vero crea-
ture sunt propter finem. sicut et Democritus
ponebat celestia corpora esse a casu facta
inferiora vero a causis determinatis. quod improba-
batur in ii physicorum. per hoc quod ea que sunt nobi-
liora non possunt esse minus ordinata quam
indigniora. necesse est igitur dicere quod in pro-
ductione creaturarum a deo sit aliquis finis
intentus. invenitur autem agere propter finem
et voluntas et natura sed aliter et aliter.
natura enim cum non cognoscat nec finem
nec racionem finis. nec habitudinem eius quod est
ad finem in finem non potest sibi preestituere finem
nec se in finem movere. aut ordinare vel
dirigere. quod quidem competit agenti per vo-
luntatem cuius est intelligere et finem et
omnia predicta. unde agens voluntate
sic agit propter finem quod preestituit sibi finem
et seipsum quodammodo in finem movet suas
actiones in ipsum ordinando. natura vero
tendit in finem sicut mota et directa
ab alio intelligente et volente. sicut
patet in sagitta que tendit in finem determina-
tum propter directionem sagittantis et per hunc
modum Aristoteles dicit quod opus nature est opus
intelligencie. Semper autem quod est per aliud
est posterius eo quod est per se. unde oportet
quod primum ordinans in finem hoc faciat per
voluntatem. et ita deus per voluntatem
creaturas in esse produxit non per naturam
nec est instancia de filio quod naturaliter pro-
cedit a patre. cuius generatio creationem prece-
dit quia filius non procedit ut ad finem or-
dinatus sed omnium finis. Secunda vero racio est quia
natura est determinata ad finem unum. cum
autem omne agens sibi simile producat. oportet
quod natura ad illam similitudinem
tendat producendam que est determinata
in uno. Cum autem equalitas a bonitate
causetur. equalitas vero ex multitudine
que varia non se habet racione cuius non est
aliquid alteri equale nisi uno modo inequale
vero secundum multos gradus natura semper
faciat sibi equale nisi sit propter defectum

virtutis active vel receptive vel passive defectus. Aut passive potentie deo non preiudicat, cum ipse materiam non requirat; nec etiam virtus sua est deficiens, sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi equale, scilicet filius; creatum vero quod est inequale non naturaliter, sed voluntarie procedit. Sunt enim multi gradus inequalitatis; nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inequalitatis in creaturis constituendos, quod in hoc gradu determinato creatura constituitur ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate. Tertia vero est quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliqualiter preexistat. Omne autem quod est in aliquo est in eo per modum eius in quo est. Unde cum ipse deus sit intellectus, creature in ipso intelligibiliter preexistunt; propter quod dicitur Ioh. I: quod factum est in ipso vita erat. Quod enim est in intellectu non producitur nisi mediante voluntate. Voluntas enim est executrix intellectus, et intellectus voluntatem movet. Et ita oportet quod res create a deo processerint per voluntatem. Quarta vero est quia secundum philosophum in IX Meth. duplex est actio: quedam consistit in ipso agente et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle et huiusmodi; quedam vero que egreditur ab agente in patiens extrinsecum, et est perfectio et actus patientis, ut calefacere, movere et huiusmodi. Actio autem dei non potest intelligi ad modum huiusmodi secunde actionis, eo quod cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsum. Unde oportet quod intelligatur ad modum prime actionis, que non est nisi in intelligente et volente vel etiam sentiente, quod etiam in divinis non cadit, quia actio sensus non licet non tendat ad aliquid extrinsecum, causatur ab actione extrinseca. Per hoc igitur deus agit quicquid extra se agit quod intelligit et vult. Non autem generationem filii preiudicat, que est naturalis, quia huiusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a deo processisse per voluntatem et non per necessitatem nature.

¶ Ad primum ergo dicendum quod similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis: sol enim in omnia corpora radios effundit non discernendo unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis vel modum agendi. ¶ Ad secundum dicendum quod ex perfectione divine nature est quod ex virtute nature divine ipsius nature similitudo creaturis communicetur. Nec tamen hec communicatio sit per necessitatem nature, sed per voluntatem. Et per hoc patet responsio ad tertium. ¶ Ad quartum dicendum quod natura non subiacet voluntati in his que sunt intima rei, sed quantum ad ea que sunt extra rem nihil prohibet naturam subici voluntati. Unde et in motu locali in animalibus natura membrorum et in membris subiacet appetitui imperanti. Unde non est inconveniens si virtute nature divine creature producantur in esse secundum arbitrium divine voluntatis. ¶ Ad quintum dicendum quod bonum est proprium obiectum voluntatis. Unde bonitas dei inquantum est ab ipso volita et amata mediante voluntate est creature causa. ¶ Ad sextum dicendum quod licet voluntas et natura prout in deo sunt sint secundum rem idem, differunt tamen ratione secundum quod predicta diversimode designant respectum ad creaturam. Natura enim importat respectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas. ¶ Ad septimum dicendum quod non est ex nobilitate nature solum quod aliquid ex necessitate producat, sed ex eius determinatione ad unum, que non competit divine voluntati, licet in ea sit immutabilitas summa. ¶ Ad octavum dicendum quod licet operatio dei naturaliter ei competat, tamen eius sit naturalis essentia, effectus tamen creature operationem consequitur, que per modum intelligendi consideratur ut principium voluntatis. Sicut et effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris. ¶ Ad nonum dicendum quod licet deus sit infinitus, est tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim est infinitus privatione, sicut infinitum est passio quantitatis que nata est habere finem. Hoc enim modo finis neque infinitus neque finitus; neque infinitus est. Dicatur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur. ¶ Ad decimum dicendum quod licet deus operetur inquantum est bonus, et bonitas ei naturaliter insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur inquantum est eius obiectum vel finis. Voluntas autem non naturaliter se habet ad ea que sunt ad finem, licet respectu ultimi finis naturalitatem habeat. ¶ Ad undecimum dicendum quod quantum ad id quod in ipso deo est non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creature potest ibi considerari possibilitas non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam que non limitatur ad unum. ¶ Ad duodecimum dicendum quod si deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret se ipsum. Non autem hoc sequeretur si creaturis nullis suam bonitatem communicaret; sine enim boni-

nichil deperiret si communicata non esset. ¶ Ad xiii dicendum quod licet primum verbum divinum naturaliter a patre oriatur, non tamen oportet quod creature naturaliter procedant a deo. Hec autem non procedunt ex verbo suo. Creature enim dicuntur sicut in ipso procedere sunt in quo quidem sunt non ut per necessitatem producende sed per voluntatem. ¶ Ad xiiii dicendum quod communicatio bonitatis non est ultimus finis sed ipsa divina bonitas ex cuius amore est quod deus eam communicare vult. Non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet sed quasi volens communicare quod habet. Quia agit eam non ex appetitu finis sed ex amore finis. ¶ Ad xv dicendum quod sicut ideo nichil est nisi bonum ita ideo nichil est nisi necessarium. Non tamen oportet quod quicquid est a deo procedat per necessitatem. ¶ Ad xvi dicendum quod voluntas dei sit determinate naturaliter fertur in suam bonitatem. Unde non potest velle nisi illud quod est ei conveniens scilicet bonum. Non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum. Et ideo non oportet quod bona que sunt a deo procedant per necessitatem. ¶ Ad xvii dicendum quod licet eadem natura sit patris et filii et spiritus sancti, non tamen eundem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In patre enim est non ut accepta ab alio. In filio vero est ut a patre accepta. Unde non oportet ut quicquid convenit patri virtute nature sic conveniat filio et spiritui sancto. ¶ Ad xviii dicendum quod effectus sequitur ab actione secundum modum principii agendi. Unde cum per modum intelligendi actionis divine principium prout respicit creaturam consideretur divina voluntas, que ad creaturam non habet necessariam habitudinem, non oportet quod creatura procedat a deo per necessitatem nature, licet ipsa actio sit dei essentia vel natura. ¶ Ad xix dicendum quod creatura assimilatur deo quantum ad generales conditiones, non tamen quantum ad modum participandi. Alio enim modo esse est in deo et in creatura et similiter bonitas. Unde licet a primo bono sint omnia bona et a primo ente sint omnia entia, non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem. ¶ Ad xx dicendum quod voluntas dei est eius essentia. Unde hoc quod agit per voluntatem non removet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas dei aliqua intentio addita divine essentie sed ipsa essentia.

Utrum ab uno primo possit procedere multitudo

Sextodecimo queritur utrum ab uno primo possit procedere multitudo. Et videtur quod non. Sicut enim deus per se est bonum et per quandam summum bonum, ita est per se et summe unum. Sed ab eo inquantum est bonum non potest procedere nisi bonum. Ergo nec ab eo procedere potest nisi unum. ¶ Preterea sicut bonum convertitur cum ente ita et unum. Sed in hiis que sunt communia oportet attendi assimilationem creature ad deum ut supra dictum est. Ergo sicut in bonitate ita et in unitate oportet deo creaturam assimilari ut scilicet sit una ab uno. ¶ Preterea sicut bonum et malum opponuntur privative si communiter accipiantur licet sint contraria prout sunt constitutiva differentie, ita unum et multa opponuntur privative ut patet in x methaphysice. Sed malitia nullo modo directe a deo procedere sed ex defectu cause secundarie eam incidere. Ergo nec dicitur posse quod multitudinis sit deus causa. ¶ Preterea oportet proportionaliter accipere causas et causata, quia scilicet singularia sunt causa singularium et universalia universalium ut patet per philosophum in ii physice. Sed deus est causa maxime universalis. Ergo suus proprius effectus est effectus maxime universalis scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo cum multitudinis sit causa diversitas vel distinctio. In esse vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non est a deo sed a certis secundis causis quibus causantur particulares rerum conditiones secundum quas etiam differunt. ¶ Preterea unius simplicis effectus est aliqua propria causa activa. Sed impossibile est unum esse proprium multorum. Ergo impossibile est quod unum sit causa multitudinis. Sed dicebat quod hoc tenet in causis naturalibus non in causis voluntariis. ¶ Sed contra artifex est causa artificiati per voluntatem. Procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificii que est in artifice. Ergo et in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam. ¶ Preterea oportet esse conformitatem inter causam et effectum. Sed deus est omnino unus et simplex. Ergo in creatura que est eius effectus nec multitudo nec compositio debet inveniri. ¶ Preterea diversorum agentium non potest esse idem effectus immediate. Sed sicut causa comparatur effectui ita effectus cause. Ergo nec eiusdem cause possunt esse plures immediate effectus. Et sic idem quod prius. ¶ Preterea in deo est eadem potentia generandi, spirandi et creandi. Sed potentia generandi non est nisi ad unum filium nec potentia spirandi, quia in trinitate non potest esse nisi unus filius et unus spiritus sanctus. Ergo et potentia creandi terminatur ad unum tantum. Sed dicebat quod universitas creaturarum est quodammodo unum scilicet ordine. Sed contra effectum oportet assimilari cause. Sed unitas dei non est unitas ordinis, quia in deo non est prius et posterius nec superius et inferius. Ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno deo plura possint educi. ¶ Preterea in unius simplicitas non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest produci nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest produci nisi unus

effectus. ¶ Preterea creatura procedit a deo non solum
sicut effectus efficientem causam sed etiam
sicut exemplatum ab exemplari. sed unius exemplaris est unum
exemplar proprium. ergo a deo non potest procedere
nisi una creatura. ¶ Preterea deus est causa
rerum per intellectum. agens autem per intellec-
tum agit per formam sui intellectus. Cum
igitur in divino intellectu non sit nisi una
forma. videtur quod ab eo non possit procedere nisi
una creatura. Sed dicendum quod licet forma divini
intellectus sit una secundum rem que est
eius essentia. tamen attenditur ibi que-
dam pluralitas secundum diversos respe-
ctus ad creaturas diversas et sic est ibi
pluralitas rationis. Sed contra. aut isti re-
spectus plures sunt in intellectu divino
aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo
ergo sequitur quod in intellectu divino plura-
litas erit et non summa simplicitas. Si
secundo modo sequitur quod deus non producat cre-
aturas diversas nisi mediante ratione nostra ~~et sic~~
~~hec compositio~~ ex quo oportet quod diversas
creaturas producat per diversos respectus
ad creaturas que non sunt nisi in ratione nostra.
et sic hec compositio. scilicet quod a deo immediate
non procedat multitudo. ¶ Preterea deus per appre-
hensionem intellectus sui res in esse producit
sed in deo non est nisi una apprehensio quia suum
intelligere est eius essentia que est una
ergo non producit nisi unam ~~essentiam~~ creatu-
ram. ¶ Preterea illud quod non habet esse nisi in ratione
non est creatum a deo quia huiusmodi videntur esse
quedam vana ut chimera et huiusmodi. Sed
multitudo non est nisi in ratione signatum
cum per abstractionem a multitudine quod in rerum
natura non invenitur. ergo deus non est causa
multitudinis. ¶ Preterea secundum philosophum optimum
est ultima adducere. sed optimum non potest esse
nisi unum. cum igitur deus sit optimus ab
eo non potest produci nisi unum. ¶ Preterea unumquodque
agens propter finem facit actum suum propinqui-
orem fini quantum potest. Sed deus producendo
creaturam ordinat eam in finem. ergo facit
eam propinquissimam fini quantum potest. sed hoc
non potest nisi uno modo fieri. ergo deus non pro-
ducit nisi unam creaturam. ¶ Preterea iniustum est
quod aliquis inequalia aliquibus tribuat nisi
aliqua inequalitate eorum eas precedente vel
meritorum vel quarumcumque conditionum diversarum.
Sed operationem divinam non precedit aliqua
diversitas alias ipse non esset prima causa
omnium. ergo in prima rerum creatione non dedit cre-
aturis inequalia dona. Sed diversitas crea-
turarum et multitudo attenditur secundum hoc
quod plus vel minus receperunt de donis divinis
ut patet in iiii. c. [illegible]. ergo in prima rerum crea-
tione deus multitudinem non produxit. ¶ Preterea
deus creaturis non communicat suam bonitatem

nisi quatenus capaces sunt. sed natura superior creature
capax fuit huiusmodi perfectionis et dignitatis ut
essent cause inferiorum creaturarum. id enim
quod est perfectius potest agere in id quod est eo imperfectius
et communicare ei suam perfectionem. ergo videtur quod
deus creaturas inferiores mediantibus
superioribus non produxit nisi unam creaturam
aliis superiorem quecumque sit illa. ¶ Preterea
quanto alique forme sunt magis immateriales
tanto sunt magis active. utpote magis a
potentia separate. unumquodque enim agit secundum quod est
in actu. non secundum quod est in potentia. Sed forme rerum
que sunt in mente angeli sunt magis immateria-
les quam forme que sunt in rebus naturalibus. cum ergo
forme naturales sint cause formarum sibi similium
videtur quod multo fortius forme que sunt in men-
te angeli produxerint formas rerum naturalium
sibi similes. diversitas autem rerum et pluralitas [illegible]
multitudo est ex formis. ergo videtur quod multi-
tudo non processerit a deo nisi mediantibus
superioribus creaturis. ¶ Preterea quantum deus fa-
cit est unum. ergo ab eo non est nisi unum
et ita ipse non erit causa multitudinis.
¶ Preterea deus non intelligit nisi unum quia nihil
intelligit extra se. ut probatur in xi. metaph.
Sed ipse est causa rerum per intellectum suum. ergo
ipse non causat nisi unum. ¶ Preterea Augustinus dicit
quod creatura in deo est creatrix essentia. sed
creatrix essentia est tantum una. ergo creatura
in deo est tantum una. Sed hoc modo creatur crea-
tura a deo secundum quod in ipso preexistit. ergo a deo
non est nisi una tantum creatura. et sic a deo
non procedit multitudo. ¶ Sed contra est quod
dicitur Sap. xi. Omnia in numero et pondere et
mensura disposuisti domine. sed numerus non est
sine multitudine. ergo a deo procedit multi-
tudo. ¶ Preterea virtus dei excedit virtutem cuiuslibet
alterius rei. sed unum punctum potest esse principium
multarum linearum. ergo et deus cum sit unus
potest esse principium multarum creaturarum. ¶ Preterea
illud quod est proprium unius inquantum est unum
maxime competit ei quod est maxime
unum. Sed proprium est unitatis quod sit multitu-
dinis principium. ergo hoc deo maxime compe-
tit qui est summe unus quod ab eo multitudo
procedat. ¶ Preterea Boetius dicit in [illegible]
et secundum exemplar unius deus res in esse
produxit sed exemplatum exemplari conformatur. ergo
produxit res sub multitudine et numero. ¶ Preterea
in psalmo dicitur Omnia in sapientia fecisti. Sed in
sapientibus est sicut ordinare et ea que
per sapientiam fiunt ordinem habere et pluralis multi-
tudine. ergo rerum multitudo a deo processit.
¶ Responsio dicendum quod multa non posse procedere ab uno
principio immediate et per se videtur ex determinatione
cause ad effectum ex qua videtur debita et
necessarium ut si est talis causa talis effe-
ctus proveniat. Cause autem sunt quatuor

Cruaz due · s' matia z efficiens p̄cedut
cãtum sc̄dm̄ esse medũ ẽfinis võ si nõ
sc̄dm̄ esse tñ sc̄dm̄ intencõm · Forma võ
neutro mõ infinita est forma · q̃ tum
peam tñ esse h̄eat · esse eius simul est
cũ esse creati · s; infinitũ ẽ ipa ẽ finis
p̄cedit intencõne agentis z q̃uis for
ma sit finis opacõis ad q̃ opacõ agen
tis t'minat' · nõ tñ omis finis est forma
est eñ aliquis finis intencõis p̄ter
finem opacõis vt p; i dõmo · nã forma
eius est finis t'minans opacõm edifica
toris non tamẽ ibi t'minat' intencõ eius
s; ad vlteriorem finẽ que est h̄itacõ vt
sic dicat' q̃ finis opacõis est forma
domus · intencõis võ h̄itacõ · debitũ
igit' essendi tale cãtum nõ pt esse ex
forma infinita est forma q̃ sic cõicat'
creati · nec ex v'tute cause efficientis
ul ex matia ul ex fine · siue sit finis in
tencõis siue finis opacõis nõ p̄ceden
dia i deo q̃ effc̃us eius h̄eat debitũ
essendi ex matia · nã cũ ipse sit totius
eẽ actor nichil quoq; mõ esse h̄ns p̄
supponit' eius actõi ut sit ex dispone
matie necce sit dicere talem ul talem · eius
esse effc̃m · Simil' nec ex pñ effc̃iua · nã
cũ eius actiua pñ sit infinita z nõ t'minat'
ad vnũ nisi ad id q̃ esse; equalem q̃ nulli
effectũ cõpetere pt · vñ si inferiorem v' effc̃m
p̄ducere sit necce pñ sua infinita nisi ẽ nõ
t'minat' adhuc ul illũ distare gradũ ut
sic debitũ ex pña v'tute p̄ducta actiua tale
ul talem effc̃m p̄duci · Simil' nec ex fine
intencõis · h' eñ finis est ipa diuina boni
tas cui nichil accrescit ex effc̃uũ p̄ductõne
nec i tñ p̄ effc̃us pt totalr' recipi cui ul eius
tot' cõmicari ut sic possit dici q̃ debitũ
sit talem ul talem d' effc̃m eẽ ut totl'
diuinã bonitatẽ p̄ticipet · S; pole ẽ effc̃m
multis modis eam p̄ticipare vñ nullus
eorũ necitas est ex fine · s; ex fine nc̃itã tas
sumit' qñ intencõ finis cõpleri nõ pt
ul omio ul c'uenit' il h' ul illo existe · Re
linquit' igit' q̃ debitũ i corpib; diuis eẽ
nõ pt nisi ex forma que est finis opa
cõis · illa eñ cũ nõ sit infinita h; de
t'minata p̄ncipia sine quib; esse nõ pt
z det'minatũ modũ essendi vt si dicamus
q̃ supposito q̃ deus intendat hoĩem
facere necciũ est z debitũ q̃ cũ aĩat ra
nalem ei conferat z corpus organicũ
sine quib; homo esse nõ pt · Et sic pos
simus dicere i vniũso · q̃ eñ deus tale
vniũsũ cõstituere voluit nõ est neca
riũ neq; debitũ neq; ex fine neq; poten
cie efficientis · neq; me · nec ut cõsiũ ẽ
S; supposito q̃ tale vniũsũ p̄ducere voluit
necciũ fuit q̃ tales et tales creaturas
p̄duxit ex quib; talis forma vniũsi
consurgeret · et cũ ipa vniũsi p̄fectio
z multitudinẽ z diuersitatẽ rerũ requirat
q̃ i vna earũ inueniri nõ pt · p̄pt' necessũ
acõplemito bonitatis p̄me necciũ fuit
ex suppõne forme intente q̃ deus mul
tas creaturas z diuersas p̄duceret · q̃sdam
simplices quasdam compositas z q̃sdam
corruptibiles z quasdã incorruptibiles
h' aũt quidam considerantes diuisimode
creatte deuiarunt · Quidã naq; nõ
intelligentes deũ vniũsi eẽ auctorem
posuerunt matiam nõ ab alio existem
et ex eius necitate diuersitatẽ rerũ p̄duci
ul sc̄dm̄ raritatem ul spissitudinem
matie res diuersificantes · vt antiquissimi
naliũ ph'oz qui tñ causam matialem
p̄suerunt · ul sc̄dm̄ actõm aliquam cause
efficientis que sc̄dm̄ diuersitatẽ matie
diuersos effectus p̄ducebat · sic Anax
posuit intellectũ diuinũ qui diuersas res
p̄ducebat eas a cõmixtõne matie
segregando · et sicut Empedoclem q'
p amiciciã z litem s; diuersitatẽ matie
diuersos effc̃us rationis distinctos ul
qui tcõs ponebat · quoz falsitas appa
ret ex duob; · p̄mo eo q̃ nõ ponebat
omne esse a p̄mo z sũmo ente effluere q̃
i alia qõne est ostensũ · Sc̄do q̃ sc̄dm̄ eos
sequebat' q̃ p̄ cãm vniũsi distinctõ rerũ
et ordo essent a casu · q̃ sic necce erat per
matie necitatem · Alij p̃ multitudine rerũ
z modos diuersos earũ ex necitate cause
efficientis ponebat · sicut Auic z eius
sequaces · posuerunt eñ q̃ p̄mũ ens in
quantũ intelligit seipm̃ p̄ducit vnũ tñ
cãtum · q̃ est intelligencia p̄ma q̃ necce
est a simplicitate p̄mi entis deficere in po
te i qua potẽtas incipit admisceri actui
infinitũ ab alio esse recipiens nõ ẽ sui
esse · s; quodammõ pñ ad illud z sic inquan
tum intelligit p̄mũ ens p̄cedit ab ea
alia intelligencia · ea inferior · inquantũ võ
pñm suam intelligit p̄cedit ab ea cor
pus celi q̃ mouet · inquantũ võ intelli
git actũ suũ p̄cedit ab ea aĩa celi p̄mi
z sic q̃nter multiplicant' p̄ multa me
dia res diuerse · Sz ead h'et posicõ stare
nõ pt · nec est cõueñ · p̄mo q̃ ponit pñã
diuinã t'minari ad vnũ effc̃m q̃ ẽ intel
ligencia p̄ma · Scd' q̃ ponit alis substãs
pt' deũ esse aliarũ creatres q̃ est impos
sibile vt i alia qõne ostensũ est · Seq'
eciã ad hanc pom sicut ad p̄mas q̃
decor ordinis vniũsi sicut talis ex q̃o
rerũ diuersitate nõ a sit ibi intencõm finis
s; t'minacõm pñaz actiuarũ ad suos effc̃us

Alii vero etiam debitum causae finalis erraverunt. Sicut Platho et eius sequaces. Posuit enim quod bonitas dei ab eo intellecta et amata debitum tale est universum producere ut sit optimus optimum producere; quod quidem potest esse verum si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt, et quod sit optimum sit ex summa dei bonitate; sed non tamen dei bonitas est sic obligata huic universo quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset. Quidam etiam debitum causae formalis non attendentes, sed solum debitum divinae bonitatis erraverunt, sicut Manichei, qui cum considerarent deum esse optimum crediderunt adeo esse bonum illas creaturas quae inter alias sunt optimae, scilicet spirituales et incorruptibiles; corporalia vero et incorruptibilia [corruptibilia] alteri attribuerunt principio. Ex isto etiam fonte processit Origenis error, licet huic contrarius. Considerabat enim deum esse optimum et iustum; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et aequales existimavit, scilicet rationales creaturas, quae ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum conversae esse dicebat, ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens illas etiam rationales creaturas quae ad deum conversae sunt in angelicam dignitatem esse promotas et secundum diversos ordines prout magis et minus meruerunt. Contrario vero ceteras rationales quae peccaverunt in inferiora dicebat esse prolapsas et corporibus alligatas. Quasdam quidem soli lunae et stellis, quae minus peccaverunt. Quasdam vero corporibus hominum, quasdam in demones esse conversas. Uterque enim error ordinem universi praeterivit in sua consideratione, considerando tantum singulas partes eius. Ex ipso enim ordine universi potuisset eis apparere quod ab uno principio nulla meritorum diversitate praecedente omnium diversos gradus creaturarum institutum, ad hoc quod universum sic esset completum in perfectione universi per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte praeexistit. Sicut et ipsa perfectio domus et huius corporis diversitatem esse partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes unius conditionis existerent. Sicut si omnes partes huius corporis essent oculi; aliarum enim partium aliqua deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab ymbribus et caumatibus defendere posset. Sic igitur dicendum est quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, non propter potentiae limitationem, nec propter bonitatis obligationem, sed ex ordine sapientiae ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi.

¶ Ad primum ergo dicendum quod sicut deus est unus, ita et unumquodque ipse est unum [margin: non solum quod unumquodque in se est unum], sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectionem. Quod quidem unitatis diversitatem partium requirit, ut ostensum est. ¶ Ad secundum dicendum quod creatura assimilatur deo in unitate in quantum unaquaeque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis, ut dictum est. ¶ Ad tertium dicendum quod malitia totaliter in non esse consistit. Multitudo autem causatur ex ente; ipsa enim distincta per quam etiam dividuntur ad invicem quaedam entis est. Unde deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae, sed etiam principium multitudinis. Sciendum autem quod duplex est unum: quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod quidem nihil addit super ens nisi indivisionem, et hoc unum privat multitudinem in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars, sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem, sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod super rationem entis addit mensuram. Et huic uni multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui; non tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum divisio toto adhuc remaneat pars indivisa, sed removet unitatem totius. Sed malitia in quantum est, ipsa removet bonitatem nullo modo eam constituens nisi ab ea constituta. ¶ Ad quartum dicendum quod ens alio modo se habet ad ea quae sub ente continentur, et alio modo animal vel quodlibet genus ad species suas. Species enim addit super genus, ut homo super animal, differentiam aliquam quae est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum totam naturam sibi sensibilem in qua rationale non continetur. Sed ea quae continentur sub ente non addunt aliquid super esse quod sit extra essentiam eius. Unde non oportet quod id quod est causa animalis in quantum est animal sit causa rationalis; in quantum est ens sit causa omnium differentiarum entis, quia omnes differentiae nihil addunt super ens; ideo quod ens causa omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium. ¶ Ad quintum dicendum quod comparatio causae ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturae ad deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod dei causa est in intellectu

et voluntate dei. Sicut enim artificiata similitudinem artificis in quantum in eis exprimitur forma artis et ordinatur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per suam formam, ita artifex per suum intellectum et voluntatem. Sic igitur deus prima causa est unius cuiusque creature in quantum intelligit et vult unamquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurium principium intelligendum est quando fit comparatio per adequationem, quod in proposito non contingit. Ad vi. dicendum patet solutio ex dictis. Ad vii. dicendum quod licet sit quedam similitudo creature ad deum, non tamen est adequatio, unde non oportet quod si unitas dei caret omni multitudine et compositione quod propter hoc oporteat talem esse creature unitatem. Ad viii. dicendum quod effectus non potest excedere causam. Et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere. Ad ix. dicendum quod licet sit eadem potentia ideo generandi et creandi secundum rem, non tamen idem respectus in utroque connotatur. Sed potentia generandi connotat respectum ad id quod procedit per naturam, et ideo oportet tantum unum esse. Sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem, unde non oportet quod sit unum. Ad x. dicendum quod non oportet sicut dictum est huiusmodi unitatem esse in creatura et ideo licet creatura deum in unitate imitetur. Ad xi. dicendum quod quamvis actio dei sit una et simplex quia est eius essentia, non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed quia ex ordinatione divina procedit effectus secundum ordinem sapientie et arbitrium voluntatis. Ad xii. dicendum quod quando exemplum perfecte representat exemplar ab uno exemplari non est nisi unum exemplum, nisi in partibus in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creature vero non perfecte imitantur suum exemplar, unde diversimode possunt ipsum imitari et sic esse diversa exempla. Perfectus autem modus unus est imitandi, et propter hoc filius qui perfecte imitatur patrem non potest esse nisi unus. Ad xiii. dicendum quod licet forma intellectus divini sit una tamen secundum rem, est tamen multiplex ratione secundum diversos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creature diversimode formam divini intellectus imitari. Ad xiiii. dicendum quod isti diversi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro sed etiam in intellectu divino, non tamen diversa aliqua sunt in intellectu divino ut quibus deus intelligat, quia intelligit tantum uno quod est sua essentia, sed sunt ibi multa ut ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura potest deum multipliciter imitari, ita et deus hoc intelligit, et per consequens etiam intelligit diversos respectus creature ad ipsum. Ad xv. dicendum quod sicut deus uno intelligit omnia, ita etiam et per unam apprehensionem. Nam actus intellectus oportet esse unum vel multos secundum unitatem vel multitudinem principii quo intelligitur. Ad xvi. dicendum quod licet multitudo prout multa non sit nisi in ratione, multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura. Sicut etiam animal commune non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus; et propter hoc multitudinem et animalis naturam oportet reducere in deum sicut in causam. Ad xvii. dicendum quod universum quod est a deo productum est optimum respectu eorum que sunt, non tamen respectu eorum que deus facere potest. Ad xviii. dicendum quod ratio illa tenet quando id quod est ad finem potest totaliter ex parte consequi finem per modum adequationis, quod in proposito non contingit. Ad xix. dicendum quod ratio illa est Origenis, nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra iustitiam quod inequalia equalibus dentur nisi quando alicui redditur ut debitum, quod in prima rerum creatione non potest dici. Plus vel minus secundum arbitrium dantis et secundum quod eius sapientia requirit. Ad xx. dicendum quod licet creature alie sint angelo inferiores, tamen eorum productio requirit infinitam virtutem producentis in quantum per creationem producuntur in esse, utpote non ex preiacenti materia facte, et ideo omnes creature que non sunt facte ex preiacenti materia oportet dicere immediate a deo esse creatas. Ad xxi. dicendum quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere ea que a deo creantur ab angelis formas habere, cum omne esse sit a forma. Ad xxii. dicendum quod licet quidquid deus facit in se sit unum, tamen hec unitas ut dictum est non removet omnem multitudinem, sed manet illa que unum est per se. Ad xxiii. dicendum quod ubi philosophus dicit quod deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum quasi deus ea que sunt extra ipsum non intelligat, sed quia illa etiam que extra ipsum sunt non extra se sed in se intuetur, quia per essentiam omnia alia cognoscit. Ad xxiiii. dicendum quod creatura dicitur esse in deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creature, et sic presupponitur esse creature distinctum a creatore ad hoc quod creatura in deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod iam habet esse in propria natura secundum quod est creatura a deo distinguitur. Unde creatura hoc modo in deo existens non est creatoris essentia. Alio modo dicitur creatura esse in deo sicut in virtute cause agentis vel sicut in cognoscente. Et sic creatura in deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Johannis i°: Quod factum est in ipso vita erat. Quamvis autem hoc modo creatura in deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura sed multe, nam essentia dei est sufficiens medium ad cognoscendas diversas creaturas et sufficiens virtus ad eas producendas.

Decimo septimo utrum mundus semper fuit

Decimo septimo queritur utrum mundus semper fuit. Et videtur quod sic. Causa enim posita semper ponitur id cuius est causa. Sed sicut dicit Dyonisius

in . t . ce . Ier . proprium est divine bonitatis
ad communicationem sui ea que sunt vocare
ad quod sit creaturis producendo cum ergo
divina bonitas semper fuerit videtur quod semper cre
aturas in esse produxit et ita videtur quod semper fuit
mundus ¶ Item deus non negavit alicui crea
ture illud cuius est capax secundum suam naturam
sed aliqua creatura est quarum natura est capax ut
ut semper fuit sicut celum ergo videtur quod hoc fuit
celo collocatum ut semper esset Sed celo existente oportet
ponere alias creaturas esse Sic probat philosophus
in . x . decre . et . in . i . ergo videtur quod mundus fuit semper.
probatio minoris omne quod est incorruptibile habet virtu
tem ut sit semper quia si haberet virtutem ut esset ali
quo tempore determinato tunc non posset esse semper et ita
esset corruptibile. celum autem est incorruptibile
ergo habet naturam ut sit semper Sed dicendum quod celum non
est simpliciter incorruptibile . decideret enim
in nichilum nisi potentia dei contineretur in esse
Sed contra non est reputandum aliquid est
possibile nisi contingens propter hoc quod eius de
structio sequetur ex destructione contrariis
licet enim hominem esse animal sit necessarium
tamen destructio eius sequitur ad destructionem
huius consequentis hominem esse substantiam . non ergo
videtur quod propter hoc possit dici celum esse corru
ptibile quia eius non esse sequitur aliquid positionem
qua ponitur deus continentiam subtrahere
creaturis ¶ Item sicut dicit probat in sua
methaphysica quilibet effectus in sua comparatione
ad suam est necessarius quia si posita causa
non necessario sequitur effectus adhuc posita
causa possibile erit effectum esse vel non
esse quod autem est in potentia non reducitur
in actum nisi per id quod est actus . unde oporte
bit quod post causam predictam sit aliqua alia
causa que faciat effectum prodire in actum
ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse
posita causa . ex quo potest accipi quod posita
causa sufficienti necesse est ipsum effectum poni
Sed deus est causa sufficiens mundi cum ergo deus fuit
semper et mundus fuit semper ¶ Item omne quod
est ante tempus est eternum . eternum enim non est
ante tempus sed incepit simul cum tempore Sed
mundus fuit ante tempus fuit enim creatus in
primo instanti temporis quod constat esse ante
tempus . dicitur enim Gen . i . In principio creavit
deus celum et terram . glossa . in principio temporis
ergo mundus fuit ab eterno ¶ Item idem semper facit
idem nisi impediatur Sed deus semper idem ma
net Sicut in psalmo legitur . Tu autem idem ipse es
Cum igitur in sua actione impediri non possit
propter infinitatem sue potentie videtur quod semper idem
faciat et ita cum aliquando mundum produxit
videtur quod semper etiam ab eterno produxit ¶ Item
sicut homo necessario vult suam beatitudinem
ita deus necessario vult suam bonitatem
et quod ad eam pertinet Sed ad bonitatem divinam
pertinet productio creaturarum in esse . ergo hoc deus
de necessitate voluit et ita videtur ab eterno bonitatem
suam esse Sed dicendum quod ad bonitatem dei pertinet
quod creature producantur in esse non autem quod
producantur in esse ab eterno Sed contra maioris
liberalitatis est aliquid cicius dare quam tardius
Sed liberalitas divine bonitatis est infinita
ergo videtur quod ab eterno esse creaturas dedit ¶ Item
Augustinus dicit illud . dico te velle quod facis si po
tes Sed deus ab eterno voluit mundum producere
alias fuisset mutatus si accessisset ei no
va voluntas mundi creandi cum ergo nulla
impotentia ei conveniat videtur quod ab eterno mundum
produxit ¶ Item si mundus non semper fuit antequam
mundus esset aut erat possibile ipsum esse
aut non Si non erat possibile . ergo impossibile
erat ipsum esse et necesse non esse et sic nunquam
fuisset in esse productus Si autem possibile erat
eum esse . ergo erat aliqua potentia respectu ipsius
et ita erat aliquid subiectum sive materia cum potentia non
nisi in subiecto esse possit Sed si fuit materia fuit
et forma cum materia non possit omnino esse
a forma denudata . ergo fuit omnino aliquod cor
pus compositum ex materia et forma et ex
quo fuit totum universum consistere ¶ Item omne quod
fit actu postquam fuit possibile fieri edu
citur de potentia in actum Si ergo mundum possibile
fuit fieri prius quam esset . oportet dicere mundum
eductum esse de potentia in actum . et ita videtur
precessisse et fuisse eternum ex quo sequitur idem
quod prius ¶ Item omne agens quod de novo inci
pit agere movetur de potentia in actum Sed hoc deo
non potest competere . cum ipse sit omnino immobi
lis . ergo videtur quod ipse non incepit de novo agere
Sed quod ab eterno mundum produxit ¶ Item agens
per voluntatem si incipit facere quod prius nole
bat cum antea non fecisset oportet ponere
aliquid esse inde inducens ipsum ad agendum
quod prius non inducebat quod est quodammodo
expergefaciens ipsum Sed non potest dici quod ali
quid aliud fuit preter deum ante mundum quod de
novo eum induxit ad agendum Cum ergo ab
eterno voluit mundum facere alias voluntas
eius aliquid accrevisset videtur quod ab eterno fecit
¶ Item nichil movet voluntatem divinam
ad agendum nisi bonitas eius Sed boni
tas divina semper eodem modo se habet ergo et volun
tas dei semper eodem modo se habet ad productionem
creaturarum et ita ab eterno creaturas pro
duxit ¶ Item illud quod est semper cum principio et fine
sui nunquam incepit nec desinit quia unaqueque
res est post sui principium et ante sui finem
Sed tempus est in sui principio et in sui fine
nichil est enim temporis nisi instans quod
est finis preteriti et principium futuri . ergo tempus
nunquam incepit nec desinit sed semper est Tempus
enim non est sine motu nec motus sine mo
bili nec mobile sine mundo Sed dicebat quod

¶ p̄mū instans temporis nō est finis
temporis p̄titi · nec vltimū principiū
futuri ¶ Sz contra nūc tempus semp cō
sidatur ut fluens et inh° differt
a nūc eternitatis ¶ Sz q̄ fluit ab aliq̄
i aliud fluit · g° oportet omē nūc
a p̄ori nūc i posterius fluere g° ipos
sibile est esse aliq̄ p̄mū p̄mū uel
vltimū nūc ¶ p° motus sequitur
mobile ⁊ tempus sequitur motū · sz p̄mū
mobile cū sit circulare nō h̄z principiū
neq̄ finem q̄ i circulo nō est accipere
principiū ⁊ finē i actu · g° neq̄ motus
neq̄ tempus h̄nt principiū ⁊ sic idem
q̄ p̄us ¶ Sz dicetur · licz q̄ corpus circulare
nō h̄eat principiū magnitudinis h̄z tn̄
principiū durationis ¶ Sz contra dura
tio motus sequitur mensurā magni
tudinis ¶ Cū secūdm p̄hm q̄nta est mag
nitudo tantus est ⁊ motus ⁊ tn̄ tempus
¶ Si g° i magnitudine corporis circularis
nō est aliq̄ principiū · nec i magnitudine
motus ⁊ temporis erit principiū ⁊ p̄ p̄ns
nec i eorū duratione cū eorū duratio ⁊
p̄tipue tempus sit eorū magnitudo ¶ p°
deus est causa rerū p̄ sc̄dm suā ¶ Sc̄ia
aut relatiue dicitur ad scibile · cū igitur
relatiua sint simul natura ⁊ sc̄ia dei
sit eterna · vi q̄ res sint ab eo ab eterno
p̄ducte ¶ p° aut deus p̄cedit mundū
natura tn̄ · aut duratione · Si na tn̄
sicut causa effcm̄ sibi coeuum · vi
q̄ cū deus fuit ab eterno · q̄ creature
fuit ab eterno ¶ Si aut p̄cedit mundū
duratione · g° est accipe duracōm
aliquā p̄orem · duratione mundi ut
p̄us ad posterius ¶ Sz duracō que h̄z p̄
⁊ posterius est tempus · g° an mundū fuit
tempus ⁊ p̄ p̄ns motus ⁊ mobile ⁊ sic
idem q̄ p̄us ¶ p° Aug° dicit dnm ab et
no dnm nō fuisse dice nolo ¶ Sz quāq̄
fuit dns habuit creaturā sibi s̄uiēm
g° nō est dicendū q̄ creatura nō fuit
ab eterno ¶ p° deus potuit mundū p̄duce
anq̄ p̄duxit alias inpotens fuisset
sciuit etiā an p̄duce alis ignorans
esset · vi etiā q̄ voluit alias mundus
fuisset · g° nō vi q̄ nō incepit denouo
p̄duce creaturas ¶ p° omē q̄ est fi
nitū est co(m)municabile creature ¶ Sed
eternitas est q̄dam finita alis nichil
posset esse ultra eternitatem · dr̄ em Exo
xv · dns regnauit in eternū ⁊ ultra · g°
vi q̄ creatura fuit eternitatis capax
⁊ sic decens fuit diuine bonitati q̄ crea
turā ab eterno p̄duxit ¶ p° omē q̄d
incipit h̄z mensurā sue durationis
¶ Sz tempus nō p̄t h̄re mensurā sue
durationis p̄ eē em mensurat̄ eternitate
q̄ sic semp fuisset nec euo q̄ sic impe
tuū duraret · nec tempore q̄ nichil est
mensura sui ipsius · g° tempus nō incepit
esse ⁊ ita nec mobile nec tempus ¶ p° si
tempus incepit esse · aut incepit ee
incepit · aut i instanti · sz nō incepit
esse i instanti · q̄ i instanti tempe nō
dicit̄ est nec icōn i tempe · q̄ sic nichil tempus
tn̄ esset · nichil em rei est anq̄ res ee
incipiat · g° tempus nō incepit esse
et sic idem q̄ p̄us ¶ p° deus ab eterno
fuit causa rerū alias oportet dice q̄
p̄us fuit causa i p̄o ⁊ postea i actu ¶ Et
sic esset aliq̄ p̄us q̄ reduceret ipm
de p̄o i actū q̄ est impossibile nichil
aut est causa nisi causatū h̄eat · g°
mundus fuit a deo ab eterno creatus ·
¶ p° vim rerū conitunt̄ · ¶ Sz multa st̄
va ab eterna · sicut hominez nō esse asinū
⁊ mundū futuz esse et multa similia ·
g° vi q̄ multa sut̄ entia ab eterno et
nō solum deus ¶ Sz dice · q̄ omnia ista st̄
vera v̄itate p̄ma que deus est ¶ Sz q̄r
alia v̄itas est h̄uioi p̄pōnis mundū fu
turz esse ⁊ h̄9 hominez nō esse asinū · q̄
posito p̄ impossibile q̄ vna sit falsa
ad hoc reliqua erit vera ¶ Sz veritas p̄a
nō est alia ⁊ alia g° nō sut̄ va v̄itate
p̄ma ¶ p° Secūdm p̄hm i p̄di · ex eo q̄
res est uel nō est orō va uel falsa est
¶ Si igitur multe p̄pones ve sunt ab
eterno · vi q̄ res p̄ eas signate ab eterno
exstitint ¶ p° deo idem est dice q̄ face
vñ i p̄s · dixit ⁊ fca̅ sut̄ ¶ Sz dice dei est
eternū alias filius qui est ūbū p̄ris ·
nō esset p̄ri coeternus · g° ⁊ face dei ē eternū
et ita mundus est fcūs ab eterno ¶ Sz contra
est q̄ dr̄ p̄u · viii · Hc̄ore diuine sapie nō
dum erant abyssi ⁊ ego iam concepta
eram ⁊ nec d · fon · aquarū · erū · nec nō du
gram · mon · constite · q̄ colles epar · ad
huc tirram nō fecāt ⁊ flu · ⁊ can · orb̄ · tre
g° cardines orbis tre ⁊ flumina ⁊ tr̄a
nō semp fuit ¶ p° scdm p̄sita · q̄nto
tempe minores tanto intellcū p̄spi
caciores ¶ Sz p̄spicacitas hoim nō est
infinita · g° nec tempus quo p̄spicacitas
creuit fuit infinitū ⁊ p̄ p̄ns nec mūdo
¶ p° iob a l'nuione paulatim tra consu
imit̄ · sz tra nō est infinita ¶ Si g° fuiss̄
tempus infinitū · iam totaliter esset consūp
ta q̄ p̄z esse fl'm ¶ p° constat dm̄ nalit̄
mūdo esse p̄orem sicut causa effectu
¶ Sz ideo idem est duracio ⁊ natura · g°
deus duratione p̄or est mūdo et ita
mundus nō semp fuit ¶ Rodd' · q̄ firmit̄
tenendū est mūdū nō semp fuisse · sic

fides catholica docet. nec potest hoc aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ad cuius evidentiam est sciendum quod sicut in questione alia est habitum ~~in operatione dei est habitum~~ in operatione dei non potest accipi aliquid debitum ex parte cause materialis nec potentie agentis active nec ex parte finis ultimi sed solum ex parte forme que ordinatur in finem operationis. ex cuius presuppositione requiritur quod talia existant qualia competunt illi forme. Et ideo aliter dicendum est de productione unius particularis creature et aliter de exitu totius universi a deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creature potest assignari ratio quare talis sit ex aliqua alia creatura vel saltem ex ordine universi ad quem quelibet creatura ordinatur sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse non possumus ulterius aliquid creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale. Unde cum hoc etiam non ex parte divine potentie que est infinita nec divine bonitatis que rebus non indiget ratio determinate dispositionis universi sumi possit. oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis ut si queratur quare quantitas celi sit tanta et non maior non potest huius ratio reddi nisi ex voluntate producentis. Et propter hoc ut Rabbi Moyses dicit divina scriptura inducit homines ad considerationem celestium corporum per quorum dispositionem maxime ostenditur quod omnia subiacent voluntati et providentie creatoris. Non enim potest assignari ratio quare talis stella tantum a tali distet vel aliqua huiusmodi que in dispositione celi consideranda occurrunt nisi ex ordine sapientie dei. Unde dicitur Ysa. xl. Levate in excelsum oculos et videte quis creavit hec. Nec obstat si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam celi vel celestium corporum sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas. quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad aliam ita non limitatur ad naturam cui talis quantitas debeatur. et sic eadem redibit questio de natura que est de quantitate. Quamvis concedamus quod natura celi non sit indifferens ad qualibet quantitatem nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re sicut et locus. Unde etiam in celo in quo non est in possibilitas respectu alicuius quantitatis vel actionis inherentis. est tamen in eo possibilitas respectu loci vel situs cum localiter moveatur et etiam respectu temporis cum semper tempus succedat tempori sicut est successio in motu et in ubi. Unde non potest dici quod neque tempus neque locus consequatur naturam eius sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici voluntate dependet quod presignatur universo determinata quantitas durationis sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione ut per hoc possit ostendi demonstrative mundum semper fuisse. Erraverunt vero non considerantes exitum universi a deo circa inceptionem mundi errantes. Quidam namque causam agentem pretermittentes solam materiam a nullo creatam ponentes que omnium causa esset sicut antiquissimi naturales necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. Cum enim nichil se reducat de non esse in esse oportet aliam causam habere que incipit esse. et hii posuerunt vel mundum semper fuisse continue quia non ponebant nisi naturalia agentia que determinabantur ad unum. ex quo oportebat quod semper idem effectus sequeretur. vel esse in corruptione. Sic Democritus qui ponebat mundum vel mundos potius fuisse multotiens compositos et dissolutos a casu propter casualem motum athomorum. Sed quia in generibus videbatur quod omnis generatio et utilitates in rebus naturalibus contingentes essent etiam a casu cum semper vel in pluribus inveniantur. quod tamen necesse erat sequi si solum materia poneretur et precipue cum inveniantur quidam effectus ad quos causalitas materie non sufficiat. ideo alii posuerunt causam agentem sicut Anaxagoras intellectum Empedocles amicitiam et litem. Sed tamen isti non posuerunt huiusmodi causas agentes universi esse sed ad modum aliorum particularium agentium que agunt materiam transmutando de uno in aliud. Unde necesse erat eis dicere quod materia esset etiam utpote non habens causam sui esse. Sed mundum incepisse quia omnis effectus cause agentis per motum sequitur suam causam in duratione eo quod effectus non est nisi in termino motus. cuius quod est principium est principium motus cum quo simul oportet esse agens a quo est principium motus. Aristoteles vero considerans quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum sequeretur quod sit abire in infinitum quia ante quemlibet motum erit motus posuit mundum semper fuisse. non enim processit de consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a deo. Sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum quod est particularis cause et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris rationes suas sumit ad mundi eternitatem ostendendam. Unde diligenter considerantibus rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem. Unde in principio viii Physicorum

mota questione de eternitate motus permittit opiniones Anax. et Emp. contra quas disputare intendit. Sed sequaces Aristotelis considerantes exitum totius universi a deo per suam voluntatem et non per motum conati sunt ostendere mundi eternitatem. probant enim quod voluntas non retardat facere quod intendit nisi propter aliquam innovationem vel immutationem, saltem quam necesse est ymaginari in successione temporis dum vult facere hoc tunc et non prius. Sed isti etiam in defectum similem incidunt in quem et predicti. Considerant enim primum agens ad similitudinem alicuius agentis quod suam actionem exercet in tempore cuius per voluntatem agit quod tamen non est causa ipsius temporis. Sed tempus presupponit. deus autem est causa etiam ipsius temporis. nam et ipsum tempus in universitate eorum que a deo facta sunt continetur. Unde cum de exitu universi esse a deo loquimur tunc non est considerandum quod tunc et non prius fecit. Ista enim consideratio tempus presupponit ad factionem. non autem subiicitur factioni. Sed cum universitatis creature productionem consideramus. debitum quas est etiam ipsum temporis considerandum quare tempori talem mensuram prefixit. vel quare hoc fecit in tali tempore. presuppositio autem mensure temporis dependet ex simplici voluntate dei qui voluit quod mundus non esset semper. sed quandoque esse incepit sicut et voluit quod celum esset maius vel minus. ¶ Ad primum ergo dicendum quod bonitatis ipsius est producere res in esse mediante voluntate cuius est obiectum. Unde non oportuit quod quandocumque fuit divina bonitas res produceret in esse sed secundum dispositionem voluntatis divine. ¶ Ad secundum dicendum quod in corpore celesti cum sit incorruptibile est virtus ut sit semper. Sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit preteritum. sed solum presens et futurum. nullus enim habet virtutem ad hoc quod aliquid fecerit. quia quod non est factum non potest factum fuisse. Sed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc vel imposterum faciat. Unde et virtus essendi semper que est in celo non respicit preteritum sed futurum. ¶ Ad tertium dicendum quod non potest dici simpliciter loquendo celum esse corruptibile propter hoc quod in non esse deficeret si a deo non contineretur. Sed tamen quia creatura continetur in esse a deo dependet ex immobilitate divina non ex necessitate nature. ut possit dici quod sit necessarium absolute. cum sit necessarium solum ex suppositione divine voluntatis que hoc immobiliter statuit potest concedi secundum quod corruptibile esse celum cum hac conditione si deus ipsum non contineret. ¶ Ad iiii. dicendum quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem sive sit causa naturalis sive voluntaria. sed non ponimus deum causam mundi ex necessitate sue nature sed ex voluntate ut

supra dictum est. Unde necessarium est effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit sed quandoque dispositum a voluntate divina ut esset et secundum modum eundem quo voluit ut esset. ¶ Ad v. dicendum quod ante tempus aliquid esse potest intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus et ante omne id quod est temporis. et sic mundus non fuit ante tempus quia instans in quo cepit mundus licet non sit tempus. est aliquid temporis. non quidem ut pars sed ut terminus. Alio modo intelligitur aliquid esse ante tempus quia est ante tempus completum quod non completur nisi in instanti aut quod est aliud instans. et sic mundus est ante tempus. non autem oportet propter hoc quod sit eternus quia hoc ipsum instans temporis quod sic est ante tempus est eternum. ¶ Ad vi. dicendum quod cum omne agens agat sibi simile oportet quod effectus hoc modo sequatur actionem causae efficientis operantem quod similitudinem cause retineat. sicut autem quod est a causa naturaliter agente retinet similitudinem eius prout habet formam similem forme agentis. ita quod est ab agente voluntario retinet similitudinem eius prout habet formam cause secundum quod hoc producatur in effectu quod est in voluntatis dispositione. ut patet in artificiato respectu artificis. voluntas autem non disponit solum de forma effectus sed de loco duratione et omnibus conditionibus eius. Unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur quando voluntas disponit non quando voluntas est. Non enim secundum esse sed secundum id quod voluntas disponit effectus voluntati similatur. licet igitur voluntas semper sit eadem non tamen oportet quod semper circa effectus sequatur. ¶ Ad vii. dicendum quod deus de necessitate vult bonitatem et omne id sine quo sua bonitas esse non potest. tale autem non est creaturarum productio. unde ratio non sequitur. ¶ Ad viii. dicendum quod cum deus creaturas ad manifestationem sui produxerit convenientius fuit et melius ut sic producerentur sicut convenientius et expressius eum possent manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis si non semper sint quia in hoc manifeste apparet quod ab alio educte sunt in esse et quod deus creaturis non indiget et quod creature omnino divine subiaceant voluntati. ¶ Ad ix. dicendum quod deus etiam voluntate habuit de mundi factione non tamen ut mundus semper fieret. sed ut tunc fieret cum fecit. ¶ Ad x. dicendum quod antequam mundus esset possibile erat mundum fieri non quidem aliqua potentia passiva sed solum per potentiam activam agentis. vel potest dici quod fuit possibile non per aliquam potentiam sed quia termini sunt invicem non discoherentes huius enunciationis. mundus est

Sic em̄ dicit̄ esse aliq̄ possibile scd̄m potentiam nullaz· vt pz p phm̄ ix· meth· Et phot pz solucō ad xi· ¶ ad xii· d̄r· q̄ racō illa pcedit de agente q̄ incipit age actone noua· s3 dei actio est etna· cū sit sua sbā· dicit̄ aūt incipe age accōne noui effcūs q̄ ab etna actione consequit̄ scd̄m dispositōm voluntatis que intelligit̄ ut accōis principiū i ordine ad effcm· Effectus em̄ ab actone sequit̄ scd̄m condicōm forme que est accōis princīpm· sicut aliq̄ est calefactū p calefactōm ignis scd̄m modū caloris ignis ¶ ad xiii· d̄r· q̄ rō illa pcedit de agente q̄ ita facit effcm suū i tempe q̄ tamē nō est tempis causa· q̄ ideo locū nō h3 vt ex sup̄ dcīs pz ¶ ad xiiii· d̄r· q̄ si motus ppe accipiatur· diuina voluntas nō mouet̄· s3 meth^ce loquendo dicit̄ moueri a suo volito· et sic sola voluntas dei mouet creaturam scd̄m q̄ Aug^s dicit viii· sup Gen· ad litt̄am· q̄ deus mouet scripturam sine tempe et loco· nec tamen sequit̄ q̄ q̄ncūq3 fuit bonitas eius tūc esset creaturaz pductō q̄ creature nō procedunt a deo ex debito ul̄ necītate bonitatis cū diuina bonitas creaturis nō egeat· nec p eas ei aliq̄ accrescat s3 ex simplici voluntate ¶ ad xv· d̄r· q̄ cū prima successio tempis causetur ex motus successione· vt d̄r· i iiii· phi· scd̄m hoc vm̄ est q̄ omē instans est principiū et finis tempis scd̄m q̄ vm̄ est q̄ omē momentū est principiū et finis motus· vn̄ si supponamus motū nō semp fuisse· nec sp̄ futm̄ esse non oportebit dicē· q̄ q̄dlibet instans sit principiū et finis tempis· s3 erit aliq̄ instans q̄ est tm̄ principiū· et aliq̄ q̄ est tm̄ finis· vnde pz q̄ rō ista est cauillatōis Et ꝑpc̄ hoc nō est demrācō s3 tn̄ est efficax scd̄m intencōm Ar^lis qui eam induxit contra positōm vt dictū est· a multe em̄ rōnes sūt efficaces contra positōm· ꝑpter ea que ab aduersarijs ponunt̄ que nō sunt efficaces simpliciter ¶ ad xvi· d̄r· q̄ instans sp̄ consideratur ut fluens s3 nō semp ut fluens ab aliquo i aliq̄· s3 q̄nq3 ut fluens ab aliquo tm̄ sicut vltimū instans tempis q̄nq3 ut fluens i aliq̄ tm̄ sicut primū instans ¶ ad xvii· d̄r· q̄ rō illa nō pbat q̄ motus semp fuit· s3 q̄ motus circularis possit esse semp· q̄ est i math^ca extrema^lis non pt aliq̄ efficiat̄ de motu concludi vn̄ Ar^les nō pbat ex circulacōne motus

eius etnitatē Sz supposito q̄ sit etnus ondit q̄ est particulare q̄ nullus alius motus pt esse etnus Et p phm̄ pz i viii^o ad xviii· ¶ ad xix· d̄r· q̄ sicut se h3 scibile ad sciam nram· ita se h3 scīa dei ad creaturas nam scīa dei est causa creaturaz sicut et scibile est causa scīe nr̄e· vn̄ sic scibile pt esse scīa nr̄a nō existente vt d̄r i pdic ¶ ad xx· d̄r· q̄ d̄s pcedit mūdū duracōne nō quidē tpis s3 etnitatis· q̄ eē dī nō mensurat̄ tempe nec añ mūdū fuit tpus reale· s3 solum ymaginariū· prout s^e nunc possimus ymaginari infinita tpm spacia etnitate existente potuisse reuolui añ tempis incepcōm ¶ ad xxi· d̄r· q̄ si relacō dn̄i intelligit̄ consequi accōm qua deus actualit̄ naturas gubernat· sic nō est ab etno dn̄s Si aūt intelligatur consequi ꝑpam ptātem gubernadi sic competit ei ab etno· nec tn̄ oz creatōm ab etno ponē nisi i pō ¶ ad xxii· d̄r· q̄ rōne illa vtit̄ Aug^s ad pbandū coetnitatē et coequalitatē filij ad patrem· q̄ tn̄ rō nō ē efficax de mūdo· q̄ cū nā filij sit eadem cū pr̄e requirit̄ etnitatē et equalitatem pris que si sibi subtraheretur inuidie esset nō aūt hoc requirit natura creature et ideo nō est simile ¶ ad xxiii· d̄r· q̄ scd̄m grecos dicit̄· dn̄s regnauit i scl̄a sclor̄ Et ad hoc q̄ exponēs glo· d̄r· q̄ scd̄m intelligit̄ spaciū vniꝰ generacōis cuius finis notus est nobis p scd̄m scl̄i vniuersi spaciū tempis q̄ finem h3 cū nobis ignotum Sz adhuc vltra illud regnū dei extendit̄ et sic etnū exponit̄ p tpe diuturno Anselm^s aūt i p̄slogion exponit etnū pro euo q̄ nunq̄ finem h3· et tamē vltra illud deus esse dicit̄ ꝑpt̄ hoc primo q̄ euiterna pnt intelligi nō esse Sabi q̄ nō essent nisi a deo continerent̄ et sic de se nō sunt Scdo q̄ nō h̄nt totū esse suū simul· cū i eis sit aliqua mutacōis successio ¶ ad xxiiii· d̄r· q̄ p tanto d̄r q̄ illud incipit h̄rē mensuraz duracōis q̄ incipit p motū sic aūt tpus nō incipit p creacōm· vn̄ rō nō sequit̄ Et tn̄ pt dici q̄ omnis mensura i suo genē se ipa mensurant̄ sicut linea p lineam et simili· tpus p tpus ¶ ad xxv· d̄r· q̄ tpus nō h3 esse sicut pmanencia quoꝝ sbā est tota simul· vn̄ nō oz q̄ totum tpus incepit i instanti eē ¶ ad xxvi· d̄r· q̄ accō dei est etna· s3 effcūs nō est etnus vt dcm̄ est· vn̄ lz d̄s nō sp̄ fuit cā q̄ nō sp̄ fuit effcūs· nō tn̄ sequit̄ q̄ fuit causa i pō· q̄ accō eius sp̄ fuit i pō ad effcm̄ refert̄ ¶ ad xxvii· d̄r· q̄ scd̄m phm̄ i vi· meth· vm̄ est i mente nō i reb3· Est adequacō intellectus ad res vn̄ oīa que

fuit ab eterno fuit vna p̄ vnitatem intel-
lectus diuini que est eterna ¶ Ad xxviii.
dī q̄ oīa illa que ab eterno dicunt̄ ee vna
nō sūt alia z alia virtute vna. s̄z vna z eadē
diui intellectus virtute ~~·~~ Adducitur tamē
reb᷒ ip̄o ~~esse~~ esse futuris relati z sic
ex diuersa relacōne p̄t aliqua distinccio i
illa virtute designari ¶ Ad xxix. dī q̄d
ubi illud p̄hi intelligit̄ de ordīne existē
ī mō intellectu vl ī mīa p̄mulcacōne vi-
tas enī n̄r intellectus uel ubi aberracia
racionis z e conuerso. vnitas diui intel-
lectus est causa rer̄ ¶ Ad xxx. dī. q̄ ex
p̄te ip̄ius dei facere nō importat aliq̄d q̄
sit aliq̄d aliud q̄ sua ~~sua~~ dicere. nō enī accio di-
est accius s̄z eius sbā. s̄z facere importat effe-
ctū actualiter existentē ī p̄pa nā q̄ p̄ducere
nō importat. Argumēta vō que obiciunt̄
ī contrariū. licz vīm concludant tn̄ nō neca-
rio. p̄t p̄mū q̄ ex curriculo p̄cedit Augustinus
tu enī p̄ sp̄icacitatis sc̄dm tp̄is curricula nō
credit. tp̄us quoqz incepisse. potuit enī
esse q̄ sicut studia pluries fuint in-
missa. et post modū post longa tp̄a
sunt denouo incepta. vt p̄hus eciā dī ī
vii. meth. dicta eciā nō ita p̄ obliuionē
ex vna p̄te consumunt̄ qn̄ eciā p̄ mutuā clor̄
commixtionē ex p̄te alia augmentent̄.
Duracio aut̄ dei licz idem sit q̄ eius nā
sc̄dm rem. tn̄ differt racōne. vnde oz nō q̄
sit prior duracōe si est prior nā. Vtrum
angeli sint creati an̄ mūdū visibilem

Decimooctauo querit̄ vtrū angeli
sint creati an̄ mūdū visibilem
Et vr̄ q̄ sic contra vt damaš refert ī ii. li.
Gregorius nazazenus dī. q̄ deus p̄mū ex-
cogitauit angelicas virtutes z celestes
Et excogitacio fuit opus eius. g° p̄us
fecit angelos q̄ mūdū visibilem conderet.
S̄z dicē. q̄ licz p̄mū dicat̄ ordīne nature
nō duracōnis S̄z contra. damaš ibidē ponit
sup̄ hec duas opiniones Cont̄ vnā
ponit angelos p̄mū fuisse creatos Alia
vō dicit contrariū S̄z nulla vnq̄ opinio
posuit qn̄ angeli natura priores essent
pluribz visibilibz creaturis. g° oportet
q̄ intelligatur de ordine duracōnis
¶ P̄ Basilius dicit ī p̄ncipio° Exameron. Erat
quedā nā an̄ huc mūdū intellectuālis
contemplabilis q̄ post modū exponit
de angelis. g° vr̄ q̄ an̄ huc mūdū an-
geli sint creati ¶ P̄ ea que cū mūdo visi-
bili facta sunt, scriptura ī p̄ncipio° Gen̄ p̄ser-
uat̄ de angelis nullam facit mencionē. g°
vr̄ q̄ angeli nō fuerūt creati cū mūdo s̄z
an̄ mūdū ¶ P̄ illud q̄ ordinat̄ ad p̄-
feccōm alicuius sicut ad finem est eo
posterius S̄z mūdus visibilis ordinat̄

ad p̄feccōm intellectualis nature contra
ut Ambrosius dī. deus qui nā inuisibilis ē
opus visibile fecit p̄ q̄d cognosceret. z
nō nisi a racionali creatura. g° racionalis cre-
atura facta est an̄ mūdū visibilem ¶ P̄
quicq̄d est an̄ tp̄us est an̄ mūdū visi-
bilem. q̄z tp̄us cū mūdo visibili incepit.
S̄z angeli creati sūt an̄ tp̄us. nō enī fuit
tp̄us ante diem. Angeli aut̄ creati sūt
ante diem. vt Augustinus dī. ī p̄° sup̄ Gen̄ ad
litteram. g° angeli creati sūt ante mūdū
visibilem ¶ P̄ Ieronimus dī. sup̄ Ep̄lam ad
Tithū. Sex milia nec dum nr̄i tp̄is
implentur̄ annor̄. quantas p̄us eternitates
quanta tempora fuisse arbitrandū est
ī quibz angeli deo fuierūt z eo iuben-
te subsisterunt. S̄z mūdus visibilis
cū n̄ro ~~corpe~~ tempore incepit. g° an-
geli ante mūdū visibilem fuint ¶ P̄
Sapientis est ordinate suū effectū
p̄ducere s̄z angeli p̄cedunt nobilitate
creaturar̄ visibiliū. g° a sapientissimo
artifice deo p̄mo debuerūt ī esse p̄duci
¶ P̄ deus inq̄ntū bonus est sue bo-
nitatis alios participes facit S̄z huius
dignitatis capaces erant angeli qm̄
creaturā visibilem dumtaxat p̄cedent
g° vr̄ q̄ ei p̄ssimā dei bonitatē col-
latū ¶ P̄ homo dicit̄ minor mūdus
q̄z maioris mūdi similitudinē gerit
S̄z ī homīne p̄s eius nobilior ante
alias p̄tes format̄. s. cor. vt p̄hus
dicit. g° vr̄ q̄ angeli qui sūt nobilior
p̄s maioris mūdi. an̄ visibiles crea-
turas sūt conditi ¶ P̄ ut Augustinus dī ī v.
li. sup̄ Gen̄ ad litteram. In ope sex dier
et deinceps tp̄lr̄ septiā facccōm rer̄
commemorat. Dicit enī p̄mo. dixit deus
fiat firmamentū Sab. z fcm̄ est ita Deīn-
de vō fecit deus firmamētū. quor̄ p̄mū re-
fertur ad esse rer̄ ī ūbo Sab. ad esse
rer̄ ī cognicōe angelica put angeli
conceperūt cognicōm creature fiende.
Tāū vō ad esse creature ī p̄pa natura
S̄z qn̄ creatura visibilis erat fienda
nō dū erat. g° angeli fuint z habuint
cognicōm nature visibilis anteq̄
esset S̄z dicē q̄ hic intelligit̄ de forma-
cōne creature q̄ntū ad eius formacōm nō
q̄ntū ad p̄mā creacōm S̄z contra sc̄dm
opinionē Augustini. Creacō nature visibi-
lis nō p̄cedit tempe eiusdē formacōm
Si g° angelus fuit an̄ formacōm
creature visibilis fuit eciā ante eius
creacōm ¶ P̄ dicere dei est causa crea-
ture fiende. s̄z nō vr̄ posse intelligi de
eterna ubi generacōne q̄ illa ab eterno
fuit. nō p̄cedit tempori repetit̄ cū

tn̄ in singulis dieb; scriptura repetat dīm
aliqᵈ dixisse · nec etiā pōt intelligi de
locucōne corpali tū qz nō dū erat homo
qui vocem dei loquētis audiret · tū etiā
qz oportuisset ante illius formacōm
aliqᵈ aliud corpeū formatū fuisse cū
vox corpalis nō fiat nisi p aliqᵈ cor
pris formacōm · g° vr̄ qᵈ intelligat̄
de spūali locucōe qua deus ad angelos
loquit̄ et sic vr̄ qᵈ angelorū cognicō p
supponat̄ ut causa ad creaturarū visi
bilium pduccōm ¶ Itē vt sup̄ dēm est
Sacra scriptura triplr̄ rerū factōm cōme
morat · quorū primū ptinet ad esse rerū
i vbo · scd̄s ad esse rerū i cognicōe ange
lica · tciū in ppa natura Sz primū horū
pcedit scdm̄ · z duracōne z causa · g°
simlr̄ scdm̄ pcedit tciū duracōne z cā · s
cognicō angelica excitaciam visibilis
creature ¶ Itē, nō minꝰ requirit̄ ordo i
exitu rerū a principio qᵈ in reduccōne earū
i finē Sz i reduccōnib; rerū i finem hᵉ est
lex diuinitatis statuta · vt dyoñ dᵗ · qᵈ vl
tima reducant̄ i finē p media · g° sicut
creature corpales que sūt i finē pce
dūt a deo p angelicas creaturas q sūt
medie · z sic angeli corpales creaturas
precedunt sicut causa effcm̄ ¶ Itē eis que
sūt omīo disparata nō cōuenit associacō
sz angeli z creature visibiles sūt omīo
disparata · g° nō sūt associati i creacōne
ut simul fierent · i ordinatū etiā esset
qᵈ angeli post creaturas visibiles fierent
g° ante creaturas visibiles sūt cōditi
¶ Itē Ecci · j · dᵗ · primo omīm creata est sa
piencia qᵈ nō pōt intelligi de filio dei
qui est patris sapiā · cū sit creatura sz
genitꝰ · g° sapiā genita que est creata
est ante omīa alia fca ¶ Itē hyl · dicit
i lᵒ de trin · Quid mirū si dn̄m nr̄m ihm̄
xpm̄ an̄ scla̅ fuisse cōfiteamur · tū d̄s
angelos fecit ante mūdū · sz dī filius
nō solum ordine dignitatis sz etiā du
racōnis omīa scla̅ pcessit · g° z angeli
mūdū visibilem ¶ Itē creatura angelica
media est int̄ naturam diuinam z corpeam
Sicut etiā qᵈ est angeli mensura me
dia est int̄ eternitatem z tempus Sz dᵉ sua
eternitate sūt ante angelos z visibilem
creaturam · g° z angeli suo euo sūt
ante mūdū visibilem ¶ Itē augꝰ dᵗ · xi ·
de ci · di · qᵈ angeli semp sūt · sz pōt dici
qᵈ creatura corpalis semp fuit · g° an
geli sūt an corpeam creaturam ¶ Itē
in motibꝰ creature corpee pagunt̄ p
ministeriū spūalis creature · vt pz per
augm̄ i · iij · de trin̄ te Et p Grego · iiij ·
dyalogorū Sz motor pcedit mobile · g°

angeli sūt an visibiles creaturas
¶ Itē dyoñ assimilat actōm diuinā i
rebꝰ · actōm ignis i corpa · que ab igne
patiuntur · Sz ignis pꝰ agit i corpa
ppinqua qᵈ in remota · g° z diuina boni
tas primo pduxit creaturas angelicas
sibi ppinquas qᵈ creaturas corpeas ma
gis a deo distantes z sic angeli ante
mūdū sūt ¶ Sz contra est qᵈ dᵗ i principio
Gen̄ In principio creauit deus celū z terram
vbi glo · Augꝰ dᵗ qᵈ p celū intelligit̄
na̅ angelica p terram vō na̅ corpalis · g°
angeli simlr̄ cū na̅ corpali sūt fca ¶ Itē
glo · strabi ibidem dᵗ · qᵈ p celū ibi intel
ligit̄ celū empireū qᵈ mox fcm̄ · sanctis
angelis est repletū · g° angeli simlr̄ sūt
facti cū celo empireo qᵈ est visibilis
creatura ¶ Itē homo minor mūdus dicit̄
qz hꝫ similitudinē maioris mūdi Sz i
homine sūt simlr̄ corpus z aīa · g° z i mūdo
maiori simul sūt angelica z corpalis cre
atura ¶ Resp̄ · dᵗ · qᵈ i hoc omēs catholici
doctores cōsenserunt · qᵈ angeli nō semp
fuerūt utpote de nichilo i esse pducti Quī
dam tn̄ posuerunt angelos nō simlr̄ cum
mūdo visibili · sz an mūdū visibilem in
cepisse · Ad hoc aūt ponendū diuersis
racōnib; sūt moti Origenes naᵐqz estimaue
rūt creaturas corpeas nō ee pductas
ex prīma dī intencōne sz occasionē eas
pducendi ex merito vl̄ demerito spūalis cre
aturarum dixisse dixerunt Posuit em̄
Origenes a principio simul creatas esse omēs
creaturas inuisibiles z racionales z eas
fuisse equales diuina iusticia hᵒ exigen
te Non em̄ vr̄ qᵈ inequalitas possit ee
in iudicijs iusticia formata nisi ppt̄ meriti
vl̄ demeriti diuersitatē · Vnde diuersitatē
creaturarum quā videmꝰ pcessisse posuit
meriti z demeriti diuersitatem · vt scdm̄ qᵈ spūa
lium creaturarum magis quedā deo adhe
sūt i altioribꝰ ordinibꝰ angelorū · sicut
p modū quo vō magis peccauerunt grossi
oribꝰ z ignobilibꝰ corpibꝰ sūt alligate
qm̄ ipa inferiorū diuersitas exigit diuersos
gradus corpm̄ a deo pducta · Hanc aūt
posicōm Augꝰ reprobat i xi · de ci · di · Cū
em̄ creaturarum cōdendarum constat nichil
aliud esse qm̄ dei bonitatē tam spūaliū
qm̄ corpaliū incipiti creature sue sua
bonitate creata bonitatē increatam
scdm̄ suū modū representant · ppt̄ qᵈ i principio
Gen · scriptura dicit de singulis dī opibꝰ
et post modū de omībꝰ simlr̄ · vidit deus
cuncta que fecerat z erant valde bona
q · d · qᵈ ad hoc deus creaturas condidit
qᵈ bonitatem habeant scdm̄ opinionem
pdictam · nō qᵈ ad hᵒ condite fuissent

creature corporales quia bonum esse earum esset. Sed ut malitia spiritualis creature puniretur sequeretur etiam quod ordo universi qui nunc videmus casu existeret, quia igitur accidit quod diverse rationales creature huiusmodi peccaverunt. Si enim omnes peccassent equaliter, nulla diversitas creaturarum in corporibus esset secundum eos. Unde hac positione remota, aliter ex consideratione nature spiritualium substantiarum que est dignior omni natura corporali. Possunt spirituales substantie ante corporales condite esse. Ut sicut natura spiritualis creata media est ordine nature inter deum et naturam corporalem, ita etiam sit media duratione. Hec autem opinio cum fuit magnorum doctorum Basilii Gregorii Nazanzeni et quorundam aliorum non est tamquam erronea reprobanda si diligenter consideretur. Alia opinio que Augustini et aliorum doctorum que etiam modo communiter tenetur rationabilior invenitur. Angeli enim non solum sunt considerandi absolute sed inquantum sunt pars universi et hec consideratio eorum in tantum est magis attendenda inquantum bonum universi preeminet bono cuiuslibet creature particularis. Sicut bonum totius preeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur angeli ut partes universi competit eis quod simul cum natura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio. Si autem seorsum angeli essent creati viderentur omnino alieni ab ordine creature corporalis quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est quod angeli simul cum creatura corporali sunt conditi, tamen sine alterius opinionis preiudicio. ¶ Et per hoc patet responsio ad rationes primas quia procedunt secundum mediam opinionem. ¶ Ad iiii dicendum quod sicut Basilius dicit in i Exameron Moyses legislator in principio Genesis exordium visibilis creature incipit exponere pretermissa creatura spirituali que ante fuerat condita, de qua mentionem non fecit quia rudi populo loquebatur qui ad spiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero spiritualem creaturam per celum intelligit sicut per terram creaturam corporalem cum dicit In principio creavit deus celum et terram. Quare autem sub methaphora celi et non expresse creationem angelorum tradidit potest eadem ratio assignari que et supra scilicet expressit ruditate scilicet tum ad vitandam ydolatriam in quam proni erant, ad quam daretur eis occasio si plures substantie spirituales ponerentur preter unum deum que essent celo nobiliores. Et precipue cum huiusmodi substantie a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero Strabum et alios ponentes per celum quod in auctoritate inducta ponitur intelligitur celum empyreum quod est habitaculum sanctorum angelorum.

Unde et in eius creatione intelligitur etiam creatio angelorum metonymice sicut quando ponitur continens pro contento. ¶ Ad v dicendum quod sicut Augustinus dicit x super Gen. ad litteram angeli non cognoscunt deum ex visibilibus creaturis. Unde creature visibiles non sunt facte ut deum ostendant angelis sed rationali creature que est homo. Unde ex hoc probatur homo esse finis creaturarum. Finis autem licet sit primus in intentione est tamen ultimus in operatione. Unde et homo ultimo factus fuit. ¶ Ad vi dicendum quod secundum Augustinum creatio celi et terre non precessit duratione lucis formationem seu productionem. Et ideo non intelligit quod creatio spiritualis nature fuit ante primum diem duratione sed quodam nature ordine quia substantia spiritualis et materia informis secundum suam essentiam considerata alterationibus temporum non subiacent. Unde patet etiam hic non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalem quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creature corporalis que per terram intelligitur. Secundum vero aliquos creatio celi et terre ad primum diem pertinet quia cum celo et terra creatum est tempus. Licet distinctio temporum quantum ad diem et noctem incepit per lucem. Unde tempus ponitur unum de quatuor primo creatis que sunt natura angelica, celum empyreum, materia informis et tempus. ¶ Ad vii dicendum quod ratio loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum. ¶ Ad viii dicendum quod ratio illa procederet si unaqueque natura produceretur creatura ut existens per se absolute. Sic enim congruum esset ut unaqueque separatim crearetur secundum ordinem sue bonitatis. Sed quia omnes creature producuntur ut partes unius universi congruum etiam est ut omnes simul producantur ad unum universum constituendum. ¶ Ad ix dicendum quod licet ad aliquam dignitatem creature spiritualis pertineret si ante creaturam visibilem esset creata, non tamen competeret dignitati et unitati universi. ¶ Ad x dicendum quod licet cor ante alia membra formetur, tamen totius corporis animalis est una continua generatio non quod seorsum una generatione formetur cor et postmodum successive aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus intermediis. Hoc autem non potest dici in creatione angelorum et corporalium creaturarum quod una productione sint condita scilicet spiritualis creatura ante corporalem et quod continue universum sit productum. Productio enim successive in producendo est in his que ex materia producuntur in qua est una pars vicinior complemento quam alia. Unde in prima rerum creatione successio locum non habet. Et si in formatione rerum ex materia creata possit locum habere. Unde et doctores qui posuerunt angelos ante mundum creatos posuerunt omnino

distinctam creationem angelorum et corporum et multam durationem mediam intervenisse. Et preterea cor nature est in animali prius formari quia virtute cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum cum solius dei sit creare. Unde et Comm. in xi metha. imponit Platoni qui dixit quod deus primo creavit angelos postea commisit eis creationem corporalium naturarum. Ad xi dicendum quod Augustinus loquitur de factione creaturarum corporalium non quantum ad primam creationem sed quantum ad formationem. Ad xii dicendum quod sustinendo quod omnia sint simul formata in forma et materia creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creature corporalis fiende non quia eius formatio esset tempore futura sed quia cognoscebatur ut futura prout considerabatur in sua causa in qua erat ut ex ea posset procedere sicut qui cognoscit archam in principiis ex quibus fit potest dici eam cognoscere ut fiendam. Ad xiii dicendum quod dicere dei intelligitur dictio verbi dei generatione in quo ab eterno fuit ratio omnium creaturarum condendarum. Nunc tamen verbo frequenter recipit in singulis operibus dixit deus est temporaliter dixit. Sed quia licet verbum in se sit unum tamen ideo est productio singularum creaturarum. Sic igitur singulis operibus premittitur dei verbum sic propria ratio operis fiendi ne facto opere necesse sit querere quare tale opus sit factum. cum ante operis conditionem sit dictum dixit deus sicut cum aliquis volens assignare alicuius rei causam incipit a cause cognitione. Ad xiiii dicendum quod esse rerum in verbo est causa esse rerum in propria natura sed cognitione angelica non est causa esse rerum in propria natura et ideo non est simile. Ad xv dicendum quod rebus in finem ordinatur per suam operationem non autem producatur in esse per suam operationem sed solum per operationem cause agentis. Unde magis est conveniens quod creature superiores cooperentur deo in reducendo creaturas in finem quam in earum productione. Ad xvi dicendum quod licet creature corporales et spirituales sint disparate secundum proprias naturas tamen cum sint connexe secundum ordinem universi. Et ideo oportuit quod simul crearentur. Ad xvii dicendum quod illa auctoritas Eccl. secundum Augustinum intelligitur de sapientia creata que est in natura angelica que tamen secundum quosdam non prior creata est tempore sed dignitate. Secundum vero Hyl. in libro de synodis intelligitur de sapientia increata que est filius dei que quidem simul dicitur et creata et genita. Unde prov. viii. et in diversis scripture locis ut omnis imperfectio a nativitate filii dei excludatur in creatione enim attenditur imperfectio ex parte

creati in quantum de nichilo in esse educitur. Sed perfectio ex parte creantis qui absque sui mutatione producit creaturas. In nativitate vero eius econverso quia imperfectio et perfectio ex parte nati in quantum accipit naturam generantis. Sed imperfectio ex parte generantis secundum modum inferioris generationis in quantum generat cum sui mutatione vel divisione sue substantie. Et ideo simul filius dei et creatus et genitus dicitur ut per creationem excludatur generantis mutatio et per nativitatem geniti imperfectio et ex utroque unius intellectus constituatur perfectus. Ad xviii dicendum quod Hylarius loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum. Ad xix dicendum quod deus est causa nature angelice non autem natura angelica causa est nature corporalis. Et ideo non est simile. Ad xx dicendum quod angeli dicuntur sic fuisse non quia ab eterno fuerunt sed quia omni tempore fuerunt quia quandocumque fuit tempus fuerunt angeli et per hunc etiam modum creature corporales semper fuerunt. Ad xxi dicendum quod motor non de necessitate precedit tempore mobile sed dignitate sicut patet in anima et corpore. Ad xxii dicendum quod in actione ignis in corpora duplex ordo est considerandus scilicet situs et temporis. Ordo situs est in omni actione eius eo quod omnis actio eius est situalis et in corpore sibi magis propinqua plenius suam actionem exercet. Unde ulterius procedendo in tantum debilitatur eius effectus quod tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni eius actione sed solum in illa qua agit per motum. Unde cum ignis illuminet et calefaciat corpus in materiali factione sinatur ordo situs et temporis. sed in illuminatione que non est motus sed terminus motus attenditur tantum ordo situs. quia ergo actio dei quantum ad creationem est absque motu non attenditur similitudo quantum ad ordinem temporis sed solum quantum ad ordinem situs. Idem enim est in actione spirituali diversus gradus nature quod in actione corporali diversus situs. quantum igitur ad hoc attenditur similitudo dionysii quod sicut ignis corpora sibi vicina plenius suam virtutem effundit ita deus rebus sibi propinquioribus gradu dignitatis copiosius suam bonitatem distribuit.

Utrum angeli potuerint esse ante mundum visibilem

Decimonono queritur utrum angeli potuerint esse ante mundum visibilem. Et videtur quod non. Quecumque enim ita se habent quod duo corpora non possunt esse in uno loco distincte requirunt loca distincta. Sed duo angeli non possunt esse in eodem loco. ut Comm. dicit. quod non potest intelligi quod essent duo angeli distincti nisi sint duo loca distincta. Sed ante creaturam visibilem non fuit locus secundum philosophum in iiii phisicorum non sit nisi ultimum corporis continentis

go ante mundum visibilem angeli esse non
potuerunt ¶ Preterea productio creature corporalis
angelis nichil decor virtute naturali adicit
Sed si in isto mundo visibili angeli absque
loco esse potuerunt eadem ratione mundo visi
bili facto absque loco esse possent quod videtur esse
falsum quia si non essent in loco nusquam essent
et sic viderentur non esse ¶ Preterea Boecius dicit quod omnis
spiritus creatus corpore indiget. sed angelus
est spiritus creatus ergo indiget corpore et
ante creaturam corporalem esse non potuit
Sed dicendum quod indiget corpore non quantum ad esse
sed quantum ad ministerium Sed contra ministerium
angelorum exercetur in nobis sicut. scilicet in isto
mundo Sed angeli habent locum corporalem
etiam extra habitationem nostram. scilicet celum em
pireum. ergo non solum indigent corpore vel
loco corporali propter ministerium nostrum ¶ Preterea impossibile
est ymaginari prius et posterius sine tempore
Sed si angeli fuissent ante mundum prius fuisset
quo angeli esse ceperunt quam principium quo
mundus visibilis esse cepit. ergo tempus
incepisset ante mundum visibilem quod est
impossibile cum tempus sequatur ad motum
et motus ad mobile. ergo impossibile est
quod angeli fuerint ante mundum ¶ Sed contra illud
quod in terminis contradictionem non implicat,
est deo possibile Sed angelos esse creatura
visibili non existente nullam contradictionem
implicat. ergo non fuit deo impossibile pro
ducere angelos ¶ Respondeo dicendum quod sicut Boecius dicit
in libro de trinitate in divinis non oportet ad ymagina
tionem deduci Et similiter nec in omnibus
incorporalibus. quia cum ymaginatio sit seque
la sensus ut patet per philosophum in libro de anima.
ymaginatio non potest extendi ultra quanti
tatem que est qualitatum sensibilium subiectum
Hec autem quidam non attendentes nec ymagina
tionem transcendere valentes. non po
tuerunt aliquid intelligere nisi per modum rei si
tualis. Et propter hoc quidam antiqui di
xerunt quod illud quod non est in loco non est
ut in iiii physicorum dicitur. Ex simili errore quidam
moderni dixerunt quod angeli absque crea
tura corporali esse non possunt intelligentes
angelos tamquam ea que ymaginantur
situaliter distincta. quod quidem preiudicat
sententie antiquorum quod angelos ante mundum
fuisse posuerunt preiudicat etiam dignitati
angelice nature que cum naturaliter sit prior
quam creatura corporalis. in nullo modo a crea
tura corporali dependet Et ideo simpliciter
dicimus quod angeli esse potuerunt ante mundum
¶ Ad primum ergo dicendum quod duos angelos esse in
uno loco indivisibili non impedit eorum
distinctio sed operationum confusio. unde ratio
non sequitur ¶ Ad secundum dicendum quod etiam nunc
nichil prohibet angelos non esse in loco

sed non sunt etsi eadem semper sint in loco
propter ordinem quo creatura spiritualis presidet
corporali secundum Augustinum iii. de trinitate ¶ Ad
tertium dicendum quod sicut ipse Boecius exponit an
geli indigent corpore solum quantum ad
ministerium non quantum ad nature comple
mentum ¶ Ad iiii dicendum quod angeli sunt in celo
empireo et in loco qui est contemplationi
congruus non tamen de necessitate contempla
tionis ¶ Ad quintum dicendum quod illa prioritas
et posterioritas non cogit nos ponere ante
mundum tempus reale sed solum tempus
ymaginarium. ut in questione de eternitate
mundi dictum est Utrum creatio materie
informis precesserit duratione creationem

Questio est utrum creatio rerum
quo materie informis precesserit
duratione creationem rerum. Et
videtur quod non. Contra sicut dicit Augustinus i. super
Genesim ad litteram. materia informis precedit
formatam. creatura sicut nox creationi Sed nox
non precedit creationem duratione sed solum
natura. ergo materia informis non pre
cedit res formatas duratione. sed solum
natura Sed dicendum quod Augustinus loquitur de materia
respectu formationis que est per formas
celorum. que quidem forme statim a principio
in materia fuerunt Sed contra sicut aqua et
terra sunt elementa. ita etiam ignis et aer
Sed scriptura tradens informitatem materie
facit mentionem de terra et aqua. ergo si materia
a principio habuisset formas elementares
pari ratione fecisset mentionem de aere et
igne ¶ Preterea forma substantialis cum materia sunt
causa accidentalium. ut patet per philosophum in i. physicorum.
Sed qualitates active et passive sunt
proprietates accidentales elementorum Si igitur forme
substantiales fuerunt a principio in materia fuerunt
ibi etiam qualitates active et passive
et ita nulla restabat informitas ut
videtur Sed dicendum quod erat informitas sive
confusio quantum ad elementorum situm Sed contra
secundum philosophum iiii. de celo et mundo. quantum unum
quodque elementorum habet de specie tantum habet de loco. elementa
enim sunt in propriis locis ex virtute forme.
Si vero in materia a principio habebant for
mas substantiales. tunc etiam unumquodque elementorum
suum situm habebat et ita nulla confusio
elementis restabat secundum quam materia
possit dici informis ¶ Preterea si pro tanto
materia informis dicatur quia elementa non
dum proprium et naturalem situm habebant etiam
videtur quod secundum hoc eius formatio intelligitur
quod elementis naturalibus situs attribuitur Sed hec non videtur
in rerum distinctione Nam aque aliquas super
celos ponuntur. cum tamen naturalis situs aquarum
sit sub aere super terram in medio etc. ut patet in
iiii. celi et mundi. ergo intelligitur materie

non

informitas propter confusionem situs partium
Sed dicitur quod aque dicuntur esse super celos
in quantum vaporaliter elevantur ut sint super
eos. Sed contra aque vaporabiles non
possunt super totum aerem elevari ut a philosopho
probatur. Immo solum neque ad medium ae-
ris in interstitium ascendunt. multo ergo minus
possunt elevari super ignem et ulterius super celum.
¶ Preterea informitas materie designatur in hoc
quod dicitur: terra erat inanis et vacua. Sed
inanitas materie attribuitur respectu vir-
tutis generative et vacuitas respectu
ornatus ut sancti exponunt quod consistit
in hiis que intra moventur. ergo inform-
itas materie non attenditur quantum ad situm
ut sic dici possit quod materie informitas
duratione formationem precessit. ¶ Preterea qui potest
dare simul aliquid nunquam liberaliter agit
si dat successive. unde proverbiorum iii. ne dicas
amico tuo vade et cetera. Sed deus simul dare po-
terat rebus esse perfectum. ergo cum sit liberalissi-
mus non fecit materiam informem ante
eius informationem. ¶ Preterea motus a centro
circa ad centrum sequitur elementa statim quod habent
naturales situs. Sed in ipsa informitate materie
apparet quod ibi fuisset motus a centro et ad
centrum quia aque vaporabiles super terram
elevabantur ut videtur. ergo elementa iam ha-
buerunt suos naturales situs. ¶ Preterea rarum et
densum sunt gravius et levius causa ut patet
per philosophum in iiii phisicorum. Sed iam erat rarum
et densum in elementis quia dicitur quod aque erant
rariores quam modo sint. ergo erant et gravia
et levia et elementa habebant sua loca que eis
attribuuntur ratione levitatis et gravitatis ¶ Preterea
in illa rerum informitate manifeste appa-
ret quod terra suum situm habebat quod datur
intelligi quod terra erat aquis cooperta. Preterea
hoc quod dicitur: Congregentur aque in unum
locum et cetera. ergo pari ratione et alia elementa suum
situm habebant et ita nulla informi-
tas in materia erat. ¶ Preterea a perfecto agente
educuntur perfecti effectus quia omne agens
agit sibi simile. Sed deus est perfectissimum
agens. ergo a principio materiam perfectam pro-
duxit et ita formatam cum forma sit per-
fectio materie. ¶ Preterea si materia informis
formationem rerum duratione precessit aut
materia sic existens carebat omni forma
aut habebat aliquam formam. Sed si omni forma
carebat tunc erat tantum in potencia et non
in actu et ita non dum erat creata cum creatio
terminetur ad esse. Si autem habebat aliquam for-
mam aut illa erat aliqua forma elementa-
ris aut forma mixti. Si forma elementaris
aut habebat tantum unam formam aut diversas
si diversas ergo iam erat distincta per
diversas elementares formas. Si unam tantum

sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter
prius in materia quam alie et ita unum elementum erat
principium aliorum elementorum sicut antiquissimi
naturales posuerunt dicentes unum tantum elementum
esse quod a philosopho improbatur v. de generacione et cor[ruptione].
Si autem habebat formam mixti. ergo forma
mixti naturaliter est prius in materia quam forma
elementorum quod patet esse falsum quia mixtio non fit nisi
per hoc quod aliquod elementum movet ad formam
mixti. ergo non potest esse quod materia fuit prius
informis quam formata. Sed dicitur quod materia
habebat formas elementorum sed non statim illum
modum quo nunc sunt quia aque erant ra-
riores et in modum vaporis aeri permixte.
Sed contra forma uniuscuiusque elementi requirit
determinatam mensuram raritatis vel densi-
tatis sine qua esse non potest. raritas autem
per quam aliquid ascendit in locum aeris exce-
dit condicionem aque quia natura aque est ut
sit gravius respectu aeris. ergo si erat tan-
ta subtilitas quod aque evaporabiliter ad
locum aeris ascenderent non habebant speciem
aque et ita non erant in materia forme elementa-
res. cuius contrarium supra dictum est ¶ Preterea opera
sex dierum formata sunt ex informi materia
diversa rerum genera. Sed inter alia sex dierum
opera firmamentum secundo die est formatum.
Si ergo materia informis subiacebat ele-
mentaribus formis. sequitur quod celum sit
factum ex quatuor elementis quod a philosopho improbatur i. de ce-
lo et mundo. ¶ Preterea sicut se habet corpus naturale ad
figuram ita se habet materia ad formam. Sed
corpus naturale non potest esse quin habeat aliquam
figuram. ergo nec materia potest esse quin sit for-
mata. ¶ Preterea si formatio materie a principio
sue creationis non fuit tunc aquarum congre-
gatio que tercio die legitur non semper fuit.
Sed hoc videtur impossibile quia si aque undi-
que operiebant terram non erat ubi possent
congregari. ergo videtur quod materia informis rerum
informationem non precessit. Si autem aqua
undique operiret terram apparet ex hoc quod
elementa fuerunt separata ut probatur v. de ce-
lo et mundo. Sed dicitur quod erant aliqua concavi-
tates infra terram in quas partes descenderunt
et ita terra prebuit locum aquis. Sed contra
huiusmodi concavitates vel cavernitates intra
creantur propter aliquas lapidiositates
ex quibus superiores partes terre retinentur
ne ad centrum descendant quod quidem esse tunc
non potuit quia cum lapides sint corpora mix-
ta. sequeretur quod corpus mixtum fuisset ante
formationem elementorum. ergo huiusmodi cavernositates
esse non potuerunt. ¶ Preterea si cavernositates aliquas
erant intra non potuerunt esse vacue. ergo
erant plene aere vel aqua quod videtur impossibile
cum sub fide terre sit contra naturam utriusque
¶ Preterea aut aqua cooperiens terram undique

nalem situm hebat aut no. Si nale̅ situm hebat. g° ab illa disposicione no potat remoueri nisi p violenciaz qr a loco iquo corpus quiescat nalit̄ non mouet nisi p violenciaz. hc aut no co̅petit p̄me rez institucoi p qua na̅ instituit cui violencia repugnat. Si aut erat ille sitis aque violent p̄sua̅ naam redire no potat ad illam disposicoem qua no hz qr a loco iquo quiescat aliqd violent mouet nalit̄ z ita non oportebat poni int° opa formacois q̄ aque i vnu̅ locu̅ cgregarent. ¶ Pt̄ sc̄dm hunc ordine̅ res institute sunt qua nalit̄ hnt. Sz nalit̄ distincta sunt porca q̄m cfusa. sicut simplex nalr̄ est p̄us compositio. g° no fuit cgens rez institucoi q̄ res p̄mo fuint in quadaz cofusione z post modu̅ distinguerent. ¶ Pt̄ p̄cessus de actu i pōm no competit rez institucoi sz magis corrupcoi. Res em fuit p hoc q̄ de pō in actum reducunt. p̄cedē a mixtis ad ela̅ est p̄cedē de actu in pōm. tn̄ ela̅ sunt quasi materia respectu forme mixti. g° no fuit co̅uenie̅ns rez institucoi q̄ p̄us i quadam confusione z mixtione z post modu̅ distinguerent. ¶ Pt̄ hoc videt̄ esse conforme erroribz antiquorz phorz s. opinioni Emp. qui ponebat plitem p̄tes mundi ee ad inuicem distinctas, cu p̄us fuint cofuse p amiciciā. Et Anax. qui ponit cu alh oia sil̄ essent intellc̄us incepit distinguē se parando ab illo confuso z commixto que quidez opiniones sufficient̄ a phis posterioribz imp̄bant̄. g° no est ponendu̅ q̄ informitas ul confusio materie rez formacoem duratione p̄cedet. Sz contra est q̄ Greg° exponens illud Eccī. xviii. Qui viuit in eternu̅ creauit oia simul. dt q̄ omnia sit simul creata p sbam materie sz no p sp̄em forme q̄ esse no poss̄z nisi p̄us fuiss̄z sba materie q̄m sp̄es forme i ess̄z. g° materia informis duratione precessit rez formacoem. ¶ Pt̄ illud q̄ no ē no pt̄ hr̄e aliquaz operacoem. appetit em̄ forma. vt d̄r i. phs̄. igit̄ materia pt̄ esse sine forma. z ita no est incōueniens si materia informis ponat̄ duracōe rez formacoez p̄cessisse. ¶ Pt̄ d̄s plus pt̄ opari q̄ na̅ sz natura facit de ente po° ens de actu igit̄ deus pt̄ facē de ente simplr̄ ens i pō. z ita potuit facē mat̄az sine forma existe̅tez. ¶ Pt̄ q̄ scriptura sacra d̄r fuisse alh no est dicendu̅ no fuisse. Cū ut Aug° dt̄. v. de trin. contra scripturaz sacraz nemo xp̄ianus sentit. Scriptura aut diuina dicit aliqn̄ terram fuisse inanem z vacuam. g° no est dicendu̅ q̄ aliqn̄ fuit inanis z vacua. hc aut p̄tinet ad informitatē materie quo xxiii. mō exponat̄. g° aliqn̄ sba mō p̄cessit formacoem alias nunq̄ informis fuiss̄z. ¶ Pt̄ simul cum creata fuit est spualis z corporalis creatura ut ex superiori qr iam patuit. In spuali aut creatura informitas formacoem p̄cessit dura̅cōe. g° eadem rōne in corporali p̄bat̄ materie formaco. Creatura spualis intelligit̄ sc̄dm q̄ ad lucē conuertit q̄ est eius illuminacio. Simul aut facta luce diuisu̅ est int̄ lucem z tenebras. p tenebras aut insp̄ualis creatura pctm̄ intelligit̄. pctm̄ aut esse no potuit in p̄mo instanti creaconis angelorz qr tunc demones nunq̄ fuissent. g° spualis creatura no fuit formata in p̄mo instanti sue creaconis. ¶ Pt̄ illud ex quo est aliquid [illegible] etiam tempe p̄cedit q̄ est ex eo. Sz [illegible] deus ex inuisa materia que est materia [illegible] informis. sc̄dm Aug° creauit orbem terraz vt dicit̄ Sap. xi. g° materia informis tempe p̄cessit orbem terraz. p̄bacio p̄e. Sc̄dm phm̄ i. i° phī. 4. fi rez dupl̄r ex p̄imo pt̄. Vno mō vt dicat̄ h̄ fit h̄ p̄ye q̄ quenit sbo. vt cu dicimus homo fit albus p̄ter hs aut p̄uacoem z contrario vt cu dicat̄ no albu̅ ul nigru̅ fit albu̅. Alio mō ut dicat̄ ex h̄ q̄ fit h̄ q̄ quidē sbo no competit nisi rōne p̄uaconis no em̄ dicimus q̄ ex homine fiet albus. sz q̄ ex no albo ul nigro fit albu̅. ul etiam ex homine nigro ul no albo. Id igit̄ ex quo est aliq̄ ul est p̄uaco siue contrariu̅ ul est materia p̄uacoi ul contrario subiecta vtroq̄z aut modo oz tempe p̄cedē ex quo aliq̄ fit qr opposita no p̄nt esse simul. n° materia simul tempe pt̄ sub esse p̄uacoi z forme. g° illud ex quo aliq̄ fit tempe p̄cedit id q̄ fit ex eo. ¶ Pt̄ operaco nature imitatur in quantu̅ pt̄ operacoem dei sicut opa̅co cause sc̄de operacoem cause p̄me. Sz nature p̄cessus est i operando de ip̄ecto ad p̄fectu̅. g° z deus etiaz p̄us tempe imp̄fcm̄ pduxit z postea p̄fecit z sic informis materia formacoem p̄cessit. ¶ Pt̄ Aug° dt̄ q̄ ubi scriptura i p̄ncipio terram z aquam comemorat cu dr̄ terra erat inanis z vacua et spus dn̄i ferebat̄ sup aquas. nondu̅ noiat̄ terra z aqua qr iam talis erat sz qr talis esse potat. g° aliqn̄ materia p̄ma no du̅ hebat sp̄em aque ul terre. sz tm̄ h̄re potat z sic materia informis formacoem p̄cessit. ¶ Respondeo d̄r q̄ sicut Aug° dt̄ xii. confess. Circa hanc questionē pt̄ esse duplex disceptaco. vna de ip̄a rez veritate alia de sensu lr̄e qua Moyses diuinitus inspiratus

principium mundi nobis exposuit. Circa primam disceptationem duo sunt vitanda,
quorum unum est ne in hac questione aliquis falsum
asserat, et precipue quod veritati fidei contra-
dicat. Aliud est ne quicumque verum aliquis esse
crediderit statim velit asserere hoc ad verita-
tem fidei pertinere. Quia ut Augustinus dicit x Conf.
obest si ad ipsam doctrine pietatis formam
pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, et perti-
naciter affirmare audeat quod ignorat.
Propter hoc autem obesse dicit quia ab infideli-
bus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo
simplici et fideli tamquam ad fidem pertinens
proponitur aliquid quod certissimis documentis falsum
esse ostenditur, ut etiam dicit I super Genesim ad
litteram. Circa secundam disceptationem duo etiam
vitanda sunt. Quorum primum est ne aliquis id
quod patet esse falsum dicat in verbis scripture que
creationem rerum docet debere intelligi. Scrip-
ture enim divine a spiritu sancto tradite non
potest falsum subesse, sicut nec fidei que per
eam docetur. Aliud est ne aliquis ita scri-
pturam ad unum sensum cogere velit quod
alios sensus qui in se veritatem continent
et possunt salva circumstantia littere scripture
aptari penitus excludant. Hoc enim ad
dignitatem divine scripture pertinet ut
sub una littera multos sensus contineat, ut
sic et diversis intellectibus hominum conveniat
et unusquisque miretur se in divina scriptura
posse invenire veritatem quam mente con-
ceperit. Et per hoc etiam contra infideles
facilius defendatur, dum si aliquid quod
quisque ex sacra scriptura velit intelligere
falsum apparuerit, ad alium eius sensum
possit haberi recursus. Unde non est incre-
dibile Moysi et aliis sacre scripture aucto-
ritatibus hoc divinitus esse concessum, ut diver-
sa vera que homines possent intelligere ipsi co-
gnoscerent et ea sub una serie littere desi-
gnarent, ut sic quilibet eorum sit sensus au-
ctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositori-
bus sacre scripture littere aptentur que auctor
non intellexerit, non est dubium quin spiritus
sanctus intellexerit qui est principalis
auctor divine scripture. Unde omnis veri-
tas que salva littere circumstantia potest di-
vine scripture aptari est eius sensus.
His igitur suppositis sciendum est quod di-
versi compositores sacre scripture diversos
sensus ex principio Genesis acceperunt
quorum nullus fidei veritati repugnat.
Et quantum ad presentem pertinet questionem
diversitas sit in duas vias duplicati
informitate materie accipientes, quorum
figura habetur in primo Genesis: Terra autem
erat inanis et vacua. Quidam namque
intellexerunt per hec verba talem informi-
tatem materie significari secundum quod materia
intelligitur absque omni forma in potentia
existens ad omnes formas. Talis autem ma-
teria non potest in rerum natura existere quin ali-
qua forma formetur. Quicquid enim in rerum
natura invenimus actu existit, quod quidem
non habet materia nisi per formam que est actus
eius. Unde non potest sine forma in rerum natura
inveniri. Et iterum cum nihil possit con-
tineri in genere quod per aliquam generis differentiam ad
speciem non determinetur, non potest materia esse
ens quin ad aliquem specialem modum essendi
determinetur, quod quidem non fit nisi per formam.
Unde si sic materia informis intelligatur,
impossibile est quod duratione formationem
precesserit, sed precessit tamen ordine nature
secundum quod ex quo sit aliquid naturaliter est prius
eo, sicut vox prior cantu, et hec fuit
opinio Augustini. Alii intellexerunt infor-
mitatem materie non secundum quod materia omni
forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid in-
forme cui nondum habet ultimum sue nature
complementum et decorem. Et secundum hoc
potest poni quod etiam duratione informitas
rerum formationem precesserit. Et quidem si po-
natur ordinis sapientie artificis convenire
videtur. Cum res ex nihilo producens in esse
non statim post nihilum in ultima perfec-
tione nature eas instituit, sed primo fe-
cit eas quodammodo esse perfecto et postea
eas ad perfectum adduxit, ut sic rerum esse
ostenderetur a deo procedere. Contra illos qui
ponebant materiam increatam et
nihilominus imperfectionis rerum ipse etiam
auctor apparet contra eos qui rerum infor-
mationem causis aliis attribuunt. Et
hoc modo intellexerunt Basilius, Gregorius et
alii sequaces eorum. Quia igitur neutrum
a veritate fidei discordat et utrumque sub
circumstantia littere patitur, utrumque sustine-
ntes ad utriusque rationes respondeamus. Ad
primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de materia
informi secundum quod intelligitur absque omni
forma, et sic non dicit quod informitas
solo ordine nature formationem precedat,
temporaliter autem iterum formationis ~~precedit~~
ordine concomitetur, ut in sequenti articulo ostendetur.
Ad secundum dicendum quod circa hoc multipliciter
aliqui sunt opinati. Plato enim scripturam Ge-
nesis videns sic intellexisse dicitur nomen elementorum
et ordinem ibi signaret, ut terram et aquam
propriis nominibus exprimat; aquam autem super-
terram esse intelligit ex hoc quod ibi scriptum
est: Congregentur aque in locum unum
et appareat arida; scriptum que duo ae-
rem intellexerit in hoc quod dicitur: Spiritus
domini ferebatur super aquas, aerem nomine
spiritus intelligens, ignem vero in nomine celi

intellexerit q omnibꝫ sup eminet Sꝫ
qꝛ scdm Arꝫ'em pbatones celū ignee
nature esse nō pt· vt eius motus
circularis demonstrat· Rabi moyses Regꝫ
sinam secutus cū pl'one in hꝫ primus co
cordans ignē signatū eē dixit p tene
bras· eo q ignis in ppa spera nō luce
at· et situs eius declaratur in hꝫ q dicitʳ
sup faciem abyssi Terram vō oceanū
nomine celi signatam esse intelligit· sꝫ
qꝛ ut dicit Basiliꝰ et etiam· nō est
consuetudo sacre scripture ut p spm dm̄
aliud q sps sctus intelligatʳ nō conueniens
pt p spm dm̄ aer· intelligi· sꝫ p corpa
extrema qui posuit dedit intelligere
media ꝫ precipue qꝛ aqua ꝫ tra sensui
manifesta est corpa esse Aer vō ꝫ ignis
nō sūt ita simplicibꝫ manifesta quibꝫ
erat instituendis scriptura tradebatʳ
Scdm Augꝰ p nomen tre ꝫ aque ubi
mediantʳ ante lucis formacōm nō
intelliguntʳ elā sub formis formata
Sꝫ ipsa materia informis omī spē carens
Idō aut potius pl'et duo mātia pa
exprimitur q p alia elā· qꝛ sūt ppinqora
ad informitatē utpote plus de mātia
hntia ꝫ minus de forma ꝫ qꝛ etiā nobis
magis sūt nota ꝫ manifestius nobis
mātiā istoꝝ ostendunt· Idō vō nō p uni
tm̄ sꝫ p duo eam signari voluit ne si
alīn tm̄ posuisset vēre crederetʳ hoc
esse informis mātiā ¶ Ad 2ᵐ dl'· q
i illoꝝ reꝝ p̄ncipio informitate qua
dam erroibus existente scdm opinionem
Basilii ꝫ eoꝝ alioꝝ sanctoꝝ· nō oꝫ po
ne q elā sūt qualitatibꝫ nālibus
carent Sꝫ vtrūqꝫ hebant ꝫ formas
actuales ꝫ sbālēs ¶ Ad 3ᵐ· dl'· q situs
elēꝝ dupl'r pt considerari· Uno modo
qntū ad naturā ppriam ꝫ sic nālr
ignis aerem continet· aer aquā et
aqua terram· Alio mō qntū ad naturā
tem cōia cōmbꝫ que est etiā loci media
Et sic necessariū est ut supficies terre
qntum ad aliquā ptem sui sit aquis
discooperta· ut ibi conueniens cōmixtio et
conseruacio mixtoꝝ esse possit ꝫ precipue
animaliū pfectoꝝ que aere indigent
ppt respiracōm· Attendū est igitur
q illa informitas p̄mi status atten
ditʳ nō qntū ad situm qui nālis est
elīs scdm se hunc eīn situ oīa elā habe
bant Sꝫ qntū ad illū situ q̄ elīs com
petit scdm ordinē ad generacōm mixtoꝝ
iste eīn situs nō dū erat pfectꝰ qꝛ nᵉ ipa
corpa mixta adhuc pdierāt ¶ Ad 4ᵐ
dl'· q de aquis que sup celos sūt di
uersimode aliqui opinati sūt· qdā

namqꝫ dixerūt aquas illas eē spūa
les naturas q imponit Augꝰ Sꝫ
hᵒ quidē nō vīʳ ad lr'am posse intel
ligi cū spūalibꝫ naturis situs non
competit ut sit int' eas ꝫ inferiores
aquas corpāles diuidat firmamentū
vt scriptura ī genesi sic tradit Unde alii
dixerunt q nomine firmamenti intelligitʳ
celū aereū nobis vicinū sup q eleuātʳ
p vapoꝝ ascensionē Aque vaporabi
les que sūt mātia pluuiaꝝ ꝫ sic int'
aquas supiores que sūt ī medio aeris
interstitio vaporabilr' suspense ꝫ aqs
corpāles quas videmꝰ sup trā consi
stē mediū existat aereum celum Et
hunc etiā expōm concordat· Raby moy·
sꝫ hec nō vīʳ pati lr'e circūstantia Nam
postea subditʳ inlrā· q fecit deus duo
luminaria magna ꝫ stellas ꝫ posuit
eas in firmamento celi Et idō alii dixit
q p firmamentū intelligitʳ celū sydeū
ꝫ q aque sup celos existentes sūt de natʳa
aquaꝝ elārū ꝫ sūt ibi posite ex diuina
prudentia ad temperandū ignis vꝫtutem
ex quo totū celum constare dicebat
ut Basilius tangit Et ad hoc astru
endū dupl'r arguit Augꝰ dᵗ aqui
busdam inducti· Primᵒ sup Gen ad lr'am
Quoꝝ vnū est q si aqua aliqua trre
faccone sita pt ascendē usqꝫ ad mediū
aeris interstitiū· ubi pluuie gnantʳ
si amplius diuisa tenue fiat· q est in
finitū diuisibilis fiat ꝫ ome cōmunꝰ
poterit sua subtilitate sup celū sydeū
conscendē ꝫ ibi gruent esse Aliud argu
mentū est q stella saturni q̄ debet eē
calidissima ppt' velocissimū motum
inqntū huiōi circulꝰ est maior inuenitʳ
frigida effectibus q dicunt ex vicinitate
illius aque contingē p̄dictam stellam in
frigidantis Sꝫ hec expositō in hᵒ vīʳ
deficē q asserit quedam pscriptam in
sacram intelligi quoꝝ contraria sunt
euidentibꝫ rōnibꝫ pbantʳ Primo
quidē qntum ad ipsam posicōnē
que vīʳ nālem situm corpm puertere
Cū eīn unūqꝫ qꝫ corpus tanto debeat
esse supius qnto formalius nō vīʳ
reꝝ nature congruē ut aqua que
int' omnia corpa est mālior pt' trrā
etiā sup celum sydereū collocetʳ Et
iterū ut ea que sūt vnius spēi diuersa
loca nālem sortiantʳ· q erit si una
ps elī' aque erit īmediate sup trram· alia
vō sup celum nᵒ ē sufficiens ratio
q omnipō dei aquas illas contra eorū
naturā sup celū sustinet qꝛ nunc que
ritur qualr' deus instituit naturas

rerum non quod exerceat admirabilem sue poten-
cie velit operari ut Augustinus in eodem libro dicit.
Secundum quod racio de terrefactione vel divisio-
ne aquarum videtur omnino vana. Et si enim corpora
mathematica possint in infinitum dividi, corpora
tamen naturalia usque ad tantum tamen dividuntur
cum unumquodque forme determinet quantitatem
secundum naturam sicut et alia accidentalia. Unde nec
terrefactio in infinitum esse potest sed usque ad aliquid
tantum quod est in raritate ignis et preterea a-
qua tamen rarefieri posset quod iam non esset
aqua sed aer vel ignis si transcenderent
motum aque raritatis. Nec posset quod iam
non esset aqua sed aer vel ignis si transcenderet
motum aque raritatis naturaliter extendere ae-
ris vel ignis spacia in nulla aqua amissa eorum
vinceret raritatem. Nec etiam esset possibile
ut corpus elementare quod est corruptibile for-
malius fieret celo sydereo quod est incorruptibile
et sic supra ipsum naturaliter collocaretur. Tercio quod
sola racio omnino frivola apparet. Nam corpora
celestia non sunt susceptiva peregrine
susceptionis ut a philosophis probatur. Nec esset
possibile stellam saturni ab illis aquis
infrigidari nisi etiam omnes stelle que sunt
in octava spera infrigidarentur. Quarum
tamen plurime inveniuntur esse calide secundum
effectum. Et ideo aliter videtur esse dicendum ad hoc
quod scripture veritas ab omni calumpnia de-
fendatur ut dicamus quod aque ille non sunt
de natura harum aquarum elementarium sed sunt
de natura quinte essencie et dicuntur conveni-
re cum istis aquis in diaphonitate sicut et
celum empireum cum isto igne convenit in
splendore et has aquas quidem vocant
celum cristallinum non quidem sicut de aqua
congelata in modum cristalli. Tamen ut dicit
Basilius in exameron puerilis levitatis et
insipientis mentis est talem de celesti-
bus capere questionem. Sed propter illius celi soli-
ditatem. Sicut et de omnibus celis dicitur Job
xxxvii. Qui solidissimi quasi ere fundati
sunt et hoc celum etiam ab astrologis
ponitur in nona spera. Unde nec Augustinus aliquam
de premissis exposicionibus asserit sed sub
dubitacione dimittit dicens in eodem libro:
Quomodo et quales libet aque ibi sint esse
ibi eas esse minime dubitemus. Maior
est quippe scripture huius auctoritas quam
omnis humani ingenii capacitas. Cer-
tum concedimus. ¶ Ad vii dicendum quod si intelligatur
secundum exposicionem Basilii et sequacium eius
per terram ipsum terre elementum sic considerata patet et
inquantum est principium quarundam rerum scilicet
plantarum quarum terra est ut mater sicut
dicitur in libro de vegetabilibus et respectu earum erat
inanis antequam eas produceret. Inane enim vel
vacuum dicimus quod non pertingit ad proprium effectum

vel finem et patet considerata inquantum est habita-
culum quorumdam et localis animalium respectu
quorum dicitur vacua. Vel secundum litteram lxx que
habet terra invisibilis et incomposita sunt quod
terra invisibilis inquantum erat aqua cooperta
vel etiam inquantum nondum erat lux producta per
quam posset videri. Incomposita vero inquantum
carebat et plantarum et animalium ornatu
et in situ convenientis ad eorum generacionem etiam
conservacionem. Si vero per terram intelligatur prima
materia secundum opinionem Augustini. Sic dicitur
inanis per compositionem eius ad composi-
tum in quo subsistit. Inanitas enim firmitati
et soliditati opponitur. Vacua vero per compara-
cionem ad formas quibus eius potencia
non replebatur. Unde et Plato receptionem
materie comparavit loco secundum quod in eo loca-
tum recipitur vacuum aut plenum proprie
etiam locum dicimus. Dicitur enim materia in sua
informitate considerata invisibilis secundum quod
caret forma que est omnis cognicionis
principium. Incomposita vero inquantum sine
composito non subsistit. ¶ Ad viii dicendum quod
ad liberalitatem dantis non solum pertinet
quod cito det sed etiam quod ordinate et quod congruenti
tempore det unicuique. Unde ubi dicitur qui
statim possis dare non solum consideranda
est potencia qua dare possumus aliquid
absolute sed etiam qua possumus congruenter
dare. Unde ad ordinem congruenciam conserva-
dam deus in quadam imperfectione crea-
turas primo instituit ut sic gradatim
ex nichilo ad perfectum pervenirent. ¶ Ad ix
dicendum quod situs qui pertinet ad naturam elementorum
in celis erat ut dictum est. Unde obiectio contra
[illegible] opinionem non procedit. Et similiter
dicendum ad x et xi. ¶ Ad xii dicendum quod perfectio
agentis competit perfectum effectum producere sed non
oportet quod statim in principio sit perfectum
simpliciter secundum sue nature modum. Sed
sufficit quod sit secundum tempus illud quo puer
mox natus perfectus dici potest. ¶ Ad xiii dicendum
quod materia non dicitur informis secundum sententiam
quam sustinemus ad presens quia omnino careret
forma vel quia haberet unam tantum formam que
esset in potencia ad omnes formas sicut posuerunt
antiqui naturales ponentes unum principium
vel sub qua continentur plures forme vir-
tute sicut [illegible] accidit. Sed habebat
in diversis partibus formas elementares diversas.
Dicebatur tamen materia informis quia nondum
forme mixtorum corporum supervenerant ma-
terie ad quas forme elementares sunt in potencia. Nec
etiam erat situs elementorum adhuc congruus eorum
generacioni sicut prius dictum est. ¶ Ad xiiii dicendum
quod nichil cogit nos dicere nec scripture sensus
auctoritas nec aliqua racio quod alio modo in illo
rerum principio materia formis elementaribus sub

esset qua mo z si possibile fuit q exaqs
vaporabilit aliq ascendit in locu aeris
sicut z mo q tingit. z forte tunc ampl. cu
tra totalit aquis cooperiret ¶ Ad xv. dr.
q de firmamento q scdo die formatu multi
plex inuenit opinio. Cruda namq
dixerunt hoc firmamentu esse aliud a celo q
pima die legit fcm Sz dicit q in scriptura
i pma firmati comemorauit sicut de quib
ysenariu diez explicauit quo sit facta.
Et hec opinio est Basili i exam. Alii
vo dicit aliud esse firmamentu q scda die
est fcm z aliud celu q i pmo d creatu
z h et tib modis Cruda namq dixerunt q
p celu qd pma die legit creatu intelligi
spualis creatura ul formata ul adhuc
informis. p firmamentu vo q scda die legit
fcm intelligit celum corpeu q videmus
Et h est opinio Augn vt pz in li. super
Gen. ad litam. xii. confessi. Alii vo dicit
q p celum qd pma die legit fcm intelli
git celu empireu. p firmamentu vo qd
scda die legit fcm intelligit celu sideru
q videmus. Et hec opinio Strabi vt
pz i glo. Gen. j. Alii vo dicunt q p celu
pmo dcm die fcm intelligit celu sydeum
p firmamentu aut q fcm est scda die intel
ligit istud aeris spaciu tre vicinu. qd
diuidit int aquas z aquas. vt supi dcm
est Et hanc exposicom tangit Aug
sup Gen ad litam z tenet ea Rabi. mon.
Scdm hac aut vltima facile est solue
q firmamentu qd scdo die fcm est no est
de na v te centie vn nichil phibz qntu
ad ipm fuisse pcessu de informitate ad
formacom. ul qntu ad eius subtiliacom
vaporib ab aquis eleuatis diminutis
p aquaz cogregacom ad vnu ul qntu
ad situ du i locu aque recedetis aer succes
sit Sz scdm tres opiniones pmas que
p firmamentu celum sydeum intelligut
no oz dice pcessu esse i celo de i formi te
ad formacom q nouam forma accipi sicut
q n i elemtis inferiorib h pone cogit
scptura Sz ut intelligamus firmamento
vtute esse collocatam ad mixtoz gnacoz
z qntu ad hoc eius formacom intelligi
sicut infioz elemtoz formacio intelligit
vt dcm est qntu ad mixtoz gnacom ita
sicut elemta infiora sut materia mixtoz
ita firmamentu est causa mixtoz actiua vn
diuisio aquaz infioz a supioib intelli
gi pt p modu quo mediu in confinio duoz
extremoz exns int vtruq distinguit
Inferiores em aque variacoi sbe sunt
in qntu mixtois materia fiut p motum
firmamti. no aut supiores Scdm tame
sniam Aug. si ponat materia informis
pius fuisse tempe nichil grauie occurit
q oz aliquo mo matiam in corpe cele
sti poni i quo inuenit etia motus vn
nichil phibet eam ordine nature intel
ligi ante forma licet ex tempe nichil
formacois accesserit. neo cogimur ppt
hoc dice vna esse coiter matiam corpi
celesti z inferiorib elemtis et si aliquo
vno nomie signicet ut tre ul aque scdm
sniaz Aug. q vnitas ista no intelli
gitur scdm sbam sz scdm pporcom put
quelz materia considatur. ut i pso ad form
¶ Ad xvj. dr. pz solucio ex dcis. no em
intelligit informitas matie q omni
forma caret Sz sicut dcm est ¶ Ad xvij.
dr. q si sniam Aug. qui exponit p tram
z aqua pius comemoratas no ela sed
matiam pmaz signatam fuisse nichil i
cons sequit de aquaz congregacone
iam sicut ipe dicit. ij. sup Gen. ad litam
Sicut dcm est. Fiat firmamentu Scda die
facta signata est formaco celestiu corpm
ita cu dicit congregent aque tercia
die signatur formaco elemtoz infioz
vt p hoc q dicit. congregent aque si
gnificet q aqua sua formaz accepit p h
vo q dicit. appeat arida significet tm
idem de tra Ideo vo hijs vbis vsus e
i hoz elementoz formacone z no vbo
faccois sicut in celo ut diceret. fiat aqua
z tra sicut dixit. Fiat firmamentu ut si
gnaret imperfecom haz formaz z eaz
ppinquitatez ad informem matiam
vbo vo congregacois vsus est ad
aqua. ut signaret eius nobilitatez
vbo vo appericionis ut significet
eius stabilitas. vn ipe dicit. Ideo de aq
dcm est congregent de tra appeat. a
qua em labilis est fluxa. tra stabilis
fixa Si vo scdm opinione Basili et
alioz sanctoz dicit q eadem tra h
z ibi signat z simil eadem aqua Sed
alio mo disposita pius z postea multipli
cndetur Cruda em dixerunt q aliqua
ps tre erat que aquis no erat coopta
in qua aqua que intm regione habitabi
lem occupabat deo iubente cogregata
est Sz hoc repbat Aug i spa lra. j. sup
Gen. dicens. Si aliq erat no dum tre
quo cogregarent aque iam pius arida
appebat q est contra cotinuacionez lre.
Unde alii dixerunt q aqua rarior erat
sicut nebula que postea inspissata in
minore locu collecta est Sz istud etia no
minore difficultate. pa quia no ve erat
aqua si forma vaporis assumpsit. tu etia
q locu aeris occupasset z similis difficul
tas relinquet de aere Et ideo alii dicit

q tra quasdam cauernositates accepit
in quib; potuit aquarũ multitudinē
accipe operatione dei. Sz contra hoc vr
esse qr hoc pacto est q aliqua pars
terre longius distet a centro q̃ alia
In ista aut rerũ formacõne na suum
modũ accepit. vt augꝰ in eodem li. dt
Et ideo melius vr dr q sicut Basilius
dicit. q aque in multas diuisiones
erant dispse. et postmodũ in vnũ con
gregate. q etiã ipe textus in vbo con
gregationis vtens signat vr. Etsi enim
totam terram aqua tegebat. nõ oz q
tanta pfunditate tegetur. pius insi
quita nũ inueniunt in aliquib; locis
¶ Ad xviii. dr. qr corꝑ incidunt nõ sunt
aliquã euidentẽ pfectionis excellen
ciam sup ela. sicut sunt viuencia nõ
seorsum a celis formata describunt
Sz in ipa elementorũ institucõe p̃nt in
telligi esse pducta. vñ nichil phibet
aliquas cauernositates fuisse an con
gregationem aquarũ. vt postea tra cõ
pressa in sui supficie aque cõgregate
locũ pberet. cũ vba augꝰ hanc opinio
nem tangentis. i. sup Gen ad litteram
videntur sonare magis q huiõi con
cauitates nõ preexisterunt infra tram
sz magis in supficie tre tunc facte sunt
quando aque sunt cõgregate Dic enim dt
tra longe lateq; subsidens potuit alias
partes pbere concauas quibus cõfluen
tes et concurrentes aque recipent. et
appareret arida ex huius ptib;. vnde hu
mor abscederet. Cui etiã cõsonant
vba Basilii in exam. dicentis. qñ pre
ceptio data est ut in vnã congregacõem
aque conuenirent. tunc etiã susceptionis
earũ causa precessit. Et ita iussu dei capa
citas sufficiens parata est. ut aquarũ
ibi multitudo confluet. Hec enim capa
citas pt intelligi p quadam paruam
tre depressionẽ et videamus etiã in aliq
bus maiorẽ eleuacõem ac vitalem vt
pz in collib; et montib; ¶ Ad xix. dr. q
si cauernositates nõ preexistebant intra
scdm id q dcm est vltimo. obo prius
locũ nõ hz. Si aut preexistebant tunc
dicendũ hz sit contra naturã aeris
ul aque sub esse tre sibi relicte nõ tñ
si tra sit a suo motu aliqualiter impedi
ta. Sic enim videmus cauernas que sunt
sub tra aliquib; sustentaculis suspen
sa aerem subintredi. eo q natura nõ
patitur vacuum. Si tamẽ dicat q aque
erant in minori pfunditate sup totam
tre supficiem semper sz postmodũ sup
aliqua ptem tre in maiorem altitudinē
congregate vt sup dcm est. pdcte ob
iectiones cessabunt ¶ Ad xx. dr. q si
considetur nalis elorũ situs q cõpetit
ipis naturis elorũ absolute sicut na
le est aque q totam terram vndiq; cõ
tineat. sicut et aer cõtinet aquã Sic at
considerentur elementa in ordine ad mixtorũ
generationẽ ad quã etiã celestia corpa mo
uent. Sic talis situs competit. qualis
postea institutus est. vnde statim appa
rente arida in aliqua sui pte subditur
de pductione plantarũ. Et aut in ele
mentis ex impressione celestiũ corpm
accidit nõ est contra nãm. vt dicit
Com. i iii. celi et mundo. vt pz in fluxu
et refluxu maris quilibz non sit
nalis motus aque inquantũ grauis est
accipe celesti motu. sicut eius instrm
Hoc aut multo magis competit di
cere de hiis que fiunt in celis ex ordi
nacione diuina p quã tota elorũ natura
subsistit. Impmi aut vtriusq; gñre
vr ad quartum congregationem et diuina
virtus principalis et scdario virtus
celestis. vnde statim post firmamenti
institucõem subiungit de aq[...]rum cõ
gregatione. pt tñ et ex ipa natura
aque aliqua aptitudo inueniri. Cum
enim in elementis cõtinens sit formalius
cõtento. vt pz p phm in iiii. phi. aq
vero desiat a pfecta cõmensura inquantũ
et ipa nõ pfecte formalis est. Sicut
ignis et aer plus accedens ad terrenã
spissitudinẽ quã ad ignea tenuitatem
¶ Ad xxi. dr. q confusio que in mundo
in chaoto precessisse dicitur nõ attendit
scdm aliquã mixtionem elorũ sz pposi
tum ad illam distinctionem que nũc est
in ptibus mundi competens viuencium
generacioni et conseruacioni. Et p hoc resp
ad xxii. et ad xxiii. ¶ Ad ea vo que in cõ
trarium obiciunt scdm opinione augꝰ
cõsequunt. Respondendũ est ¶ Ad quorũ primũ
dr est q Gregorius loquitur scdm opinionem
quã prius sustinuimus. Nõ tñ sic sunt
intelligenda vba Gregorii q in prima rerũ
creatione sit omnium rerũ materia facta absq;
omni specie forme sz absq; formis qui
busdam. s. rerũ viuencium et ordinis ad
eorũ generationem sicut sup est expositum
¶ Ad scdm dr. q appetitus forme nõ
est aliqua actio materie. sz quedã habitudo
materie ad formã scdm q est in po ad ipam
vt Com. exponit i. i. phi. ¶ Ad iii. dr.
q si deus faceret ens in po. tñ minus
faceret q natura que facit ens in actu
Actionis enim pfectio magis attenditur
scdm bm ad quẽ. q scdm tm a quo

et tn̄ hoc ipm̄ q dicat contradictōnez
implicat vt s. aliqd fiat q sit i pō tn̄
qr q fcm̄ est oportet esse qū est vt pbat
i vi. phi. Cz aūt est tn̄ i pō nō simplr
est. Ad iiij. dr q hoc qd scptura dicit
tīa erat inanis et vacua si accipiat de
matia oīo inform̄ scdm̄ Augm̄ nō
est intelligendū q sic erat aliqn̄ in
actu Sz quia talis erat natura sua
si absqz formis inherentib; considerar̄.
Ad v. dr. q formaco spūalis crea
ture dupl̄r pt intelligi. vna pgre
infusionez et alia pgle cōsumacōm
pma quidez formaco scdm̄ smaz Augm̄
statim creature spūali affuit i sui cre
acōnis pricipio et tūc p tenebras a
quib; lux distinguit nō intelligitur
pctm̄ maloz angeloz. s3 informitas
nature que nō dum erat formata. Sz
erat qntib; opibus formanda. vt dr
in pricipio sup Gen ad litam. vl sicut
dicit quarto eiusdem libri p diem si
gnatur dei cognicō p noctem vō cogni
cō creature. Que quidem tenebra est
respctu diuine cognicōnis Sicut i eodē
li. d. vl si p tenebras intelligamus
angelos peccantes ista diuisio nō ad
pns pctm̄ refertur. s3 ad futur q erat
i dei pscia. vn̄ dr mli. adamosiū quia
ex angelis quosdaz p supbiam pscie
bat casuros p i cōmutabilem psciecie
ordine diuisit int bonos z malos ma
los appellans a tenebris z bonos lu
cem Sed vō formaco nō ptinet ad pri
cipiū institucōnis rez s3 magis ad rez
recursu quo p diuinaz puidenciā gub
nant. Hoc eīn vltimū vm̄ est fm̄ Augm̄
de omnib; in quib; opaco natue requiritur
q ihat forma cōmūe est nāe puenisse
qr p motū libei arbitri aliqui st. qui
sit starent aliqui aut si ut caderent
Ad vi. dr. q iniquus dicat frīs ex in
uisa matia nō qr informis matia tpe
precesserit s3 ordine nature et similr
priuaco nō fuit tempe i matia aū omez
formaz Sz qr matia absqz forma in
tellecta cū priuacōne etiaz intelligit
Ad vii. dr. q hoc est ex imp̄fectōne
natue opantis p motū. q ex impfcō
ad pfcm̄ procedit. motus eīn est actus
impfcī Sz deus ppt sue pfcōnis vir
tutem potuit statim res pfcas in esse
pducē Et ideo nō est simile. Ad octauū
dr. q uba Augi nō st intelligenda sic
q matia aliquo tempe fuit in potencia
ad formas celestes nullam eaz hns.
s3 qr i sua essencia considerata nulla for
maz actu includit ad omnes i pō existens

Vtrū matie formaco tota simul fuit
an successiue

Secūdo quitur. Vtrz matie formaco tota simul
fuit an successiue Et vr q successi
ue. d. eīn Judith ix. Tu fecisti pma
et illa post illa cogitasti. Excogita
cio aūt dei est eius opacio. vt dams
dr. vnde in pcta auctē subdit. Et hc
factū est q ipē uoluisti. go res quo
dam ordine z nō simul sunt facte. pō
plures ptes tempis nō pnt eē simul
qr quoddaz tpis sub quadaz suc
cessione agit. Sz rez formacio in
diuisis ptib; tempis fuit cōmemorat
Gen. i. go vr q rez formaco fuit sic
successiue et nō tota simul. Sz dice q
p illos sex dies scdm̄ smaz Augm̄ nō
intelligunt dies cōsueti nobis qui
sunt tempis ptes. s3 scdm̄ cognicōm
angelicā senies i rebus cognoscendis
p ntatam scdm̄ rez sex gnā. Sz ctra
dies expriga lucis cant. vnde d
Gen. i. Et deus vocauit lucem diem
Sz lux nō ppē in spūalib; inuenit. s3
solū metha. go nec dies ppē pt intel
ligi angeloz cognico. nā go vr esse
litalis exposicō q p diem angeloz
cognicō intelligat. pbacio media
nullū pps sensibile pt in spūalibus
ppē accipi. Ea eīn que sensibilibus
et spūalib; sunt cōmūa nō st sensi
bilia nisi pactus sicut sba potencia
vir tus z hmoi. lux aūt est pps sensi
bilis visu go ppē nō pt in spūalibus
accipi. pō cū angelus dupl̄r res co
gnoscat. s. i ubo z i ppa natua. oz q
pallam istoz cognicōnū dies intelli
gatur. nō aūt pt intelligi de cogni
cōne qua cognoscat res in ubo. qr h
cognicō est vna tn̄ de omnib; Simul
eīn i ubo cognoscat angelus quecuqz
cognoscit z vna cognicōne qua s. i ubū
videt. nō go esset nisi vna dies Si aūt
intelligit de cognicōe qua cognoscit
res i ppa ~~pprīa~~ nā. sequit q sint multo
plures q sex dies cū sint plura gnā
et spēs creaturaz nō go vr q diez
senarius ad cognicōm angelicaz refi
possit. pō Exo. xx. d. Sex dieb; opa
beris. septimo aūt die sabbati dni d
tui nō facies omē opus Et postea subdr
rō. Sex eīn diebus fecit deus celum
z terram mare z omnia que i eis st et req
euit i die septimo Sz lex ad litam de die
bus matialib; loqm̄. Inquoz sex per
mittit opari i vii. phibet. go z hoc q
dicat de dei opacōne ad dies matiales
refendū est. pō si p diem cognicio

angeli intelligitur. facere igitur aliquid in
die non est aliud quam facere in angelica co-
gnicione per hoc autem quod aliquid fit in ange-
lica cognicione non sequitur quod in sua natura
existat sed solum quod ab angelo cogno-
scatur. ergo per hoc non ondetur rerum in propriis
naturis institucio quod est contra scrip-
turam ¶ Preterea cuiuslibet angeli cognicio dif-
fert ab alterius cognicione. Si igitur per diem co-
gnicio angeli intelligitur. oportet tot dies po-
nere quot sunt angeli et non solum sex
ut scriptura tradit ¶ Preterea augustinus ii super
Genesim ad litteram. per hoc quod dicitur dixit deus
fiat intelligitur quod res fiende perstite-
runt in verbo. per hoc quod dicitur Sic est factum
intelligimus formacionem rei cognicionem
in creatura intellectuali. per hoc quod dicitur
fecit deus. intelligitur in suo genere fieri
creaturam. Si igitur per diem cognicio angeli
intelligitur. postquam dixit deus aliquo ope-
re Et factum est ita. in quo cognicio an-
gelica intelligitur superflue additur
factum est vespere et mane dies unus vel
dies secundus. Sed dicendum quod hoc additur
ad ondendum duplicem modum cogni-
cionis rerum in creatura spirituali. unus est
quo cognoscit res in verbo et hoc dicitur
mane vel cognicio matutina. Alius quo
cognoscit res in propria natura. Et secundum hoc dicitur
vespere vel cognicio vespertina. Sed contra
licet angelus possit simul plura in verbo
considerare, non tamen potest simul plura intel-
ligere in propria natura cum per diversas species di-
versa in suis naturis intelligat. Si igitur
in quolibet sex dierum non solum habetur mane sed
vespere. oportebat in sex diebus aliquam
considerare successionem et sic rerum forma-
cio non tota simul fuit facta ¶ Preterea ab una
potencia non possunt esse simul plures operaciones
sicut nec una linea recta terminatur ex
una parte nisi ad unum punctum per operacionem
enim potencia terminatur. Sed considerare rem in verbo
et in propria natura non est una operacio sed
plures. ergo non simul est matutina et
vespertina cognicio et sic ad hoc sequitur
quod in illis sex diebus sit successio ¶ Preterea sicut
supra dictum est distinctio lucis a tenebris
exponitur ab augustino distinctio creature
formate alia ab informitate materie
que adhuc restabat formanda. una
igitur ex parte materie formata. alia ad-
huc remanebat formanda. non igitur
tota materia est simul formata ¶ Preterea co-
gnicio matutina secundum augustinum intelligitur
cognicio in verbo in quo angelus accepit
cognicionem creature fiende. hoc autem non
esset si creature quarum formacio diebus
sequentibus deputatur simul cum angelo
formate essent. ergo non omnes res sunt simul
create ¶ Preterea dies in spiritualibus dicuntur ad simili-
tudinem sensibilium dierum. Sed in spiritualibus
diebus mane precedit vespere. ergo in istis
diebus non debet vespere preponi ad mane cum
dicitur Et factum est vespere et mane dies unus
¶ Preterea inter vespere et mane est nox et inter ma-
ne et vespere est meridies. ergo sicut fecit
scriptura de vespere et mane mencionem
ita debuit facere de meridie ¶ Preterea omnes di-
es sensibiles habent et vespere et mane. et hoc
autem non inveniuntur in istis vii diebus nam
primus dies non habet mane. Septimus non habet
vespere. ergo non convenienter dicuntur dies
ad similitudinem horum dierum. Sed dicendum quod
ideo primus dies non habet mane quia per mane
intelligitur cognicio creature fiende quam
accepit angelus in verbo. quia autem spiritualis
creatura fuit primus fienda non potuit co-
gnicionem in verbo accipere antequam esset Sed contra
secundum hoc habetur quod angelus aliquamdiu fuit
et alie creature non dum erant facte sed
fiende non ergo omnia sunt simul formata ¶ Preterea
creatura spiritualis non accepit rerum inferiorum
cognicionem a rebus ipsis. ergo non indiget
rerum presencia ad hoc quod eas cognoscat. po-
tuit igitur et eas fiendas cognoscere in propria
natura antequam fierent et non solum in verbo et sic
cognicio fiende videtur pertinere ad vespertinam
cognicionem sicut ad matutinam Et sic secundum
cognicionem predictam secundus dies nec mane nec ve-
spere debuit habere ¶ Preterea angelo sunt prius
nota ea que sunt priora simpliciter quam enim
ea que sunt posteriora sicut prius nobis
nota perveniunt ex hoc quod cognicionem a sensibus
accipimus. Sed raciones rerum in verbo priores
sunt simpliciter ipsis rebus. ergo prius co-
gnoscit angelus res in verbo quam in propria natura
Et sic mane debet preordinari ad vespere
cuius contrarium in scriptura apparet ¶ Preterea que
non sunt unius racionis non possunt aliquid unum
constituere. Sed cogitacio rerum in verbo et in propria
natura est alterius et alterius racionis. cum
medium cognoscendi sit omnino diversum
ergo ex mane et vespere secundum predictam ex-
posicionem non potest unus dies constitui ¶ Preterea
ad Corinthios xiii dicit apostolus. In patria scientia de-
struetur quod non potest intelligi nisi de scientia
de rerum in propriis naturis que est vespertina
in patria autem erimus similes angelis. ut
dicitur Matthei xxii. ergo in angelis non est cogni-
cio vespertina ¶ Preterea cognicio rerum in verbo plus
excedit cognicionem rerum in propriis naturis
quam claritas solis excedat lumen cande-
le. Sed lux solis absistit lumen can-
dele. ergo multo magis matutina cognicio
vespertinam ¶ Preterea augustinus viii super Genesim ad
litteram movet questionem utrum anima ade

cum angelis sicut fuit extra corpus · an fuit facta in corpore Hec autem questio similiter movetur Si omnia simul fuissent formata · quia sic eciam corpus hominis simul fuisset formatum cum angeli sunt facti · ergo videtur quod non omnia sunt formata simul · eciam secundum sententiam Augustini ¶ Item preterea de qua factum est corpus hominis habuit aliquam formam · si similiter · Circa de eo dicitur Gen. i°. Corpus hominis formatum non dum autem habebat formam humanam corporis · ergo non omnis forme sunt simul indite materie ¶ Item cognicio rerum in propria natura in angelis non potest intelligi nisi cognicio que est per species eis naturaliter inditas Non enim potest dici quod a rebus cognicionis species aliquas accipiant cum careant sensuum instrumentis Species autem ille que sunt angelis innate a rebus corporalibus non dependent · ergo antequam res essent potuit eas angelus eciam in propria natura cognoscere et ita patet quod angelus dicitur res aliquas cognoscere in propria natura non datur intelligi res illas in esse produci et sic predictam expositionem videtur esse inconveniens ¶ Item Cognicio matutina qua res angelus in illa cognovit / ergo quod per aliquam speciem fuit cum omnis cognicio huiusmodi sit non autem potuit esse per aliquam speciem a rebus effluxam quia illa species creata esset · et sic illa cognicio magis esset vespertina quam matutina Nam ad vespertinam cognicionem pertinet cognicio que sit per creaturam · nec tamen potest dici quod predicta cognicio fuit per speciem que est ipsum verbum quia sic oportuisset quod angelus ipsum verbum videret quod non fuit antequam angelus esset beatus · ubi enim visio beatos facit non autem in primo instanti sue creacionis angeli beati fuerunt Sicut nec contrario demones in primo instanti peccaverunt · ergo si per mane intelligatur cognicio rerum quam angeli habuerunt in verbo oportet dicere quod non omnia simul sunt facta Sed dicendum quod angelus in isto tempore videbat verbum prout est racio fiendorum · non autem prout est finis formarum Sed contra quod verbum dicitur finis et racio non differt nisi relacione quadam Cognicio autem relacionis dei ad creaturam non facit beatos · cum talis relacio secundum rem magis se teneat ex parte creature · sed sola visio divine essencie beatos facit ergo quantum ad beatitudinem videntium non differt · utrum videatur ut finis beatitudinis vel ut racio ¶ Item propheta eciam dicitur in speculo eternitatis futura vidisse · Secundum quod ipsi viderunt divinum speculum ut est racio fiendorum Secundum hoc ergo non esset dicta nisi cognicionem angeli matutina et cognicionem prophete ¶ Item Gen. ii. dicitur quod deus fecit omne virgultum agri antequam oriretur in terra · et omnem herbam regionis priusquam germinaret Sed germinacio herbarum fuit tercia die · ergo aliqua sunt facta ante tercium diem / et ita non omnia facta sunt simul ¶ Item ut in proverbiis dicitur · deus omnia in sapiencia fecit Sed sapientis est ordinare ut dicitur in i°. methaphysice · ergo videtur quod deus non omnia simul fecit · sed secundum ordinem temporis successive Sed dicendum quod in ista productione et si non fuit servatus ordo temporis fuit tamen servatus ordo nature Sed contra secundum ordinem nature sol et luna et stelle priores sunt plantis · cum manifeste sunt cause plantarum et tamen postea commemorantur facta luminaria celi quam plante · ergo non est observatus ordo nature ¶ Item firmamentum celi naturaliter est prius terra et aqua · prius tamen fit mencio in scriptura de terra et aqua quam de firmamento quod legitur factum die secundo ¶ Item lumen est naturaliter prius actione lucis autem quidam actus est · nunc primum lumen est firmamentum ergo non debuisset premitti lucis productio factionem firmamenti ¶ Item animalia gressibilia perfectiora sunt natatilibus et volatilibus et propinque propter similitudinem ad hominem et tamen prius agitur de productione piscium et avium quam animalium terrestrium · ergo non est servatus debitus ordo nature ¶ Item pisces et aves non minus videntur differre secundum naturam ad invicem quam a terrestribus animalibus · et tamen pisces et aves eodem die facta commemorantur · ergo dies non sunt intelligendi secundum diversa tempora · sed magis secundum temporis successionem et sic non omnia facta sunt simul

¶ Sed contra est quod habetur Gen. ii. Iste sunt generaciones celi et terre quando create sunt in die quo fecit dominus deus celum et terram et omne virgultum agri · Virgultum autem agri factum legitur tercia die · celum autem et terra facta sunt prima die vel eciam ante omnem diem · ergo ea que sunt facta tercia die sunt facta simul cum illis que sunt facta primo die · vel eciam ante omnem diem et sic pari racione omnia facta sunt simul ¶ Item Job xl. dicitur · Ecce behemoth · quem feci tecum · per behemoth autem secundum Gregorium diabolus intelligitur qui factus fuit prima die vel eciam ante omnem diem · Homo autem ad quem dominus loquitur factus est sexto die ergo ea que sunt facta sexto die sunt simul facta cum illis que sunt facta primo die Et sic idem quod prius ¶ Item partes universi dependent ab invicem et maxime inferiores a superioribus non ergo potuerunt fieri quedam ante alias et precipue inferiores ante supe-

ores ¶ Quarto plus distat corporalis et spiri
alis creatura quam corporales creature
adinuicem Sed spiritualis et corporalis creature
vt in alia questione est habitum simul facte sunt
ergo multo amplius omnes spirituales
creature ¶ Quinto deus propter suae virtutis in
mensitatem subito operatur opus ergo
cum non sit hic subito et in instanti est
ferri igitur principio ponere quod deus expe
ctasset operari sequens opus usque in aliu
diem ut sic toto die ab actione vacaret
¶ Sexto si dies illi de quibus in rerum formatione
fit mencio dies materiales fuerunt non videbitur
potuisse fieri ut totaliter nox a die disti
guetur et lux a tenebris Nam si lux illa
que legitur primo die facta vndique terram circu
ibat usque tenebre erant que fuit ex um
bra terre opposite ad lumen quod diem causat
Si autem lux illa suo motu terram circuibat
ut diem et noctem faceret tunc semper ex vna
parte erat dies et ex alia nox et ita non conti
erat nox a die distincta quod est contra Genesis
scripturam ¶ Septimo distinctio diei et noctis fit
per solem et alia celi luminaria Vnde dicitur
in opere quarte diei fiant luminaria in fir
mamento celi et postea subditur ut sint
in signa et tempora et dies et annos ergo cum
effectus causam non precedat non potest esse quod
dies illi tres primi essent eiusdem racionis
cum diebus qui nunc sole aguntur et sic non oportet
propter illos dies dicere quod omnia fuerunt facta
successiue ¶ Octauo si aliqua alia erat lux
que suo motu faceret tunc diem et noctem
oportet quod esset aliquid aliam lucem deferens
circulariter motum vt vndique terram successiue
sine illuminaret hoc autem deferens est firma
mentum quod legitur factum secundo die ergo ad minus
prima dies non potuit esse eiusdem racionis
cum diebus que nunc aguntur et eadem racione
nec tercia aliis ¶ Nono si lux illa ad hoc facta
fuit ut faceret diem et noctem nunc etiam
per eius motum dies et nox fieret non enim
conueniens possit dici quod ad hoc tantum instituta
esset ut per illud triduum ante solis factum
huiusmodi officium exerceret et postmodum esse
desineret Sed nunc non videmus aliqua alia
luce fieri diem et noctem nisi per lucem so
lis ergo nec est in illo triduo per aliquam cor
poralem lucem potest intelligi dies et noctem
distincta fuisse Sed dicere quod ex illa luce for
matum est postea corpus solis Sed contra
contra hoc illud quod sit ex materia preiacente hoc habet ma
teriam qua prius est formarum successio ta
lis autem non est materia solis nec alicuius
celestium corporum eo quod in eis non est contrarie
tas vt probatur etc. et nunc ergo non potest esse
quod ex illa luce postmodum formatum sit
corpus solis ¶ Decimo ut si ponatur quod in
formis materia rerum formacionem tempore non
precessit sed sola origine quemadmodum est dicere si per
materiam informem materia absque omni
forma intelligatur denotare sequitur quod rerum
formacio tota facta sit simul non enim potest esse
ut aliqua pars materie informis omnino re
manserit ¶ Et preterea quantum ad illam partem
in materia rerum formacionem tempore precedet
vni precedente questione determinata fuit secundum
opinionem Augustini Hec sola questio locum non habet
sed oportet omnino dicere quod omnia sunt simul formata
in suo principio quod restat exponere qualiter sex
dies quos scriptura commemorat intelliguntur
sunt isti dies qui nunc aguntur esset secundum
opinionem contrarium quia tunc oporteret suc
cessiue quandam dierum rerum formacionem fa
ctam intelligere Hos autem dies dupliciter
Augustinus exponit Nam in primo super Genesim ad
litteram dicit intelligi per distinctionem lucis
a tenebris distinctionem materie formate
ab informi que restat formanda non
quidem tempore sed nature ordine Per
vero ordinacionem et formacionem in formi
tatis secundum quod ab eo omnia ordinantur dicit
insinuari per diem et noctem Nam dies
et nox dicunt quandam ordinacionem
lucis et tenebrarum Per vesperam vero dicit
intelligi consummacionem operis tamen Per ma
ne vero future operacionis significacionem
ut cum futuri non accipiatur secundum ordinem
temporis sed solum ordine nature In primo
enim opere preexistit quasi quedam signacio
futuri operis fiendi Secundum hoc autem oportet
hos dies diuersos intelligi put scilicet sunt
diuerse formaciones et procedentes informi
tates Sed quia ex hoc sequitur quod etiam dies
vnus sit alius a sex primis et sex primi
sunt alii ab inuicem Ex quo videtur sequi quod
vel deus diem septimum non fecit vel quod
aliquid fecit post sex dies in quibus opera
perfecit Ideo quarto ponit quod vel omnes illos
septem dies vnus dies intelligatur scilicet
angelorum cognicio et numerus ille ad rerum
cognitarum distinctionem pertineat magis
quam ad distinctionem dierum vt videlicet per
sex dies intelligatur cognicio angelica
relata ad sex rerum genera diuinitus producta
vnus vero dies sit ipsa cognicio angelica
relata ad quietem artificis prout ipse
ipso artificibus cognitis requieuit et tunc
per vesperam intelligitur cognicio rei in propria
natura per mane vero cognicio in verbo

De conseruacione rerum in esse a deo

Vtrum res conseruatur in esse a deo

Questio est de conseruacione rerum
in esse a deo Et primo queritur
Vtrum res conseruatur in esse a deo
ac etiam circumscripta omni dei actione per se

in esse remanent. Et videtur quod non. Deuteronomii xxxii. Dei perfecta sunt opera. Ex hoc sic arguitur secundum philosophum in v° phisice. Perfectum est cui nichil deest. Ei autem aliquid deest ad suum esse quod non potest esse nisi aliquo extrinseco agente. Ergo huiusmodi perfectum non est. Dei igitur opera talia non sunt. Sed dicere quod dei opera non sunt simpliciter perfecta sed secundum suam naturam. Sed contra perfectum secundum suam naturam est quod habet illud cuius sua natura est capax. Sed quelibet res habet totum illud cuius sua natura est capax. Potest remanere in esse omni dei extrinseca conservatione cessante. Ergo si creature aliquae sunt perfecte secundum suam naturam possunt remanere in esse deo non conservante. Probatio medie: deus conservando res aliquid agit. Propter quod dicitur Johannis v. Pater meus usque modo operatur et ego. Unde dicit Augustinus iiii super Genesim ad litteram: Agente autem aliquo operante efficitur aliquid. Ergo quamdiu conservat res semper res conservate aliquid a deo recipiunt. Quamdiu ergo res conservatione indiget non diu totum habet cuius est capax. ¶ Praeterea unumquodque quod est perfectum nisi perficiat ad hoc quod est. Sed principia adhuc sunt ut rem in esse conservent. Si ergo principia creata rerum non possunt rem in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta. Et ita non est dei operatio quod est absurdum. ¶ Praeterea deus est causa rerum sicut efficiens. Sed cessante actione cause efficientis remanet effectus. Sicut cessante actione edificatoris adhuc remanet domus et cessante actione ignis generantis adhuc remanet ignis generatus. Ergo et cessante omni dei actione adhuc possunt creature in esse remanere. Sed dicere quod agentia inferiora sunt cause fiendi et non essendi. Unde esse effectum remanet remota actione secundarum causarum. Deus autem est causa rerum non solum fiendi sed essendi. Unde esse rerum remanere non potest divina actione cessante. Sed contra omnis res generata habet esse per suam formam. Si igitur cause inferiores generantes non sunt cause essendi non erunt cause formarum. Et ita forme que sunt in materia non sunt a formis que sunt in materia. Secundum sententiam philosophi qui in vii metaphisice dicit quod forma que est in hiis carnibus et ossibus. Sed sequitur quod forme in materia sint a formis sine materia secundum sententiam platonicorum vel a datore formarum secundum sententiam Avicenne. ¶ Praeterea illa quorum esse est in fieri non possunt remanere cessante actione agentis ut patet de motu et de agone et similibus. Illa vero quorum esse est in facto possunt remanere etiam agentibus remotis. Unde Augustinus dicit viii super Genesim ad litteram: presente lumine non factus aer est lucidus sed fit. Quia si factus esset non fieret. Ergo absente lumine lucidus manet. Quedam autem creature sunt quorum esse non est in fieri sed in facto esse ut patet de angelis et de corporibus etiam omnibus. Ergo etiam cessante actione dei agentis creature possunt remanere in esse. ¶ Praeterea cause inferiores generantes res sunt rebus generatis cause essendi ut supra probatum est, non tamen sunt cause principales et prime sed sicut cause secundarie. Causa autem prima essendi que deus est rebus generatis non dat principium essendi nisi mediantibus causis secundis predictis. Ergo nec permanentiam in esse. Quia eadem res per idem habet esse et in esse conservatur. Sed esse generatorum conservatur ex propriis principiis essentialibus generatorum cessantibus causis secundis agentibus. Ergo etiam cessante causa prima agente que est deus. ¶ Praeterea si res aliqua deficiat esse, aut hoc est propter materiam aut propter hoc quod est ex nichilo creata. Materia autem non est causa corruptionis nisi secundum quod est subiecta contrarietati. Non autem in omnibus creaturis est materia contrarietati subiecta. Sicut sunt corpora celestia et angeli non possunt deficere ratione materie. Nec etiam ratione eius quod sunt ex nichilo quia ex nichilo nichil sequitur sed nichil agit. Et ita non corrumpitur. Ergo et cessante actione omni divina huiusmodi res esse non deficerent. ¶ Praeterea forma incipit esse in materia in instanti quod est ultimum factionis in quo res non est in fieri sed in facto esse. Sed secundum Avicennam forme rerum generatarum infunduntur in materiam ab intelligentia agente que est dator formarum. Ergo illa intelligentia est causa essendi non tantum fiendi. Et ita pari ratione eius res possunt conservari in esse etiam circumscripta dei conservatione. ¶ Praeterea forma etiam substantialis est causa essendi. Si igitur cause essendi sunt que conservant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc quod res in esse conservetur. ¶ Praeterea res conservantur in esse per materiam quantum sustinet forma. Sed materia secundum philosophos est ingenita et incorruptibilis. Et ita non est causata ab aliqua causa et sic remanet omni actione cause efficientis remota. Ergo adhuc res possunt conservari in esse cessante actione cause efficientis prime scilicet dei. ¶ Praeterea Ecclesiastici xxxiii dicitur: Intuere in omnia opera altissimi duo contra duo, unum contra unum. Sed inter opera altissimi invenitur aliquid quod indiget dei conservatione. Ergo invenitur inter opera dei eius oppositum scilicet quod non indiget dei conservatione. ¶ Praeterea appetitus naturalis non potest esse cassus et vanus. Sed quelibet res naturaliter appetit conservationem sui esse. Potest igitur res per se ipsam conservari in esse aliter appetitus naturalis esset

vanius ¶ pº Augꝰ dt̃ ĩ Enchi' q deus
fecit singula etiam bona Simul aũt
omnia valde bona · ppt' q d̃ Gen · 1º
Vidit deus cuncta que fecit et erant
valde bona · Nã igit' creatãz vniuersi
tas est valde bona ꝫ optima · optim
em est optima adduc Sedm plõnez
Sz melius est q nõ indiget aliquo ex
tiori ad sui consuatõm · eo q indiget
gº vniuersitas creaturaz nõ indiget
aliquo extiori consuante ¶ pº Beati
do est aliqd creatũ ĩ natura btõz Sz
btitudo est status oĩm btõz bonoz
congregatõne pfcus · vt Boeꝰ dt̃ ĩ
iiiº de consol · q nõ esset nisi insit inclu
dit sui consuatõm q est vniũ de ma
ximis bonis · gº aliqd creatũ bõm ẽ
q pse pt̃ consuari ĩ esse ¶ pº Augꝰ
dicit q deus ita administrat res sua
prudencia · q tñ sinit eas agere pprios
motus Sz pprius motus nature ex
nichilo exitus est ut ĩ nichilũ tendat
gº deus pmittit naturã que est ex
nichilo ĩ nichilũ tende nõ gº conser
uat res ĩ esse ¶ pº recipiens q ẽ con
trariũ recepto nõ consuat receptũ
sz magis ipm destruit · Videmꝰ enim
q que recipiũt ab agentib naĩlibus
p violenciã ĩ suis ↄ̃trariis remanet
ad horam cessante actõne naĩlium agen
tiũ Sicut calor remanet ĩ aqua ca
lefacta cessante actõne ignis ad ho
ram effcũs aũt dei nõ recipiũt̃ rali
quo ↄ̃trario sz ex nichilo · qz ipe est au
ctor totaus sb̃e rei quo multo magis
remanebũt diuĩ effcũs ul' ad horam
diuina actõne cessante ¶ pº forma est
pricipiũ cognoscendi opandi ꝫ essendi
Sz forma absqz extiori admaiulo pt̃
esse ꝫ opandi pncipiũ ꝫ cognoscendi
gº ꝫ essendi ꝫ ita cessante oĩ di actõe
res p formaz pt̃ consuari ĩ esse ¶ Sz
ↄ̃tra est q d̃ Hebꝰ · j · Portans omnia
ũbo ũtutis sue · vbi dicit glo · sicut
ab eo creata sunt ita p eum ĩ mutabilia
consuãt ¶ pº Augꝰ dt̃ · iiiiº
sup Gen · ad litt · Creatoris potencia
ꝫ omnipotentis virtus causa subsisten
di est omnis creature que vtiqz ab eis
que creata sunt regendis Si aliqn
cessaret simul ꝫ illoz cessaret spẽs
oĩs qz na concideret ꝫ insignis iudici nõ
ĩ ictu oculi stare potuit · si ei deus regim
sim subtraxit ¶ pº Gregꝰ dt̃ q omnia
ĩ nichilũ deciderent nisi ea manus dei
omnipotentis contineret ¶ pº ĩ li° de causis
dicit̃ omnis intelligencie fixio · ꝫ pma
nencia ꝫ essencia est p bonitatem puram

que est causa pma · multo igit' forcius
alie creature nõ figunt̃ ĩ esse nisi p
deum ¶ Ro dt̃ · q absqz oĩ dubio conce
dendũ est q res consuant̃ ĩ esse a deo ·
et q ĩ momento ĩ nichilũ redigent̃ cum
a deo desererent̃ · cuiꝰ ro ex hoc accipi
pt̃ · Effcũs em a sua causa depende oz ·
Hoc em est de rõne effcũs ꝫ cause q quid
ĩ causis formalib ꝫ maĩalib manife
ste apparet · quocũqz em maĩali et for
mali pricipio subtracto statim res desinit
esse cũ hmõi pricipia intrent essenciam
rei Idem in · aũt indicaũ oportet esse de
causis efficientib et formalib ul' ma
libus Nam efficiens est causa rei sedm
q formã induat ul' maĩam disponit
vnde eadem dependencia rei est ad effi
ciens ꝫ ad formaz ꝫ maĩam · tñ p vnũ
eoz vnde ab alio dependeat De finali
bus aũt causis oz etiã eidem esse indicaũ
q de causa efficiente Nam finis nõ est
causa nisi sedm q monet efficientẽ ad
agendũ Nõ em est pmũ in esse sz ĩ in
tencõne solum vnde ꝫ ubi nõ est actõ
nõ est causa finalis · vt pz ĩ iiº meth ·
Sedm hoc igit' esse rei facte dependet
a causa efficiente · sedm q dependet ab
ipa forma rei facte Est aũt aliqd effici
ens a quo forma rei facte nõ dependet
pse ꝫ sedm rõm forme · sz solũ p accns
sicut forma ignis gñata ab igne gene
rante pse quidem ꝫ sedm rõm sue spẽi
nõ dependet cũ ĩ ordine rez eundem
gradum teneant · nº forma ignis alit'
sit ĩ igne gñato q ĩ gñante Sz distin
guit̃ ab ea solum dimsione maĩali pro
ut · s · est ĩ alia maĩa Vnde cũ igni ge
nerato sua forma sit aliqua causa · oz
ipam formaz depende ab aliquo al
tiori pricipio q sit causa ipius forme
pse ꝫ sedm ppãm rõm speciei ·
Cum aũt esse forme ĩ maĩa pse loqn
do nullũ motũ ul' mutatõm implicet
nisi forte p accns · omne aũt corpus nõ
agit nisi motũ Vt phus pbat · nec ẽ
ut pricipiũ a quo dependet forma sit
aliqd pricipiũ incorporeũ · p actõm em
alicuiꝰ pricipii dependet effcũs a causa
agente Et si aliqd pricipiũ corporeum est
p aliqd modũ causa forme · hº tñ habz inqntũ
agit ũtute pricipii incorporei ut instrm
Oz quide neccariũ est ad hoc q forma
esse incipiat inqntũ forma incipit ẽe
nisi ĩ maĩa Nõ em maĩa quocũqz mõ
se hñs pt̃ sub esse forme qz ppãm actũ
ĩ ppa maĩa oportet esse Cum igit' est
maĩa ĩ dispõne que nõ competit for
me alicui nõ pt̃ a pricipio incorporeo ag'

forma per se dependet eam consequi immediate. Unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam et hoc est aliquod agens corporeum quod est agere mouendo et hoc quidem agit in uirtute principij incorporei et eius actio determinatur ad hanc formam secundum quod talis forma est in eo actu sicut in agentibus vniuocis uel uirtute sicut in agentibus equiuocis. Sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia non sunt formarum principia in rebus factis nisi inquantum potest se extendere causalitas transmutacionis cum non agant nisi transmutando ut dictum est. hoc autem est inquantum disponunt [illegible] materiam et educunt formam de potentia [illegible] materie. Cum igitur ut dictum est forme generatorum dependeant a generantibus naturalibus quod educuntur de potentia materie non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis cessat eductio formarum de potentia in actum quod est fieri generatorum. Non autem cessant ipse forme secundum quam generata habent esse et inde est quod esse rerum generatarum manet sed non fieri cessante actione generantis. Si que autem forme sunt non in materia ut substantie intellectuales uel in materia nullo modo indisposita ad formam ut est in corporibus celestibus in quibus non sunt contrarie dispositiones harum principium esse non potest nisi agens incorporeum quod non agit per motum. Non dependent ab aliquo secundum fieri a quo non dependeant secundum esse. Sicut igitur cessante actione cause efficientis que agit per motum in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum. ita cessante actione agentis incorporei cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum a quo omnia causantur et corporalia et incorporalia deus est sicut in alia questione ostensum est a quo non solum sunt forme rerum sed etiam materie et quantum ad propositum non differt. Utrum immediate uel quodam ordine. Ut quidam philosophi posuerunt. Unde sequitur quod diuina operatione cessante omnes res eodem momento in nichilum decidunt. sicut auctoritatibus est probatum.

Ad primum ergo dicendum quod creature dei sunt perfecte in sua natura et in suo ordine. sed inter alia que ad eorum perfectionem requiruntur hoc etiam est quod a deo conseruantur in esse.

Ad secundum dicendum quod deus non operatione alia producit res in esse et eas in esse conseruat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est diuisibile nisi per accidens prout alicui motui subiacet secundum autem se est in instanti. Unde operatio dei que est per se causa quod res sit non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem.

Ad tertium dicendum quod dum principia essencialia rerum sunt tam diu conseruantur in esse. Sed et ipsa rerum principia esse desinent diuina actione cessante.

Ad quartum dicendum quod huiusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad eorum fieri non quantum ad esse rerum per se loquendo. Deus autem per se est causa essendi. Et ideo non est simile. Unde Augustinus iiii. super Genesim ad litteram. Non enim sicut structuram uel edificium cum fabricauerit quis abscedit atque illo cessante et abscedente stat opus eius. ita mundus uel ictu oculi stare potuit. Si eum ei deus regimen suum abstraxerit.

Ad quintum dicendum quod cum agentia corporalia non agunt nisi transmutando. nichil autem transmutatur nisi ratione materie causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea que aliquo modo sunt in materia. Et quia platonici et Auicenna non ponebant formas de potentia materie educi. Ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam. Inductio autem forme erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materie secundum sententiam Aristotelis agentia naturalia non solum erunt cause dispositionum materie sed etiam formarum substantialium quantum ad hoc dumtaxat ut de potentia quod educuntur in actum. ut dictum est et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem essendi et non quantum ad ipsum esse absolute.

Ad sextum dicendum quod formarum que incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis quedam producuntur secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse. sicut enim sicut et forma generantis habet etiam perfectum esse in materia non remanet contraria principia et huiusmodi forme remanent post actionem generantis usque ad tempus corruptionis. Quedam uero forme producuntur secundum perfectam rationem speciei non autem secundum perfectum esse in materia sicut calor qui est in aqua calefacta habet perfectam speciem caloris non tamen perfectum esse quod est forme complicatione ad materiam eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati et huiusmodi forme possunt ad modicum remanere post actionem agentis Sed prohibentur diu permanere a contrario principio quod est in materia. Quedam uero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut quedam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido. sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini. ita nec lumen in aere nisi a presentiam corporis lucidi. huiusmodi intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se et non solum per accidens. Et ideo esse eorum non manet cessante

actione agentium huiusmodi ergo propter imperfectionem sui esse dicuntur esse in fieri. Sed creaturae perfectae non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem, quamvis actio dei conservationis indeficienter permaneat. ¶ Ad vii. dicendum quod actio corporalis agentis non se extendit ultra motum. Et ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum quae est per motum, non autem in conservatione earum nisi quantum ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur quibus materia sit propria formae. Sic enim per motum corporum caelestium inferiora conservantur in esse. ¶ Ad viii. dicendum quod creatura deficeret divina actione cessante non propter contrarium quod sit in materia, sed quia ipsum etiam cum materia cessaret. Sed propter hoc quod creatura est ex nihilo; non propter hoc quod nihilum aliquid agat ad corruptionem, et non agat ad conservationem. ¶ Ad ix. dicendum quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud praeter deum, sicut commentator Avicenne, oportet etiam quod ipsum deficeret cessante actione dei quae est sua causa. ¶ Ad x. dicendum quod etiam praedicta actione cessante forma deficeret, unde non posset esse essendi principium. ¶ Ad xi. dicendum quod materia dicitur ingenita quia non procedit in esse per generationem. Ex hoc tamen non removetur quin adeo sit actione imperfectum oporteat a perfecto originem trahere. ¶ Ad xii. dicendum quod non oportet inter opera dei unicuique contradictorie opposito oppositum inveniri. Sic enim esset inter ea aliquid increatum cum sit ibi aliquid creatum. Quamvis hoc verum sit de aliis oppositis, ea vero de quibus est obiectio sunt contradictorie opposita, unde ratio non sequitur. ¶ Ad xiii. dicendum quod licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen sequitur quod a se conservetur sed a sua causa. ¶ Ad xiiii. dicendum quod universitas creaturarum non est optima simpliciter sed in genere creatorum, unde nichil prohibet esse aliquid melius esse. ¶ Ad xv. dicendum quod inter bona quorum congregatione status beatitudinis perficitur principium est coniunctio ad suam causam, unde ipsa dei fruitio sit creaturae rationalis beatitudo. ¶ Ad xvi. dicendum quod tendere in nichilum non est proprie motus naturae quae semper est in bonum, sed est quiddam defectus, unde ratio falsum supponebat. ¶ Ad xvii. dicendum quod illius impressionis violentae agens violentum est causa secundum fieri et non simpliciter secundum esse, ut ex dictis patet. Unde cessante actione agentis potest ad tempus remanere sed non diu propter eius imperfectionem. ¶ Ad xviii. dicendum quod sicut forma non potest esse principium essendi nisi aliquo priori principio prae-

supposito, ita nec operandi, cum deus in qualibet re operetur, ut in alia quaestione ostensum est. Et etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a summa veritate dirivetur.

Utrum deus possit aliquam creaturam communicare quod per se in esse conservetur absque deo

Secundo quaeritur utrum deus possit aliquam creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque deo. Et videtur quod sic. Creare enim est maius quam per se in esse conservari. Sed creare potuit creaturae communicari, ut magister dicit in iv. dist. v. sententiarum. Ergo et per se in esse conservari. ¶ Praeterea plus est in potestate rerum et dei quam in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturam absque deo. Ergo multo fortius potest deus creaturam facere ut per se conservetur in esse. ¶ Praeterea aliqua creatura est ad imaginem dei, ut patet Gen. i. Sed secundum Hilarium imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo. Et sic imago adaequare potest id cuius est imago. Cum igitur deus nullo extrinseco conservante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturae communicare. ¶ Praeterea quanto agens est perfectius tanto potest perfectiorem effectum producere. Sed agentia creata possunt effectus facere qui consistunt in esse sine agentibus. Ergo multo fortius deus potest hoc facere. ¶ Sed contra deus non potest aliquid facere in diminutionem suae auctoritatis, hoc autem suo dominio praeiudicaret si aliquid absque ipsius conservatione posset esse. Ergo deus hoc facere non potest. ¶ Respondeo dicendum quod ad omnipotentiam dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod deus faciat aliquid quod eius conservatione non indigeat contradictio implicatur. Iam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet secundum quod est eius causa. In hoc igitur quod dicitur quod dei conservatione non indigeat ponitur non esse creatum ab eo. In hoc autem quod dicitur quod deus faciat ipsum ponitur esse creatum. Sicut igitur contradictionem implicaret si diceret deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo, ita et si quis diceret deum facere aliquid quod eius conservatione non indigeat. Unde utrumque pari ratione deus non potest. ¶ Ad primum ergo dicendum quod cum creare sit aliquid causare, non indigere autem alicuius conservatione non sit nisi eius quod causam non habet, iam manifestum est quod maius est non indigere conservari ab alio quam causare, sicut maius est causam non habere quam causam esse. Licet et hoc non sit usquequaque verum quod creare sit creaturae communicabile secundum quod est actus primi agentis, ut in alia quaestione dictum est. ¶ Ad secundum dicendum quod quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo deum, non tamen potest intelligere creaturam

no͂ co͂seruari i esse a d'o. hoc eni͂ implicat
contradictio͂m sicut ꝫ creatura͂ no͂ ee͂ crea
tam a deo. vt dcm̄ est. ¶ Ad tum͂ d'r q' eq
litas no͂ est de ro͂ne ymaginis absolu
te ſ3 pfc̄e qualis dei ymago no͂ est cr
atura ſ3 filius vn͂ id no͂ sequit. ¶ Ad
qrtum d'r q' pꝫ rnsio p ea que dca sut
i pcedenti articulo vtru͂ deus possit

creaturam i nichilu͂ redigere

Tercio querit͂ vtru͂ deus possit
creatu͂m i nichilu͂ redige. Et vi q' no͂
d'r eni͂ Aug9 i li° lxxxiii q' q' d's no͂
est causa tendendi i no͂ esse. hoc aut
esset si creatura͂ anichilaret. g° deus
no͂ pt creatura͂ in nichilu͂ redige͂. ¶ p°
creature corruptibiles que int͂ ceteras
sunt debilioris esse. no͂ desinu͂t ee͂ nisi
p actio͂m alicui9 cause agentis Sicut
ignis corrupit͂ aliquo contrario agente
i ipsm. Multo min9 igit͂ alie creature
pnt desine͂ nisi p aliqua͂ actio͂m. Si igi͂
deus aliq͂ creatura͂ anichilaret h° no͂
fiet nisi p aliqua͂ actio͂m p actio͂m aut h°
fieri est impossibile. Nam o͂is actio
sicut est a ente actu. ita i ens actu t͂mi
nat͂ cu͂ oporteat fine͂ esse simile facien
ti. actio aut qua aliq' ens actu constituit͂
no͂ o͂ino i nichilu͂ redigit. g° deus no͂
pt aliq' anichilare. ¶ p° o͂ne q' est p
actiu͂s reducit͂ ad id q' est pfc̄e. Sꝫ a nulla
causa agente est defectus ꝫ corrupco͂
nisi p accns cu͂ nichil opet͂r nisi inten
dens ad bonu͂. vt dyo9 d'r iiii c. de di
no. vn͂ ꝫ ignis corrumpens aqua͂ non
intendit p͂uatio͂m forme aque. ſ3 for
mam p͂pam i materiam introduce͂. g° no͂
pt ab aliquo agente causari aliquis de
fectus quin simul aliqua pfc̄e constitu
atur. vbi aut aliqua pfc̄o constituit͂
ibi no͂ est anichilaco. g° deus no͂ pt
aliq' anichilare. ¶ p° nichil agit nisi
p͂pt͂ fine͂. finis eni͂ est q' mouet effi
cientem. finis aut diuine actio͂is est eius
bonitas q' quide͂ esse pt inicere pductio͂e
p q͂ua͂ res similitudines diuine boni tis
consequnt͂. no͂ aut anichilacoe p q͂ua͂
anichilatu͂ o͂ino a dei similitudine rece
det. g° deus no͂ pt aliq' anichilare. ¶ p°
manente causa nccā est pmane͂ causatu͂.
Si eni͂ no͂ est nccā posse erit creatu͂ esse
ꝫ no͂ esse posita causa. ꝫ sic indigebit͂ alio
quo causali ad esse determinet͂ Et ita cā
sufficiens no͂ erit ad esse creati. Sꝫ d's
est sufficiens causa re͡r. g° eo manente
nccē est res i esse mane͂. Sꝫ deus no͂ pt fa
ce͂ q͂n ipse in esse maneat. g° no͂ pt crea
turas reduce͂ i no͂ esse. Sꝫ dice͂ q' deus
no͂ erit causa i actu cu͂ creature erunt
anichilate. Sꝫ contra diuina actio est eius
esse. vnde ꝫ Aug9 vult q' infinitu͂ d's
est nob simu͂ Sicu͂ aut esse nuq' ei ad
uenit. g° nuq' desinet esse i sua actoe͂
et ita semp erit causa i actu. ¶ p° d's
no͂ pt face͂ contra conne͂s anim͂ conce
ptio͂nes. sicut q' totu͂ no͂ sit maius
sua pte. Co͂is aut anim͂ conceptio e͂
apud sapientes animas ronales ppetu
as esse. g° deus no͂ pt face͂ q' i nichi
lum redigant͂. ¶ p° Co͂m d'r i xi. meth.
q' id q' est i se possibile esse ꝫ no͂ esse
no͂ pt nccitatem essendi ab aliquo
alio acquire͂. Cuncte igit͂ creature
hnt nccitatem essendi no͂ i eis est possi
bilitas ad esse ꝫ no͂ esse. huioi aut st͂
o͂nia incorruptibilia vt sut sbe͂ i cor
pore ꝫ corpa celestia. igit͂ o͂nib hnis no͂
in est possibilitas ad no͂ esse. Si igit͂
sibi relinquant͂ actione sub tracta no͂
deficient i no͂ esse. ꝫ sic deus no͂ videt͂
q' possit ea adnichilare. ¶ p° q' recepit͂
i aliquo no͂ tollit potencia͂ recipientis
ſ3 pt eam pfice͂. Si igit͂ aliq' sit possi
bilitate hns ad no͂ esse nichil in eo
receptu͂ hanc possibilitate͂ ei auffe͂
potit. g° q' est i se possibile no͂ esse
no͂ potit ab aliquo nccitate͂ ~~habendi~~
essendi acquire͂. ¶ p° ea scdm que aliq'
gn͂e diuersificant͂ sunt de essencia rei nam
generis pt diffinicio͂is est. scdm aut
corruptibile ꝫ incorruptibile aliqua
gn͂e differunt. vt pꝫ i x. m°. meth. ergo
sempitnitas ꝫ incorruptibilitas est
de essencia rei. deus aut no͂ pt alicui
rei auffe͂ q' est de essencia eius no͂ eni͂
pt face͂ q' homo existens homo non sit
animal. g° no͂ pt rebus incorruptibi
libus sempitnitate͂ auffe͂ et ita no͂
pt ea i nichilu͂ redige͂. ¶ p° corruptibile
nuq' pt mutari ut fiat incorruptibile
scdm sua͂ natura͂. Nam icorruptibilitas
corpm resurgencium no͂ est nature ſ3
glorie. Et hoc id' est q' corruptibile
ꝫ incorruptibile differunt gn͂e vt dcm̄
est. Si aut q' est i se possibile no͂ esse
ab aliquo nccitatem essendi posset
acquire͂. corruptibile posset i corru
ptibilitate͂ mutari. g° impossibile
est esse aliq' q' i se sit possibile non
esse ut acquirat nccitate͂ ab alio et
sic idem q' prius. ¶ p° si creature no͂
hnt nccitatem nisi scdm q' dependet
a deo. A deo aut dependent scdm q'
deus est ea͡r causa no͂ hebunt nccitate͂
nisi p modu͂ q' competit causalitati
quia deus est eo͡r causa. deus aut e͂
re͡r causa no͂ p nccitate͂ ſ3 p volunte͂

ut est in alia questione ostensum. Sic igitur erit necessitas in rebus sicut in illis que a voluntate causantur. Ea autem que sunt a voluntate non simpliciter et absolute sunt necessaria, sed solum necessitate condicionata, eo quod voluntas non necessario determinatur ad unum effectum. Ergo relinquitur quod nichil in rebus est necessarium absolute, sed solum sub condicione, sicut autem est necesse Sortem moveri si currit vel ambulare si vult nullo impedimento existente. Ex quo videtur sequi quod nichil sit in creaturis simpliciter incorruptibile. Sed omnia sint corruptibilia, quod est inconveniens. ¶ Praeterea sicut deus est summum bonum ita est perfectissimum ens. Sed inquantum est summum bonum ei convenit quod non possit esse causa mali culpe. Ergo inquantum est perfectissimum ens non ei competit quod possit esse causa anichilationis rerum. ¶ Praeterea Augustinus dicit quod deus est adeo bonus quod nunquam permitteret aliquod mali fieri nisi etiam esset adeo potens quod de quolibet malo possit elicere aliquod bonum. Sed si creature anichilarentur nullum bonum inde eliceretur. Ergo deus non potest hoc permittere quod creature in nichilum decadant. ¶ Praeterea non minor est distantia in nichilum de ente quam de nichilo in ens. Sed reducere aliquid de nichilo in esse est potentie infinite propter distantiam infinitam. Ergo reducere de esse in nichilum non est nisi potentie infinite. Nulla autem creatura habet potentiam infinitam. Ergo subtracta actione creatoris creatura non potest in nichilum reduci. Quo quidem solo modo diceretur deus res posse anichilare scilicet per sue actionis subtractionem. Nullo igitur modo deus potest creaturas in nichilum redigere. ¶ Sed contra est quod Origenes dicit in periarchon: quod datum est auferri atque recedere potest. Sed esse datum est creature a deo. Ergo potest auferri atque recedere potest, et sic deus potest creaturas in nichilum redigere. ¶ Praeterea illud quod dependet ex simplici dei voluntate potest esse causa a deo volente cessare. Sed totum esse creature dependet ex simplici dei voluntate cum deus per suam voluntatem sit causa rerum et non per nature necessitatem. Ergo deo volente possunt creature in nichilum redigi. ¶ Praeterea deus non est plus debitor creaturis postquam esse inceperunt quam antequam esse inceperint. Sed antequam creature inciperent absque omni preiudicio sue bonitatis poterant cessare ab hoc quod creaturis esse communicaret, quia sua bonitas in nullo a creaturis dependet. Ergo deus potest absque preiudicio sue bonitatis suam actionem a rebus creatis subtrahere, quo posito in nichilum decident ut in precedenti articulo ostensum est.

potest igitur deus res anichilare. ¶ Praeterea eadem actione deus res in esse produxit et eas in esse conservat, ut supra ostensum est. Sed deus potuit res in esse non producere. Ergo eadem ratione potest eas in esse non conservare et sic potest eas anichilare. ¶ Responsio dicendum quod in rebus factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam facientis tantum, sicut antequam mundus fieret possibile fuit mundum fore non per potentiam creature que nulla erat, sed solum per potentiam dei qui mundum in esse poterat producere. Alio modo per potentiam que est in rebus factis. Sicut corpus compositum possibile est corrumpi. Si igitur loquimur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit quod quelibet res preter deum haberet in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit preter essentiam cuiuslibet rei create, ipsa natura rei create per se considerata possibilis est esse, necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio cuius natura est suum esse et per consequens est per se necesse esse, et hoc deus est. Commentator vero in XI metaphysice et in libro de substantia orbis contrarium ponit, scilicet quod quedam res create sunt in quorum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam sempiternum. Et hec quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materie que est pura potentia. Materia etiam cum non possit esse sine forma non potest esse in potentia ad non esse nisi quatenus existens sub una forma est in potentia ad aliam formam. Dupliciter igitur potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo sicut substantie incorporee que sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod est materie est principium essendi in rebus materialibus, non materialis res potest non esse nisi per separationem forme, nisi ipsa forma in esse suo subsistat nullo modo potest non esse sic nec esse, sicut nec potest a se ipsa separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit in potentia ad aliam formam. Sed tota eius possibilitas ad unam formam terminetur, sicut est in corporibus celestibus in quibus non est formarum contrarietas. Ille igitur sole res in sua natura possibilitatem habent ad non esse in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a deo, quia et unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicit

De conservatione rerum in esse a deo

in v. meth. quibus enim nature create-
un competit sempiternitas causa est
deus. In illis etiam rebus in quibus est pos-
sibilitas ad esse materia permanet formis
non sicut ex potentia materie educuntur
sed actum in rerum generatione. ita incorruptione
de actu reducuntur in hoc quod sunt in potentia unde
relinquitur quod in tota natura creata non
est aliqua potentia per quam sit aliquid possi-
bile in nichilum. Si autem respiciamus ad potentiam
dei facientis sit considerandum quod dupliciter dicitur
aliquid deo esse impossibile. Uno modo quia est
secundum se impossibile quod non natum est ali-
cui potentie subici sicut sunt illa que
contradictionem implicant. Alio modo ex eo
quod est necessitas ad oppositum quod quidem dupliciter
contingit in aliquo agente. Uno modo ex parte
potentie active naturalis que terminatur
ad unum tantum sicut potentia calidi ad calefa-
ciendum. Et hoc modo deus pater necessario
generat filium et non potest non generare. Alio modo
ex parte finis ultimi in quem quelibet res de
necessitate tendit. Sicut et homo de necessitate
vult beatitudinem et impossibile est eum velle
miseriam. Et similiter deus vult de necessitate
suam bonitatem et impossibile est eum velle illa
sine quibus sua bonitas esse non potest. Sicut
dicimus quod impossibile est deum mentiri aut
velle mentiri. Creaturas autem simpliciter
non esse non est in se impossibile quasi contradic-
tionem implicans alias ab eterno fuissent. Et
hoc ideo est quia non sunt suum esse. Et sic cum
dicitur creatura non est oppositum predicati in-
cludatur ut in diffinitione. ut si dicatur homo
est animal rationale huiusmodi enim contradictionem
implicant et sunt secundum se impossibilia. Similiter
deus non producit creaturas ex necessitate na-
ture. ut sic potentia dei determinetur ad esse
creature ut in alia questione est probatum.
Similiter etiam non bonitas dei a creaturis
dependet ut sine creaturis esse non possit
quia per creaturas nichil bonitatis divine
adiungitur. ¶ Relinquitur igitur quod non est impossibile
deum res ad non esse deducere cum non sit ne-
cessarium eum rebus esse prebere nisi ex suppo-
sitione sue ordinationis et prescientie quia sic
ordinavit et prescivit ut res in perpetuum
in esse teneret. ¶ Ad primum ergo dicendum quod si creatu-
ras deus in nichilum redigeret non esset causa
tendendi in non esse. hoc enim non contingeret
per hoc quod ipse crearet non esse in rebus sed
per hoc quod desineret rebus dare esse. ¶ Ad secundum
dicendum quod res corruptibiles desinunt esse per
hoc quod earum materia aliam formam recipit
cum qua forma prior stare non potest. Et ideo
ad earum corruptionem requiritur actio alicuius
agentis per quam forma nova educatur
de potentia in actum. Sed si deus res in nichilum

redigeret non esset ibi necessaria aliqua actio
sed solum hoc quod desisteret ab actione qua
rebus tribuit esse. sicut absentia actio-
nis solis illuminantis causat lucis priva-
tionem in aere. ¶ Ad tertium dicendum quod licet illa predeter-
sideus agendo res annichilare posset
quod quidem non est sed magis ab actione de-
sistendo ut dictum est. ¶ Ad quartum dicendum quod
ubi non est actio non est necessarium finem requirere
sed quia etiam ipsum desistere ab actione non potest esse
in deo nisi per suam bonitatem vel voluntatem
que non est nisi finis. posset etiam in ipsa
annichilatione rerum finis aliquis inveniri
ut sicut in productione rerum finis est mani-
festatio copie divine bonitatis. ita in rerum
annichilatione finis esse potest sufficientia
bonitatis sue qua in tantum est sibi suffi-
ciens ut nullo exteriori indigeat. ¶ Ad v.
dicendum quod effectus aptatur se causae secundum modum cause. Unde
etiam effectus voluntatem consequentes tunc a vo-
luntate procedunt. quando voluntas statuit esse
procedendum. non autem de necessitate quando voluntas
est. Et ideo quia creature procedunt a deo per
eius voluntatem. tunc esse habent cum deus
vult eas esse non de necessitate quandocumque divina
voluntas est alias ab eterno fuissent. ¶ Ad
vi. dicendum quod in actione dei qua res producit duo
est considerare. scilicet ipsam substantiam operationis
et ordinem ad effectum. substantia quidem operatio-
nis cum sit divina essentia eterna est nec
potest non esse. ordo autem ad effectum dependet
ex voluntate divina. ex qualibet enim
actione facientis non sequitur effectus
nisi secundum exigentiam principii actionis
secundum enim modum caloris ignis calefacit
unde cum principium factorum a deo sit voluntas
secundum hoc actione divina est ordo ad esse
cum prout voluntas determinat. Et ideo quamvis
actio dei cessare non possit secundum suam substantiam
ordo tamen ad effectum cessare posset si deus
vellet. ¶ Ad vii. dicendum quod communis animi con-
ceptio dicitur illa cuius oppositum contra-
dictionem includit. Sicut esse totum maius
est sua parte. quia non esse maius parte est contra-
rium totius. Sic autem animam rationalem
non esse non est communis animi conceptio. Si
autem deus animam rationalem in nichilum
redigeret. hoc non esset per aliquam poten-
tiam ad non esse que sit in natura anime
rationalis. ut dictum est. ¶ Ad viii. dicendum quod illud
in cuius natura est possibilitas ad non esse
non recipit necessitatem essendi ab alio
ita quod ei non competat secundum naturam quia hoc
implicat contradictionem secundum quod natura non
posset non esse et quod haberet necessitatem essendi
sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia
vel gloria hoc non prohibetur. sicut corpus
Ade fuit quodammodo incorruptibile per

gratiam innocentie et corpa resurgentiū erūt incorruptibilia p gl'am pntu tem anime suo pncipio adherentis nō tamē remouet' qr ipā natura ī qua nō est possibilitas ad nō esse habeat necitatem essendi ab alio cū qmctz p fectōis hz sit ei ab alio. vn cessante actōne sue cause deficeret nō ppt potēm ad nō esse que ī ipō sit. sz ppt pctitem que est ideo ad nō dandū esse ¶ Ad ix. dr̄ q̄ ī illis que sūt p naām icorrup tibilia nō p intelligit' potentia ad nō esse que tollat' p aliq' a deo receptum sclz in q̄ obō precedebat et hoc eodas pz q̄ ī illis que sūt incorruptibilia p gram subest possibilitas ad nō eē ~~que tollat' p aliq' a deo receptū~~ ī ipa natura que tamen tollit' receptū tam p gram creature dei ¶ Ad .x. dr̄ q̄ si deus creaturas īcorruptibiles ī nichilum redigeret ab eaz consuatōe cessante nō ppt hoc sempiternitatem a natura separet quasi remanet natura non sempitna sz tota natura deficeret ī sua xu cause cessante ¶ Ad xj. dr̄ q̄ corru ptibile p naturā nō pt mutari ut fi at p naturaz incorruptibile n̄c equo quius id q̄ est p naām corruptibile. possit p gl'am sup ueniente p petuū fieri. non tamē ex hoc oportet ponē aliqua corruptibilia fieri p naturaz incorruptibilia qr esse desinent tā nō cessante ¶ Ad xij. dr̄ q̄ licet crea ture incorruptibiles ex dei voluntate dependeant que pt eis esse prebere et nō p'bē consequit' tamē ex diuina voluntate absoluta necitatem essen di inquātū ī tali natura causantur ī qua nō sit potētia ad nō esse cū ēm sit tantū creata qualia deus esse voluit. vt hyl'. dicit ī l'ro de Syno. ¶ Ad xiij q̄ deus licet possit creatās redigē ī nichilū nō tamē pt facere q̄ eis manētib, ipe nō sit eaz causa est. aut eaz causa et sicut efficiens et sicut finis Sicut igit' deus nō pt facē q̄ creatura ī esse manens a deo nō sit ita nō pt facē q̄ a deus bonitē nō ordinet'. vnde cū mali culpe puet ordinē qui est ī ipm̄ sicut ī finē. eo q̄ est auersio ab icō mutabili bono. deus nō pt esse causa mali culpe cūius pos sit esse causa anichilatōis omīo a cō suatōne cessando ¶ Ad xiiij. dr̄ q̄d Aug9 loquit' de malo culpe sz si loquer' etiam de malo pene. anichilatō tamē rez nullū malū est qr omē malū fun dat' ī bono. cū sit puatio vt Aug9 dr̄

Vnde sicut ante reꝝ creatōm malū nō erat. ita nec malū esset si omīa deus anichilaret ¶ Ad xv. dr̄ q̄ in nulla creatura est virtus que possit ul' de nichilo aliq' facē ul' aliq' ī nichi lum redigē Ex aūt creature ī nichi lum redigent' diuina consuatōne ces sante hoc nō esset p aliquā actōm cre ature sz p eius defectū vt ex p̄dcīs pz

Vtrum aliqua creatura ī nichilū sit redigenda ul' etiā ī nichilū redi.

Quarto queit'. vtrum saltem aliqua creatura ī nichilū sit redigenda. ul' etiā in nichilum redigatur. Et vi' q̄ sit Sicut ēm potentia finita nō pt moue tempe infinito. ita n̄c p potentiā finitam pt aliq' esse tempe infinito Sz oīs potētia corpis est finita. vt pbat' ī vmo. phi. g° ī nullo corpe est pō ut possit durare tempe infinito Quedaz aūt corpa sunt. que nō pnt corrūpi eo q̄ nō hēat contrariū sic corpa celestia. g° nāe est q̄ qnqz ī nichilū redigent' ¶ Pr̄ illud q̄ est ppt aliquē finem adipiscendi hito fine vltimo eo nō indigetur Sicut pz de naui que necāria est mare trāseuntī bus nō aūt iam transito mari Sed creatura corpalis creata est ppt spū alem ut p eam pueniret' ad suū finem, to sequndū Cum g° creatura spualis erit ī suo fine vltimo cōstituta corpali vl' terius nō indigebit Cū igit' nichil sit supfluū ī opibus dei vi' q̄ ī vltio rerum fine omnis creatura corpalis deficiet ¶ Pr̄ nichil q̄ est p'ticipatiō est ī infinitū sz esse est cuilibet creature p'ticipatū. vt dicit dr̄ vr̄ et hyl'. in l'ro de tm̄te dm̄ a creatura distinguens dr̄ esse nō est accīns dō. g° nulla creatā ī infinitū durabit et sic omīs creature qnqz deficient ¶ Pr̄ finis debet rn̄dē pncipio. sz creature pncipiū suppsint postq' nichil erat pt' dm̄. g° ad hoc creature reducent' in fine q̄ omīo ni chil erit ¶ Pr̄ q̄ nō hz ī virtute ut sit semp nō pt in ppetuū durare. sz illud q̄ non semp fuit nō hz virtutem ut sit semp. g° q̄ nō semp fuit nō pt in ppetuū durare. Sz creature nō sp fuit. g° nō pnt in ppetuū durare et sic qnqz ī nichilū redigent' ¶ Pr̄ iusticia hoc requirit ut ppt ingratitudinē ali quis bn̄ficio suscepto pnetur. Sz per pctm̄ mortale homo ingratus deo con stituit'. g° iusticia hoc exigit ut omnibz bn̄ficiis dei pnetur inter que etiam.

est ipm in esse · iudicau aut de peccatorib
erit iustum sedm apostolum · Rom · ij · g°
i nichilum redigentur ¶ p° ad h° est
q dicit Jeremie · x° · Corripe me dne
verum tn i iudicio z no in furore tuo ne
forte ad nichilum redigas me ¶ Sz dico
q deus punit citra condignum pp ter
minatur que i dei iudicio iusticie admisce
tur et sic deus no totalit peccatores
a participatione suorum beneficiorum exclu
det ¶ Sz quia i hoc homi mina no punit
q sibi detur aliqd q melius esset ei
no hre · sz dampnato i inferno melius
esset ei no esse q sit esse q pz p id q d'
Mt · xxvj · de Juda · Melius erat ei si
natus no fuisset homo ille · g° ad iram
dei no ptinet q dampnatos conservat
in esse ¶ p° illa que no hnt manife
stam ptem sui corrumpunt omnio de
totalit cu esse desinunt · vt d' · i iij° · meth
sicut sunt accia h aut frequent esse desi
nunt · g° aliqua i nichilum redigunt ¶ p°
phus i vj · phi · argumentatur q si con
tinuu est ex indivisibilibus q nte e
ut indivisibilia dividat ¶ Sz quo pt arti
pi q vnuqdqz resolvatur in ea ex quib
est · Sz omnis creatura ex nichilo est · g°
omis i nichilum qnqz redigentur ¶ p° ij
petri · iij° · dicit · celi magno impetu transi
ent sz no pnt transire p corruptionem i
aliqd aliud corpus · g° tn no hearent
quinu · g° no transibunt i nichilum ¶ p°
aliud idem est q dicit i · ps° · opa ma
nuu tuarum sunt celi ipi pibunt · Et luc
xxi · d' · Celum z tra pibunt ¶ Sz quia
est q d' · Eccl · i · tra aut i eternu stat ¶ p°
Eccl · iij · dicit · didici q omnia opa que
fecit deus psevent in etnu · g° crea
ture i nichilum no redigent ¶ p° d'
q vniversitas creaturarum nuq i nichi
lum redigentur · et quis creature cor
ruptibiles no semp fuint in ppetuu
tn sedm suam sbam durabunt · licz a qui
busdam positum fuit q omnes creature
corporales i vltima rerum consumatione
desinent i no esse · Et quide Origenes h°
asstabit qui tn hoc no vi dicere nisi
aliorum opinione recitando · huius aut
conm firme possumus ex duob · p°mo
quidem ex diuina voluntate ex qua cre
aturarum esse dependet · Voluntas enim
dei quis absolute considerata ad oppo
sita se i creaturis heat eo q no ma
gis ad vnu q ad altm obligatur ex
suppone tamen facta aliqd necitate hz
Sicut enim in creaturis aliqd q se ad
opposita hz necessariu redditur suppone
aliqua facta ut forte impossibile est
sede et no sede · necessariu tamen est eu
sede dum sedet · ita voluntate divina
que quitum est de se pt velle aliqd
et eius oppositu ut petru salvare ·
vel non · no pt velle petru no salvare
du vult petru salvare et qz eius vo
luntas i mutabilis est · si ponitur aliqd
eum velle · necessariu est ex suppone i
semp velle · licet no sit necessarium
vt velit esse q sit semp q vult ee
aliqd i creaturis aut vult aliqd ppt
seipm vult ut illud sit semp ex h°
ipo qd ppt se vult · Et enim aliqs vult
qnqz esse et postmodu etiam no esse
vult esse ut aliqd aliud pficiat quo
pfecto eo no indiget q ppt illud pfici
endu volebat · Deus aut creaturarum
vniversitatem vult ppt seipam · licet
etiam ppt seipm velit eam esse hoc
enim deo no repugnat · vult enim deus
ut creature sint ppt eius bonitate
ut eam · s · suo modo imitentur et re
presentent q quide faciunt in quantu ab
ea esse hnt et i suis naturis subsistunt
vnde idem est dictu · q deus omnia
ppt seipm fecit · Et dicit · pu · xvj · vni
versa ppt seipm operatus est dns et
q creaturis fecit ppt earum esse · Et d'
sapie · j · Creavit em deus ut essent
omnia · vn ex hoc ipo q deus creatu
ras instituit pz q voluit eas semp
durare · cuius oppositu ppt eius i mo
bilitate nuq contingit Secudo ex pa
rte nature Sic em deus vnaqqz
naturam instituit ut ei no aufferat
sua ppetatem · vn dicit Aug · xi · i
glo° · q deus qui est natur conditor
contra naturas no agit · Et si aliqui
i argumentu fidei i rebus creatis ali
qd sup naturam opetur · Rerum aut i ma
terialium et que contrarietate carent ppe
tas naturalis est earum sempiternitas · qz
i eis no est potencia ad no esse · vt
sup ostensum est · vnde sicut no aufft
igni nalem inclinationem qua sursu
tendit · ita no auffert rebus pdictis
sempiternitate ut eas i nichilum redigat
¶ Ad pmu g° d' · sedm · Com · i xi · meth
q licet omnis potencia que est i corpe
sit finita no tamen oportet q i quo
libet corpe sit potencia finita ad esse
qz i corporib incorruptibilib p natam
no est potencia ad esse nec finita nec
infinita · sz admonea tn · Sz hec solucio
no vi valere qz potencia ad esse non
solum accipitur sedm modu potencie
passive que est ex pte materie · sz etiam
sedm modu potencie active que est

ex parte forme que in rebus incorruptibi-
libus deesse non potest. Nam quantum unum-
quodque est de forma, tantum inest ei de virtute es-
sendi. Unde in .i. de celo et mundo probat philosophus ut
quod quedam habeant virtutem vel potentiam ut
semper sint. Et ideo aliter dicendum quod ex infini-
tate temporis non ostenditur habere infinita-
tem nisi illud quod tempore mensuratur
vel per se sicut motus vel per accidens sicut
esse rerum que motui subiacent. Que
aliqua periodo motus durant ultra
quam durare non possunt. Esse autem corporis
celestis nullo modo attingit nec per se
nec a motu. Cum sicut omnino invaria-
bile. Unde ex hoc quod celum est tempore
infinito esse eius nullam infinitatem
habet sicut omnino ex longitudine temporis
eius probat quod a theologis dicitur mensu-
rari evo. Unde non requiritur in celo ali-
qua virtus infinita ad hoc quod sit semper.
¶ Ad secundum dicendum quod sicut una pars creature
ordinatur ad aliam et ad ducem, ita
corporalis creatura ordinatur ad perfec-
tionem spiritualis creature iuvandam et
ad divinam bonitatem repraesentandam,
quod semper faciet licet primum cesset. ¶ Ad
tertium dicendum quod esse non dicit actus quod sit
in genere activis. Si loquamur de esse substantiali,
est enim actus essentie secundum perquam adequat
similitudinem, quia non est per essentiam
sicut nec actus. Si tamen esset in genere acci-
dentis nichil prohibet quin in infinitum
duraret; per se enim activa ex natura
sua subiectis insunt. Unde et nichil pro-
hibet ea in perpetuum in esse. Sed activa
que passivis insunt subiectis nullo modo
in perpetuum durarent secundum naturam.
Huiusmodi autem esse non potest esse ipsum esse rei
substantiale cum sit essentie actus. ¶ Ad .iiii.
dicendum quod antequam res essent non erat aliqua
natura cuius perfectio esset ipsa sempiter-
nitas sicut est aliqua natura rebus
iam creatis et praeterea hoc ipsum potuit
esse ad aliquam perfectionem creature spiritua-
lis quod res non semper fuerunt, quia per hoc deus
expresse rerum causa ostenditur. Nulla autem
utilitas sequitur si omnia in nichilum
redigerentur. Et ideo non est simile de principio
et fine. ¶ Ad .v. dicendum quod illa que semper
durabunt habent virtutem ut sint semper.
Habent tamen virtutem non semper habuerunt. Et
ideo non semper fuerunt. ¶ Ad .vi. dicendum quod licet
deus de iustitia creature quam in se peccavit
posset esse subtrahere et eam in nichilum
redigere, tamen convenientior iustitia est ut eam
in esse reservet ad penam. Et hoc propter
duo. Primo quia illa iustitia non haberet aliquid
cui ad mixtam tamen nichil remaneret

cui unum posset adhiberi. Dicitur autem in psalmo
quod universe vie domini misericordia et veritas. Secundo quia
ista iustitia congruentius videtur culpe in
duobus. In uno quidem quia in culpa voluntas
contra deum agit, non autem natura que
ordinem sibi a deo inditum servat. Et ideo
talis debet esse pena que voluntatem
affligat nature nocendo qua volun-
tas abutitur. Si autem creatura omnino
in nichilum redigeretur, esset tamen nocumentum
nature et non afflictio voluntatis. In alio
vero quia cum in peccato duo sint, aversio ab in-
commutabili bono et conversio ad bonum
commutabile. Conversio post se aversionem
trahit, principalius enim peccans intendit
adeo aut... Sed querit frui temporali bono
cum quo simul deo frui non potest. Unde cum
pena damni aversioni culpe respondeat
conversioni vero eius pena sensus. Patet
aliter culpa quam est ut pena damni
non sit sine pena sensus. Si autem in nichi-
lum creatura redigeretur, esset quedam
pena damni etiam si non remaneret pe-
na sensus. ¶ Ad .vii. dicendum quod in dictum de quo
prophetia mentionem facit pro certam consummationem
pene ad culpam importat. Finis enim
a quo liberari petit nunc temporaliter exclu-
dit. ¶ Ad .viii. dicendum quod aliquid dicitur esse me-
lius vel propter perfectionem magis boni et sic
melius est damnato esse quam non esse
vel propter absentiam mali quia cum carentia ma-
lo in nomen boni cadit. Secundum philosophum in .v.
ethicorum. Et secundum hoc intelligitur verbum domini
inductum. ¶ Ad .ix. dicendum quod forme et activa et
si non habeant materiam partem sui ex qua
sunt, habent tamen materiam in qua sunt et de cuius
potentia educuntur. Unde et cum esse desinunt
non omnino annichilantur sed remanent in po-
tentia materie sicut prius. ¶ Ad .x. dicendum quod sicut
creature sunt ex nichilo ita in nichilum
sunt reducibiles si deo placeret. ¶ Ad
.xi. dicendum quod auctoritas illa non est intelligenda
hoc modo quod substantia mundi pereat sed figura ut
apostolus dicit .i. ad Cor. vii. Utrum mo-

[Q]uintum motus celi quandoque desinat. Quaestio

[Q]uinto queritur utrum motus ce-
li quandoque desinat. Et videtur quod non. Dicitur enim
Gen. ix. cunctis diebus terre sementis
et messis, frigus et estus, hyems et
estas, nox et dies non requiescent. Hec
autem omnia ex motu celi proveniunt. Ergo
motus celi non requiescet quamdiu terra
erit. Terra autem in eternum stat ut dicitur Eccl.
i°. Ergo et motus celi in eternum erit. Sed dicendum
quod intelligitur de terra prout sunt homines
secundum presentem statum. Ergo post sementem
et messem homo fructus ex terra colli-
git ad sustentationem vite animalis

no aut pnt tm sint hom iam glorifi-
cata meti durans ad maiore honor
iocunditate Sz contra d. ps. xxxj q dicit
dns qui dat solem i lumie diei ordie
lune et stellar i lumie noctis qui tur-
bat mare et sonat fluctus eius dns
exercituu nome eius Si defecerint leges
iste coram me tunc z semen isrl desi-
et et no sit coram me gens semper
no aut intelligit de isrl carnali qui
iam psu dispsione z gens dca no pt
vn oportet q intelligat de isrhel
spuali qui tnc maxime coram do gens
erit cu pssencam dni videbit go in
statu btitudinis leges pmisse que mo-
tum celi sequnt no cessabunt et sic ne-
qz pmus motus celi ¶ p quecuqz nci-
tatem expori nccario hnt st ncaria
absolute vt pz p phm i 9o phi Sic
mors animalis que ncaria est ppt ma-
terie ncitatem opacones aut rerum
incorruptibiliu int quas motu celi
oportet pone sunt ppt sbas eor q
sunt opacones et sic ncitatem ex
pori hre videnr cu ecotrario sic incor-
ruptibilib quor sbe sut ppt eor opa-
cones vn exposiori ncitate hnt vt
Com ibid dicit go motus celi ncitate
absoluta nccarius est et ita nuq ces-
sabit ¶ p finis motus celi est ut p
motum celum assimiletur deo i qntu
exigit de potencia i actum p firmaz
renouacom quos successiue actualit
acquiret vn q qz em scdm hoc do
qui est purus actus assimilat qd
actu est iste aut finis cessaret cessan-
te motu cu motus igit no cesset
nisi obtento fine ppt que est nuqua
motus celi cessabit Sz dice q mot
celi no est ppt hunc fine sz ad com-
plendu num elcor quo completo
motus celi quiescet Sz ctra nichil e
ppt vilius esse eo q finis est nobilior
hns que st ad finem cu finis sit causa
bonitatis i hns que st ad fine Sz celu
cu in sit incorruptibile est nobilius q
gnalia z corruptibilia go no pt dici
q motus sit ppt aliq gnacom istis
inferiorib pquaz tamen nus elcor pos-
set compleri Sz dice q motus celi no
est ppt gnacom elcor sicut ppt gnalez
finem sz sicut ppt finem scdariu Sz ct
hito fine scdario no quiescat q ppt fine
motus mouet Cu igit gnacio pqua
complet nus elcor est scdarius finis
motus celi eo hito no quiescet adhuc
celum ¶ p ome q est i po est imprfcm
nisi ad actum reducat deus aut i mundi

consumacone no dimittet aliq imprfcm
Cu igit potencia que est i celo no re-
ducitur i actu nisi p motu vn q mot
celi i mundi consumacoe no quiescet ¶ p si
cause alicuius effcus st incorruptibiles
et semp eodem mo se hntes z effectus
ipe est sempiternus Sz omnes cause mo-
tus celi sunt incorruptibiles et semp
eodem mo se hntes siue accipiamus cam
mouentem siue ipm mobile go motus
celi in sempiternu durabit ¶ p illud
q est cu sempiternitatis susceptiu nuq
a deo sua sempiternitate puabit vt pz
i angelo aia racionali z sba celi Sed
motus celi est susceptiuus sempitin-
tatis Solum em motu circulare ctingit
esse ppetuu vt pbat i vm phi go
motus celi imppetuu durabit Sicut
z alia que nata sunt esse sempiterna ¶ p
si motus celi quiescet aut quiescet i
instanti aut i tempe Si i instanti ctingit
simul idem quiesce z mouei qz tunc i
toto tempe pcedenti mouetur oporz
dice q i quolibz ipius temporis i quo
natu est aliq mouei celum mouet
in instanti aut signato i quo datu est
celum quiesce natu est celum mouei
tunc motus et quies circa idem sut hc
aut instans est aliqd temporis pcedentis
cu sit tmq eius go i eo mouet et datu
erat q i eo quiescebat go i eodem in-
stanti quiescit et mouet q est i pole
Si aut quiescit i tempe go tempq erit
post motu celi sed tempq no est mot
celi go motus celi erit postq esse de-
sinerit q est impossibile ¶ p si mot
celi aliqn desinat oz q tempq desinat
q est nus eius vt pz i iiij phi Sz
impossibile est tpus desine go i pole
est motu celi desine pbacio me ome
q semp est i suo pncipio z sui fine nuq
cepit esse nec nuq desinet eo q omni
q qz est post suu pncipiu z an suu
finem Sz nichil est accipe temporis nisi
instans q est pncipiu futuri et finis
pti et sic tempus est q i suo pncio
et fine go tempus nuq desinet ¶ p
motus celi est nalis celo sicut mot
grauiu et leuiu est eis nalis vt pz i
1o celi z mi hc aut differt q corpa ele-
mentaria no mouent nalit nisi cum
sint extra suu ubi celu aut mouet eciam
in suo ubi ex nis ex qnibz accipi pt q sic
se hz corpus elare ad suu motu nalem
cu est extra suu ubi sicut se hz celum ad
motum suu nalem cu est i suo ubi
corpus em elare cu est extra suu ubi
no quiescet nisi p violenciam go z celu

non potest quiescere nisi quies sit violenta
quod quidem est inconveniens. cum enim nullum violen
tum possit esse perpetuum. sequitur quod illa
quies celi non esset perpetua. Sed quandoque iterum
celum moveri inciperet quod est fabulosum
ergo non est dicendum quod motus celi ali
quando quiescat. ¶ Item eorum que sibi succe
dunt oportet esse aliquem ordinem
et proportionem. finiti autem ad infinitum
non est aliqua proportio. ergo inconveni
enter dicitur. quod celum finito tempore sit mo
tum et postmodum infinito tempore quie
scat quod tamen oportet dicere si motus
celi incepit et finietur et numquam reinci
piat ¶ Item quanto aliquid deo assimilatur
secundum nobiliorem actum. tanto nobili
or est assimilatio hominis ad deum que
est secundum animam racionalem quam animalis
bruti que secundum animam sensibilem. actus
autem secundus est nobilior quam actus primus
sicut considerare quam sciencia. ergo assimilatio
qua celum assimilatur deo secundum actum
qui est terram in fiorem est nobilior quam
assimilatio secundum claritatem que est actus
primus. Sed igitur in mundi consumacione partes
principales mundi meliorabuntur. videtur
quod celum non desinet moveri aliqua
maiori claritate repletum ¶ Item ma
gnitudo et motus et tempus se con
sequuntur quantum ad dictam finitatem vel
infinitatem. ut probatur in vi. phisicorum. Sed
in magnitudine circulari non est prin
cipium neque finis. ergo nec in motu circu
lari et tempore motus poterit esse aliquis
finis et sic cum motus celi sit circularis
videtur quod numquam finietur. Sed dicere quod licet
motus circularis numquam secundum suam naturam
finiatur cum divina voluntate finietur.
Sed contra est quod Augustinus dicit super ii. super
Genesim ad litteram. cum de mundi institu
cione agitur non queritur quid deus possit
facere secundum quod rerum natura paciatur ut
fiat consummacio ante mundi eius insti
tucioni videtur sicut finis principio. ergo
nec in his que pertinent ad finem mundi
recurrendum est ad dei voluntatem
sed ad rerum naturam ¶ Item sol per suam presen
ciam lumen et diem in istis inferioribus
causat. per absenciam vero tenebras
et noctem si non potest esse sol presens utrique
emisperio nisi per motum. ergo si motus celi
quiescat semper sua presencia in una parte
mundi causabit diem et in alia nocte
cum semper erit absens et sic illa pars
non erit melioracta sed deteriorata in mundi
consumacione ¶ Item illud quod equaliter se
habet ad duo aut utrique inheret aut neutri
Sed sol equaliter se habet quantum est de sua

natura et ad quamlibet partem celi. ergo vel erit
in quolibet aut in nullo Sed non potest esse
in nullo quia omne corpus sensibile ali
cubi est. ergo oportet quod sit in quolibet
sed hoc non potest esse nisi per motus succes
sionem. ergo semper movebitur ¶ Item in mundi
consumacione a nullo tolletur sua perfec
cio quod tunc remanebit. quia res que re
manebunt in illo instanti non diminue
buntur. motus autem est perfectio ipsius
celi quod patet ex hoc quod motus est endele
chia mobilis inquantum huiusmodi ut dicitur
in iii. phisicorum. Etiam ut dicitur ii. de celo et mundo.
celum per motum perfectam bonitatem consequitur
ergo in mundi consumacione celum motu non
carebit ¶ Item corpus aliquid numquam attin
get ad gradum nature spiritualis hoc
autem ad naturam spiritualem pertinet quod bonitatem
perfectam sine motu habeat. ut patet
in ii. de celo et mundo. numquam igitur celum si mo
veri desinat perfectam bonitatem habebit
quod est contra racionem consumacionis mundi
¶ Item nichil tollitur nisi per suum contrarium
motui autem celi nichil est contrarium
ut probatur in i. de celo et mundo. ergo motus celi
numquam quiescat ¶ Sed contra est quod dicitur
Apocalipsis x. Angelus quem vidi stantem
super mare et super terram levavit ma
num suam et iuravit per viventem in secula
seculorum quia tempus amplius non erit
tempus enim erit quamdiu motus celi
erit. ergo motus celi aliquando esse desinet
¶ Item dicitur Job xiiii. homo cum dormie
rit non resurget donec atteratur celum
non evigilabit neque consurget de som
pno suo. celum autem non potest intelligi
quod atteratur secundum substanciam quia semper mane
bit ut prius probatum est. ergo quando resur
reccio mortuorum erit celum atteretur quan
tum ad motum qui cessabit ¶ Item Romanorum
viii. super illud omnis creatura ingemi
scit et parturit usque adhuc dicit glosa Am
brosii. omnia elementa cum labore sua ex
plent officia sicut sol et luna non sine
labore statuta sibi implent spacia
quod est causa nostri. unde quiescent no
bis assumptis. ergo in resurreccione sanctorum
motus celestium corporum quiescet ¶ Item
Ysidorus dicit de ordine creaturarum post iudicium
sol laboris sui mercedem recipiet et
non veniet ad occasum nec sol nec
luna quod non potest esse si celum moveatur
ergo tunc celum non movebitur ¶ Respondeo dicendum
quod secundum doctrinam sanctorum ponimus motum
celi quandoque cessaturum. quamvis hoc magis
fide teneatur quam racione demonstrari
possit. ut autem manifestum esse possit
in quo huius questionis dependeat diffi

tilitas attendendum est quod motus celi non hoc modo est naturalis celesti corpori sicut motus elementaris corporis est sibi naturalis. Habet enim huius motus in mobili principium non solum materiale et receptivum sed etiam formale et activum. Forma enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus sicut et alie naturales proprietates essentialibus principiis consequuntur. Unde generans dicitur esse movens inquantum dat formam quam consequitur motus. Sic autem in corpore celesti dici non potest. Cum enim natura semper in unum tendat determinate non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinet ad motum secundum se ipsum eo quod in quolibet motu difformitas quedam est inquantum non eodem modo se habet quod movetur. Uniformitas vero mobilis est contra motus rationem. Unde natura nunquam inclinat ad motum propter moveri sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur sicut natura gravium inclinat ad motum qui est deorsum secundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Celum autem non pervenit suo motu in aliquid nisi ad quod per suam naturam inclinetur quia quodlibet ubi est principium et finis motus. Unde non potest esse finis motus naturalis quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inherentis sicut sursum ferri est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse naturalis celo inquantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum et sic in se ipso habet principium talis motus passivum. Activum autem principium motus aliqua substantia separata vel deus vel intelligentia vel anima ut quidam ponunt. Quantum enim ad presentem questionem nichil differt. Ratio autem permanentie motus non potest sumi ex aliqua natura celestis corporis cum qua est tamen aptitudo ad motum. Sed oportet eam sumere ex principio activo separato et quia agens omne propter finem agit oportet considerare quid sit finis motus celi. Si namque fini eius conveniat quod motus aliquando determinetur celum quandoque quiescet. Si autem fini eius non competit quies, motus eius erit sempiternus. Non enim potest esse quod motus desinat ex mutatione cause moventis cum voluntas dei sit immutabilis sicut et natura et per eam immobilitatem consequuntur si que sunt cause medie moventes. In hac autem consideratione tria oportet vitare quorum primum est ne dicamus celum moveri propter ipsum moveri sicut dicebatur celum esse propter ipsum esse in quo deo assimilatur. Motus enim ex ratione sua repugnat ne possit poni finis eo quod motus est in aliud tendens. Unde non habet rationem finis sed magis eius quod est ad finem. Cum etiam attestatur quod est actus imperfecti ut dicitur in iii de anima et in iii physicorum. Finis autem est ultima perfectio rei. Secundum est ut non ponatur motus celi esse propter aliquid vilius ratione cuius finis sit. Unde non sumitur oportet finem perennem huius que sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilius sit terminus operationis rei nobilioris, non autem quod sit finis intentionis. Sicut securitas rustici est terminus quidam ad quem operatio regis gubernantis terminatur, non tamen regimen regis est ordinatum ad eius rusticam securitatem sicut in finem sed in aliquid melius scilicet in bonum commune. Unde non potest dici quod generatio istorum inferiorum sit finis motus celi et si sit effectus vel terminus quia et celum hiis inferioribus preeminet et motus eius motibus et mutabilibus eorum. Tertium est ut non ponatur finis motus celi aliquid infinitum contra ut dicitur in ii metaphysice. Qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni. Pertinet enim quod infinitum est impossibile. Nichil autem movetur ad id quod impossibile est ipsum consequi ut dicitur in i de celo et mundo. Unde non potest dici quod finis motus celi sit ut consequatur in actu ubi ad quod est in potentia, licet hoc alicui dicere videatur. Hoc enim impossibile est consequi cum infinitum sit quia dum in uno ubi sit in actu erit in potentia ad aliud in quo prius actu existebat. Oportet igitur finem motus celi ponere aliquid quod celum per motum consequi possit quod sit aliud a motu et eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni. Uno modo ut ponatur finis motus celi aliquid in ipso celo quod simul cum motu existit. Et secundum hoc a quibusdam philosophis ponitur quod similitudo ad deum in causando est finis motus celi. Quod quidem in sit ipso motu celi durante. Unde secundum hoc non convenit ut motus celi desinat quia desinente motu finis ex motu perveniens cessaret. Alio modo potest poni finis motus celi aliquid extra celum ad quod pervenitur per motum celi quo cessante illud potest remanere. Et hec est nostra positio. Ponimus enim quod motus celi est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est etiam in ipso celo. Unde nullum est inconveniens si ponatur finis motus celi multiplicatio rationalium animarum, non autem in infinitum quia hoc per motum celi pervenire non posset et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest. Unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus celi. Unde ea habita motus celi cessabit. Licet autem utraque positionum probabiliter possit rationabiliter sustineri. Tamen

secundum quae fidei est videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem quia nichil differt dicere finem alicuius esse assimilationem ad deum secundum aliquid et illud secundum quod assimilatio attenditur, sicut supra dictum est quod finis rerum potest dici vel ipsa assimilatio divinae bonitatis vel esse rerum secundum quod res deo assimilantur. Idem ergo dictum est dicere finem motus celi assimilari deo in creando et creare. Creare autem non potest esse finis cum sit operatio. Huius operatum et tunc deus in aliud huiusmodi enim operationibus meliora sunt operata ut dicitur in primo Ethicorum. Unde huiusmodi factiones non possunt esse fines agentium cum non habent nec sunt perfectiones facientium sed magis factorum. Unde et ipsa facta sunt magis fines ut patet ix Metaphysicae et in primo Ethicorum. Ipsa autem operata non sunt fines cum sint viliora celo ut supra dictum est. Unde relinquitur non convenienter dici quod finis motus celi assimilari ad deum in creando. Secundo vero quia cum celum moveatur in ipso existente sola aptitudine ad motum, principio vero activo existente extra ut dictum est movetur et agit secundum instrumentum. Haec est enim dispositio instrumenti ut patet in artificialibus. Nam in securi est sola aptitudo ad talem motum, principium autem motus in artifice est. Unde et secundum philosophos quod movetur motum movet ut instrumentum. Operatio autem quae est per instrumentum non potest esse finis alicuius in ipso instrumento nisi per accidens inquantum instrumentum accipitur ut artificiatum et non ut instrumentum. Unde non est probabile quod finis motus celi sit aliqua perfectio ipsius sed magis aliquid extra ipsum. Tertio quia si similitudo ad deum in creando est finis motus celi proprie attenditur haec similitudo secundum causalitatem eius quod a deo immediate causatur scilicet anima rationalis. Quamvis causalitate cooperatur celum per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilius est quod finis motus celi sit numerus electorum quorum assimilatio ad deum in causalitate generationis et corruptionis secundum quod philosophi ponunt. Et ideo concedimus quod motus celi impleto numero electorum finietur. Ad primum ergo dicendum quod loquitur de duratione terrae secundum quod est in similitudinem speciei. Sic enim terra seminatur et metitur. Tali autem statu terrae durante motus celi non cessabit. Ad secundum dicendum quod civitas illa non est intelligenda de civili carnali sed de civili spirituali. Non tamen secundum quod est in patria coram deo contemplando ipsum per speciem sed secundum quod est in via coram deo per fidem. Et sic idem sit quod dicitur hic et quod deus discipulis loquens ait Matthei ultimo: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem seculi. Ad tertium dicendum quod haec praepositio propter denotat causam. Unde quandoque denotat causam finalem quae est posterior in esse, quandoque autem materialem vel efficientem quae sunt priores. Cum autem dicitur quod in rebus incorruptibilibus operationes actus sunt propter agentia, hoc propter non denotat causam finalem sed causam efficientem ex qua est necessitas ibi et non ex fine. Motus igitur celi si competit ad ipsum mobile non habet ex eo necessitatem sed ex causa efficiente ut ostensum est. Habet autem hanc necessitatem ex motore quod quia voluntarie est movens secundum quod necessitatem in motum inducit quod determinatum est per ordinem sapientiae divinae et non ad movendum semper. Ad quartum dicendum quod assimilari deo secundum hoc quod actu acquirit successive diversos situs ad quos prius erat in potentia non potest esse finis motus celi. Tum quia hoc infinitum est ut supra ostensum est. Tum quia ex una parte per motum accedit ad unam similitudinem per hoc quod situs qui erant in potentia fiunt actu. Ita ab alia parte receditur ad unam similitudine per hoc quod situs qui erant in potentia fiunt actu. Ita ab alia parte receditur ad unam similitudine per hoc quod situs qui erant in actu fiunt in potentia. Ad quintum dicendum quod licet generabilia et corruptibilia sint viliora celo tamen animae rationales sunt corpore celi nobiliores quae tamen a deo producuntur ad esse in materia disposita per motum celi. Ad sextum dicendum quod complecio numeri electorum secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus celi sed principalis licet non ultimus quia finis ultimus uniuscuiusque rei est bonitas divina in quantum creatura quoquo modo ad eam pertingunt vel per similitudinem vel per debitum famulatum. Ad septimum dicendum quod res non dicitur esse imperfecta quantumque potentia in ipsa non reducitur ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia ut sit in India imperfectus erat si ibi non fuit, sed imperfectus dicitur si scientia vel virtute careat quae est natus perfici. Celum autem non perficitur per motum sicut corpora inferiora quae in ipso non generantur. Unde licet potentia quia potest esse in aliquo ubi non reducatur ad actum, non tamen sequitur quod sit imperfectum. Nam si secundum se consideretur maior est sibi perfectio quod sit in uno situ quam in alio sed indifferenter se habet ad omnia ubi tamen ad quodlibet moveatur naturaliter. Ipsa autem indifferentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus, si consideretur voluntatis moventis et intendentis finem

sicut etiam physici quidam assignaverunt causam
quietis terre in medio propter indifferentiam eius
respectu universalibus partibus circumferentie celi
¶ Ad viii. dicendum quod licet cause motus celi
omnes sint sempiterne tamen movens ex cuius
voluntate eius dependet movet pro voluntate
tatem et non est necessarium quod semper move
at sed secundum quod exigit eius finis ¶ Ad ix.
dicendum quod alio modo celum est secundum suam naturam
capax sempiternitatis motus et sui esse
nam suum esse dependet ex principiis sue
nature ex quibus consequitur necessitas essen
di cui non sit in eis possibilitas ad non esse
ut prius ostensum est. Cuius autem motus
in natura eius non habet nisi aptitudinem
necessitate autem habet ex motore. Unde etiam secundum
Com. in xi. meth. et in libro de substantia orbis
sempiternitas essendi in celo est ex principiis
suis nature. Non autem sempiternitas
motus sed ab extrinseco. Unde etiam secundum
eos qui dicunt motum numquam desistere causa
durationis motus celi et eius sempit-
ernitatis est voluntas divina. Cuius eius
immobilitas non de necessitate concludere
possit sempiternitatem motus celi ut ipsi
volunt. Non enim est mobilis volun-
tas si velit quod diversa sibi invicem succe
dant secundum quod exigit finis que immobili-
ter vult. Et ideo potius est inquirenda causa
sempiternitatis motus ex fine quam ex immo
bilitate moventis ¶ Ad x. dicendum quod motus
celi terminabitur in instanti in quo quidem
neque erit motus neque quies. Sed terminus
motus et principium quietis. Quies autem
sequens non erit in tempore. Nam quies non
mensuratur a tempore primo sed secundario ut
dicitur in iiii. phys. Unde si sit quies alicuius cor-
poris quod nulli motui subiaceat non mensu-
rabitur tempore. Quamvis si in hoc fiat vis pos-
sit dici quod fiat post motum in celo immobi-
litas quedam et si non quies ¶ Ad xi. dicendum
quod sicut motus celi desinet ita et tempus
desinet. Ut per auctoritatem apocalypsis inducitur
apparet. Ultimum autem nunc totius temporis
erit quidem finis preteriti non autem principium
futuri. Quod enim nunc sit finis sit et finis preteriti
et principium futuri habet in quantum per motum
circularem continuum cuius quodlibet signum indivi-
sibile est principium et finis respectu diversorum.
Unde si motus cesset sicut erit aliquod ultimum
indivisibile in motu ita et in tempore ¶ Ad
xii. dicendum quod motus celi ut dictum est non est
naturalis propter activam inclinationem
formalis principii in corpore celesti ad ta-
lem motum sicut est in elementis unde
non sequitur si celum sequitur quiescit quod
eius quies sit violenta ¶ Ad xiii. dicendum
quod si motus celi non esset propter aliquid aliud

tur oportet attendere proportionem eius ad
quietem sequentem si non sempiternus
ponetur. Sed cum sit ordinatus ad aliud
finem eius proportio attenditur in ordine
ad finem et non in ordine ad quietem se-
quentem ut intelligamus quod deus ex
nichilo universitatis creaturas in esse
producens primam universi perfectionem
que consistit in partibus essentialibus universi
et diversis speciebus deus per se ipsum institu-
it. Ad ultimam vero perfectionem que erit in
consummatione ordinis bonorum ordinavit
diversos motus et operationes creaturarum
quosdam quidem naturales sicut mo-
tum celi et operationes elementorum per quas ma-
teria preparatur ad susceptionem anime rationalis.
Quosdam vero voluntarios sicut ange-
lorum ministeria que mittuntur propter eos qui heredi-
tatem capiunt salutis. Unde hac consumma-
tione habita et immutabiliter permanente
que ad eam ordinabantur in perpetuum
cessabunt ¶ Ad xiiii. dicendum quod omnis illa
procedit de actu secundo qui est operatio ma-
nens in operante que est finis operantis
et perfectionis excellentior quam forma operan-
tis. Actus autem secundus qui est actio ten-
dens in aliquid factum non est finis agentis
nec nobilior quam eius forma nisi ipsa facta
sint nobiliora facientibus. Sicut arti-
ficiata sunt nobiliora artificia quibus
instrumentis et eorum fines ¶ Ad xv.
dicendum quod licet in circulari magnitudine
non sit principium vel finis in actu potest tamen
designari principium vel finis in ea per
inchoationem vel terminationem motus ali-
cuius ¶ Ad xvi. dicendum quod in mundi principio
natura instituebatur et ideo in hiis que ad
principium spectant non oportet nature
proprietatem preterire. In mundi autem fine natura
operatio consequitur finem a deo sibi insti-
tutum. Unde oportet ibi recurrere ad volun-
tatem dei que talem finem instituit.
¶ Ad xvii. dicendum quod licet motu celi quie-
scente semper futurus sol ex una parte
terre non tamen ex alia parte erunt omnino
tenebre et obscuritas propter claritatem
que a deo elementis tradetur. Unde habetur
Apoc. xx. quod civitas non eget sole et luna
nam claritas dei illuminabit eam. Si
tamen sit amplior claritas ex illa parte
terre que fuit inhabitata a sanctis in illis
regionibus sequitur ¶ Ad xviii. dicendum quod quamvis
celum equaliter se habeat ad quemlibet
situm sibi possibilem non tamen motus est propter
acquisitionem situs sed propter aliquid aliud.
Unde in quocumque situ remaneat impleto
eo ad quod erat nichil differt ¶ Ad xix.
dicendum quod motus et si sit actus mobilis

est tamen actus imperfectus. vnde phus quod
motus aufferetur non potest concludi quod sim-
pliciter perfectio aufferetur. et proprie si per
motum modo nichil acquiritur quod autem de-
perditus quod acquirit perfectam bonitatem per
motum loquitur secundum primam dictam opinio-
nem desinit motus celi que competit
ad sempiternitatem motus ¶ Ad xx. dicendum
quod perfectio spiritualis nature est ut possit
esse causa aliorum sine suo motu quod
celum nichil acquiret. non tamen propter hoc
deteriorabitur cui finis suus non sit in
creando alia. vt dictum est ¶ Ad xxi.
dicendum quod motus celi non quiescet propter ali-
quod contrarium sed propter voluntatem mo-
uentis tamen vtrum possit sciri ab
homine quando motus celi finiatur

Sexto queritur vtrum possit sciri ab
homine quando motus celi finiatur
Et videtur quod sic Tercia secundum Augustinum in fine
de ci. dei Sexta etas currit ab aduen-
tu xpi vsque ad finem mundi Sed tamen sciatur
quantum precedentes etates durauerunt
ergo sciri potest quantum ista etas durare
debet per comparacionem ad alias Et ita
potest sciri quando motus celi finietur ¶ Preterea
finis vniuscuiusque rei videtur suo prin-
cipio sed principium mundi scitum est per re-
uelacionem ex qua moyses dixit In prin-
cipio creauit deus celum et terram etc.
cum primo ergo et finis mundi sciri potest per
reuelacionem in scripturis traditam ¶ Preterea
causa incertitudinis finis mundi ponitur
esse ut homo semper sit in solicitudine
de suo statu Sed ad hanc solicitudinem
habendam sufficit mortis incertitudo. ergo
non fuit necessarium incertum esse defectum
mundi nisi forte illos quorum temporibus
finis mundi erit ¶ Preterea scitis aliquibus ppa
mortis dicitur reuelatum. vt patet de beato
martino. Dicit autem Augustinus in epistola ad
hesitium. quod talis vnusquisque iudicio
comprehendetur qualis fuit in morte Et sic
eadem racio est occultandi mortem et occul-
tandi diem iudicii. igitur et dies iudicii
qui ad omnes pertinet debuit in scriptura
sacra que omnes instruit reuelatus fu-
isse ¶ Preterea signum ordinatur ad aliquid co-
gnoscendum. In ewangeliis autem ponuntur
aliqua signa aduentus domini qui erit in
fine mundi. vt patet mathei xxiiii. Et luce
xxi. Et similiter ab apostolis. vt patet i. ad
thi. iiii. et ii. ad thim. iii. et ii. ad thess.
ii. ergo videtur quod possit sciri aduentus domini
et finis ¶ Preterea nullus iuste reprehenditur
vel punitur pro eo quod non est in sua potestate Sed
aliqui reprehenduntur in scriptura et puniuntur
pro eo quod tempora non cognoscunt. vt dominus

mathei xvi. ad phariseos. faciem celi diiudica-
re nostis Signa autem temporum non potestis
scire. Et luce xix. non relinquent inte la-
pidem super lapidem eo quod non cogno-
uisti tempus visitacionis tue. Et iere. viii. mil-
uus in celo cognoscit tempus suum turtur
et hyrundo et ciconia custodierunt tempus
aduentus sui. populus autem meus non
cognouit iudicium domini. ergo possibile est
scire diem iudicii vel tempus finis mundi
¶ Preterea in secundo aduentu xpus magis ma-
nifeste veniet quam in primo. tunc enim vide-
bit eum omnis populus et qui eum pupu-
gerunt. vt habetur Apok. i. Sed primus
aduentus prenunciatus fuit in scriptura
futurus. eciam quantum ad determinatum tempus
vt patet Dan. ix. ergo videtur quod et secundus aduen-
tus debuit in scripturis prenunciari quan-
tum ad certum tempus ¶ Preterea homo dicitur minor
mundus quia mire maioris mundi similitu-
dinem gerit. sed finis vite humane potest per re-
sciri determinate. ergo et finis mundi potest presci-
ri ¶ Preterea magnum et paruum diuturnum et breue
relatiue dicuntur. et dennio per comparacionem
ad aliud. Sed tempus illud quod est ab ad-
uentu xpi vsque ad finem mundi dicitur
esse breue. vt patet i. ad cor. vii. tempus
breue est. et eadem x. Nos sumus in quos
fines seculorum deuenerunt. Et i. Ioh. iiii.
nouissima hora est. ergo hoc dicitur per compara-
cionem ad tempus precedens. ergo saltem hoc
videtur sciri posse quod multo breuius est
tempus ab aduentu xpi vsque ad finem
mundi quam a principio mundi vsque ad xpm
¶ Preterea Augustinus dicit in libro de ci. dei quod ille ignis
qui exuret faciem terre in fine mundi erit
ex conflagracione omnium ignium mundanorum
Sed potest sciri quod a consideracionibus motuum celi
vsque ad quantum tempus corpora celestia que
sunt nata generare calorem in istis inferio-
ribus erunt in situ efficacissimo ad hoc
implendum vnde sit per concursum actionis
celestium corporum et inferiorum ignium vbi illa
conflagracio fiat. ergo potest sciri quando erit
finis mundi ¶ Sed contra est quod dicitur mathei
xxiiii. de die illa et hora nemo scit ne-
que angeli celorum ¶ Preterea si aliquibus debet ali-
quibus hominibus reuelari precipue reuela-
tum fuisset querentibus apostolis qui doctores
totius instituebantur eis autem de finali
aduentu domini querentibus apostolis responsum est
Act. i. non est vestrum nosse tempora vel momenta
que pater posuit in sua potestate. ergo multo minus est aliis
reuelatum ¶ Preterea circa veritatem et reuelacionem
accepte in scriptura non prohibemur Sed apostolus
ii. ad thess. ii. prohibet credere quoniam
non annunciantibus quod instet dies domini
ergo illi qui intimant tempus diei domini de

minuare sint tamen seductores ei
uendi. Nam ibidem subditur nemo
vos seducat vllo modo. ¶ Item Augustinus dicit
in epistola ad Esicium querens vtrum sit saltem
possit diffiniri tempus aduentus eius
ut eum aduenturum esse dicamus infra
istos uel ibi .xl. uel centum annos uel quot
sunt maioris numeri seu minoris annorum
hec autem omnino ignorantes sumus. Ergo non
potest sciri quotcumque numero annorum dato uel
x. milium uel xx. milium uel duorum uel trium
vtrum infra illud tempus sit finis mundi fu
turus. ¶ Ad secundum dicendum quod tempus determinatum finis
mundi omnino nescitur nisi a solo deo et ab homine
christo tamen. Racio est quia duplex est modus
quo possumus prescire futura scilicet per cogni
cionem naturalem et per reuelacionem. Per naturalem
quidem cognicionem aliqua futura pre
noscimus per causas quas presentes videmus
ex quibus futuros expectamus effectus
uel per certitudinem sciencie si sint cause
ad quas de necessitate sequitur effectus
ut in pluribus sicut astrologus prescit
eclipsim futuram et medicus mortem
futuram. Hec autem modo prognostica non potest
tempus determinate finis mundi quia causa
motus celi et cessacionis eius non est alia
quam diuina voluntas ut prius ostensum est
quam quidem causam naturaliter cognoscere
non possumus. Alia vero quorum causa est
motus celi. Vel quieti quia alia causa sen
sibilis presenti naturali cognicione prognostica
Sicut per particularis distinctio alicuius par
tis terre que prius fuit habitabilis et postea
sit inhabitabilis. Per reuelacionem vero licet
sciri posset si deus vellet reuelare non
tamen congruum esset quod reuelaret nisi
homini christo et hoc propter tres raciones. Primo
quidem quia finis mundi non erit nisi com
pleto numero electorum cuius completio est quasi
quedam execucio totius diuine predestina
cionis. Vnde non competit reuelacionem
fieri de fine mundi nisi ei cui fit reuelacio
de tota predestinacione diuina scilicet homini christo
secundum quam tota diuina predestinacio quantum
quodammodo impletur. Vnde dicitur
Ioh. v. pater diligit filium et omnia demon
strat ei que ipse facit. Secundo quia prescire quod
ignoratur quamdiu iste status mundi dura
re debeat vtrum ad modicum uel ad ma
gnum habent res humane mundi quasi statum
transitorie. Unde dicitur i ad Cor. vii. Et qui
vtuntur hoc mundo sint tamquam non vtantur
preterit enim figura huius mundi. Tercio ut
homines semper sint parati ad dei iudicium
expectandum cum omnino determinatum tempus
nesciunt. Vnde dicitur Mt. xxiiii. Vigilate
quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit

Et ideo ut dicit Augustinus in epistola ad Esicium
ille qui dicit se ignorare quando dominus sit
venturus. Vtrum ad breue tempus uel
ad magnum eius est sine contradictione me
duos autem qui istarum dicit. Periculosius
errat qui dicit in proximo Christum venturum
uel finem mundi instare quia hoc posset esse
occasio ut omnino desperet esse futurum
si tunc non erit quando futurum esse predicatur.
¶ Ad primum ergo dicendum quod sicut dicit Augustinus in
libro lxxxiii. q. ultima etas mundi comparatur
ultime etati hominis que determinato an
norum numero non diffinitur sicut alie eta
tes diffiniuntur, sed quandoque tantum durat quantum
omnes alie uel etiam amplius. Vnde et ista
etas ultima mundi non potest determinato an
norum uel generacionum numero diffiniri. ¶ Ad
secundum dicendum quod reuelacio principii mundi uti
lis erat ad manifestandum deum esse omnium
causam. Scire autem tempus determinatum finis
mundi ad nichil esse vtile sed magis no
ciuum. Et ideo non est simile. ¶ Ad tercium
dicendum quod homo naturaliter non solum de se ipso
sollicitatur sed etiam de statu communitatis
cuius est pars sicut uel domus uel ciuitatis
aut etiam totius orbis. Et ideo vtrumque
fuit necessarium ad hominis cautelam scilicet ut cul
taret et ipse vite et fine totius mundi. ¶ Ad
iiii. dicendum quod reuelacio finis vite proprie est
quedam particularis reuelacio. Reue
lacio vero finis totius mundi dependet
ex reuelacione totius diuine predestina
cionis et ideo non est simile. ¶ Ad v. dicendum
quod illa signa posita sunt ad manife
standum quod quandoque mundus finietur non autem
ad manifestandum determinatum tempus
quando finietur. Ponuntur enim inter illa signa
aliqua que quasi a mundi exordio fuerunt
Dicit quod surget gens contra gentem
et quod terremotus erunt per loca sed instante
mundi fine habundancius euenient. Que
autem sit illa mensura horum signorum que
circa finem mundi erit manifestum nobis
esse non potest. ¶ Ad vi. dicendum quod reprehensio domini
pertinet ad eos qui determinatum tempus
primi aduentus non cognouerunt non autem
ad eos qui ignorant tempus determina
tum secundi aduentus. ¶ Ad vii. dicendum quod primus
aduentus Christi nobis viam ad merendum
parabat per fidem et alias virtutes. Et ideo
ex parte nostra requirebatur primi aduentus
noticia ut credendo in eum qui venerat
per eius graciam mereri possemus. In secundo
autem aduentu premia reddentur pro meritis.
Et sic ex parte nostra non requiritur quod aga
mus autem quod cognoscimus sed quod recipia
mus. Vnde non oportet cognoscere de
terminate tempus illius aduentus. Dicit autem

ille aduentus manifestus non quia manifeste prognosticatur· sed quia manifestus erit cum fuerit presens ¶ Ad viii· dicendum quod corporalis hominis vita celestibus corporibus et corporalibus causis dependet ex quibus certa fine aliquid pronosticari potest· non autem ita est de toto mundo· Et ideo quantum ad hoc non est simile· licet in aliquibus homo qui dicitur minor mundus similitudinem maioris mundi obtineat ¶ Ad ix· dicendum quod verba illa que videntur in scripturis ad breuitatem temporis pertinere vel etiam ad finis propinquitatem non tantum sunt ad quantitatem temporis referenda quam ad status mundi dispositionem· non enim legi euangelice alius status succedit qui ad presentem adduxit sicut ipsa successit legi veteri et lex vetus legi nature ¶ Ad x· dicendum quod illa conflagratio ignis mundanorum non creditur esse futura ex aliqua naturali causa· vt sic per consideracionem celestis motus eius tempus possit presciri sed proueniet ex imperio diuine voluntatis

Vtrum cessante motu celi elementa remaneant

Septimo queritur vtrum cessante motu celi elementa remaneant. Et videtur quod non· dicitur enim ii· Pet· iii· quod in fine mundi elementa calore soluentur· quod autem dissoluitur non manet· ergo elementa non manebunt ~~secundum qualitates actiuas et passiuas~~ ¶ Sed dicebat quod manebunt secundum substantiam· sed non manebunt secundum qualitates actiuas et passiuas. Sed contra manente causa manet effectus· Sed principia essentialia sunt causa propriorum accidentium. Cum igitur qualitates actiue et passiue sint propria elementorum accidentia· videtur quod principiis essentialibus manentibus sine quibus substantia esse non potest et qualitates actiue maneant ¶ Praeterea accidens inseparabile nunquam vel nunquam actu a subiecto separatur· sed calidum est accidens inseparabile ignis· ergo non potest ignis remanere quin ideo calor remaneat et eadem ratione de aliis elementis. Sed dicere quod diuina virtute hoc fiet quod elementa sine qualitatibus actiuis et passiuis remanebunt· licet hoc per naturam fieri non ~~potest~~ possit. Sed contra sicut in mundi principio fuit nature institutio ita in fine mundi erit nature consummatio. Sed in principio mundi vt Augustinus dicit ii· super Gen ad litteram· non sufficit dicere quod deus possit facere quid habeat rerum natura· ergo et hoc etiam in fine mundi attendendum. ¶ Praeterea qualitates actiue et passiue sunt in omnibus elementis· dicit autem glo· Bede super auctoritatem Petri superius inducta· quod ille ignis qui erit in fine mundi duo elementa ex toto assumit· duo autem alia in meliorem speciem commutabuntur· Non igitur potest intelligi elementorum solutio quantum ad qualitates actiuas et passiuas quia sic non tantum duo dicerentur assumenda. Sed dicebat quod in duobus elementis scilicet igne et aqua et proprie vigent qualitates actiue quam in quibus vigent qualitates actiue scilicet calidum et frigidum· Et ideo hec duo potius assumenda dicuntur. Sed contra in fine mundi elementa meliorabuntur· sed secundum Augustinum xii· super Gen ad litteram agens honorabilius est patiente· ergo magis debent elementa remanere in quibus vigent qualitates actiue quam in quibus vigent qualitates passiue ¶ Praeterea Augustinus dicit quod ad patiendum humor et humus ad faciendum aer et ignis aptitudinem prebent· ergo si propter virtutem actiuam aliqua elementa assumenda dicuntur· videtur quod hoc non debeat intelligi de igne et aqua sed magis de igne et aere ¶ Praeterea sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum et frigidum humidum et siccum· ita graue et leue. Si igitur qualitates ille non remanent in elementis· nec grauitas et leuitas remanebunt in eis· per naturam autem grauitatis et leuitatis elementa loca sua naturalia sortiuntur. Si igitur qualitates elementorum non remanent post finem mundi· non remanebit in eis situs distinctus vt terra deorsum et ignis sursum ¶ Praeterea elementa facta sunt propter hominem ad beatitudinem tendentem· sed adepto fine cessant ea que ad finem sunt· ergo homine totaliter iam in beatitudine iam collocato quod erit in fine mundi elementa cessabunt ¶ Praeterea materia est propter formam quam per generationem acquirit· elementa comparantur ad omnia alia corpora mixta sicut ~~corpora~~ materia· ergo cum generatio mixtorum post finem mundi cesset· videtur quod elementa non remaneant ¶ Praeterea Luce xxi· super illud celum et terra transibunt dicit glo· deposita priori forma· cum igitur cessent sic a forma· videtur quod elementa in fine mundi esse desinant ¶ Praeterea secundum philosophum in x· metaphysice corruptibile et incorruptibile non sunt vnius generis· et eadem ratione mutabile et immutabile. Si igitur aliquid de mutabilitate in immutabilitatem permutetur· videtur quod igne sue nature non remaneat· elementa autem mutabuntur de mutabilitate et immutabilitate· vt patet per glossam que super illud Matth. v. Donec transeat de mutabilitate ad immutabilitatem· ergo ista natura elementorum non remanebit ¶ Praeterea hec dispositio quam modo habent elementis est naturalis· ergo si ista remota aliam accipiet illa erit eis innaturalis

Sed quod est innaturale et violentum non potest esse perpetuum, ut patet in libro celi et mundi. Ergo illa dispositio non posset in perpetuum remanere in elementis. Sed iterum ad hanc dispositionem revertentur, quod videtur esse inconveniens. Ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt, non autem eorum dispositio substantia manente. ¶ Preterea illud solum potest esse incorruptibile et ingenerabile quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia, sicut patet de corporibus celestibus. Hoc autem elementis non competit, quia materia que est sub forma unius elementi est in potentia ad formam alterius. Ergo elementa non possunt esse incorruptibilia et ita non possunt in perpetuum manere. ¶ Preterea illud quod non habet virtutem ut sit semper non potest in perpetuum manere. Sed elementa cum sint corruptibilia non habent virtutem ut sint semper. Ergo non possunt in perpetuum manere motu celi cessante. Sed dices quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum licet sint corruptibilia secundum partem. Sed contra est quod competit elementis per motum celi in quantum una pars elementi corrumpitur et alia generatur. Sic enim ipsius elementi totalitas conservatur. Motu igitur celi cessante non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento. ¶ Preterea philosophus dicit in VIII physicorum quod motus celi est ut vita quedam natura existentibus omnibus. Et Rabi Moyses dicit quod motus celi in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. Cessante autem motu cordis omnes partes animalis dissolvuntur. Ergo cessante motu celi omnes partes universi peribunt et ita elementa non remanebunt. ¶ Preterea esse cuiuslibet rei est a sua forma. Sed motus celi est causa formarum in istis inferioribus, quod patet ex hoc quod nichil in inferioribus agit ad speciem nisi in virtute motus celi, ut philosophus dicit. Quod cessante motu celi elementa esse desinent formis eorum destructis. ¶ Preterea propter presentiam solis elementa superiora vincunt super inferiora, sicut accidit in estate propter caloris fortificationem, sed propter solis absentiam econverso. Motu autem celi cessante sol semper ex una parte presens erit et ex alia parte absens. Ergo ex una parte totaliter destruentur elementa frigida et ex alia elementa calida, et sic elementa non remanebunt motu celi cessante. ¶ Sed contra est quod Romanorum VIII super illud: vanitati creatura subiecta est, dicit glosa Ambrosii: omnia elementa sua cum labore explent officia, unde quiescent nobis assumptis. Quiescere enim non est nisi existentis. Ergo elementa in fine mundi remanebunt. ¶ Preterea elementa sunt ad divinam bonitatem manifestandam, sed tunc maxime oportebit divinam bonitatem manifestari quando res ultimam consumationem accipient. Ergo in fine mundi elementa remanebunt.

¶ Respondeo dicendum quod apud omnes communiter dicitur quod elementa quodammodo manebunt et quodammodo transibunt. Sed in modo manendi et transeundi est diversa opinio. Quidam enim dixerunt quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, sed quedam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua et ignis, que accipient formam celi, ut sic tria elementa possint dici celum, scilicet aer, qui ex sua natura habet ut celum quandoque in scripturis dicatur, et aqua et ignis que formam celi assumunt, ut sic intelligatur quod dicitur Apocalypsis XXI: vidi celum novum et terram novam, sub celi nomine tribus comprehensis, scilicet igne, aere et aqua. Sed ista positio est impossibilis. Elementa enim non sunt in potentia ad formam celi, eo quod forma celi contrarium non habeat et sub forma celi sit tota materia que est in potentia ad ipsam. Sic enim celum esset generabile et corruptibile, quod philosophus ostendit esse falsum in I celi et mundi. Ratio etiam qua hoc asserunt frivola est. Quamvis sic in scriptura, Basilius in Exameron dicit quod extrema media intelliguntur, ut patet Genesis I: In principio creavit deus celum et terram. Nam per creationem celi et terre etiam elementa media intelliguntur, quandoque etiam sub celi nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in psalmo: Laudate dominum de terra. Et postea subditur: ignis, grando etc. Unde nichil prohibet dicere quod per innovationem terre scriptura etiam innovationem mediorum elementorum intellexerit, vel quod sub nomine terre omnia elementa comprehendit. Et ideo alii dicunt quod omnia elementa manebunt secundum substantiam, non solum quantum ad materiam sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim secundum opinionem Avicenne remanent forme substantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis et passivis non remanentibus in suis excellenciis sed ad medium reductis, ita possibile erit quod in ultimo statu mundi absque predictis qualitatibus remaneant elementa, quod videtur consonare ei quod Augustinus dicit XX de civitate dei: in illa conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates que corporibus nostris corruptibilibus congruebant ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit que corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant. Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Primo quidem quia cum qualitates active et passive sint proprie elementorum accidentia, oportet quod a principiis essentialibus causentur. Unde non potest esse quod principiis essentialibus manentibus in elementis predicte qualitates deficiant nisi per violentiam, quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Avicenne videtur esse probabilis quod forme elementorum actu maneant in mixto, sed solum virtute, ut philosophus dicit, quia oportet quod diversorum elementorum forme

in diuisis partibus materie conseruarentur quod non esset nisi eadem essent situ distincta et sic non esset vera commixtio sed solum secundum sensum et ita in mixto impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius quod non potest dici in mundi consummatione nisi omnis cessabit violencia. Secundo autem quia cum qualitates actiue et passiue sint de integritate nature elementorum sequitur quod elementa imperfecta remaneant. Verum Augustinus auctoritatibus inductis non loquitur de qualitatibus actiuis et passiuis sed de dispositionibus eorum que generantur et corrumpuntur et alterantur. Et ideo videndum quod elementa in sua substantia remanebunt et etiam in suis qualitatibus naturalibus sed mutue generationes et corruptiones et alterationes cessabunt. Predicta enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum sicut et celum per motum suum. Sed substantie elementorum permanebunt sicut et substantia celi. Cum enim uniuersi perpetuum remaneat ut supra ostensum est, oportet ea que sunt de perfectione uniuersi primo et per se remaneant. Hoc autem competit elementis cum sint essenciales partes uniuersi ipsius ut philosophus probat in ii de celo et mundo. Si enim est corpus circulare oportet esse centrum ipsius quod est terra. Posita autem terra que est simpliciter grauius ut potest in medio constituta oportet ponere contrarium eius scilicet ignem qui sit simpliciter leuis quia si unum contrariorum est in natura et reliquum. Suppositis autem extremis necesse est poni et media. Unde oportet ponere aerem et aquam que sunt ad ignem quidem leuia ad terram autem grauia quorum unum est propinquius igni aliud propinquius terre. Unde ex ipso situ uniuersi patet quod elementa sunt essentiales partes uniuersi quod potest etiam manifestari ordine causarum et effectuum considerato. Nam sicut celum est uniuersale actiuum eorum que generantur ita elementa sunt eorundem uniuersalis materia. Unde ad perfectionem uniuersi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneant et ad hoc etiam habent ex sui natura habitudinem. Corruptio autem aliter accidit in corporibus mixtis et elementis. In corporibus enim mixtis inest corruptionis actiuum principium propter hoc quod sunt ex contrariis composita. In elementis vero que contrarium extra habent ipsa autem non ex contrariis composita non inest principium corruptionis actiuum sed passiuum tantum in quantum habent materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua priuatur et ab hoc principio generatio et corruptio in elementis sunt motus uel mutationes naturales et non propter principium actiuum ut dicitur in ii phisicorum. Sicut igitur quia corpus celeste principium sui motus actiuum habet extra non potest esse quod eius motus cesset ipso manente absque violentia ut supra dictum est, ita potest esse ut corruptio elementorum cesset eorum substantiis manentibus extrinseco corruptiuo cessante quod oportet reduci in motum celi sicut et primum generationis et corruptionis principium.

Ad primum igitur dicendum quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantie elementorum sed ad eorum purgationem que per ignem erit qui faciem iudicis precedet. Post illam autem purgationem remanebunt elementa secundum substantiam et naturales qualitates ut dictum est. Unde secundum et tertium concedimus.

Ad iiii dicendum quod in mundi principio instituta est natura corporum secundum quod natura ordinatur ad generationem et corruptionem per quam numerus electorum completur. In mundi autem consummatione remanebit substantia elementorum secundum quod est ad perfectionem uniuersi. Unde oportet dici inesse elementis in illo finali statu que oportuit ea habere in mundi principio.

Ad v dicendum quod glosa Bede non est intelligenda quod hoc modo duo elementa secundum substantiam destruantur sed secundum statum mutationis que precipue in duobus elementis apparet scilicet aere et aqua de quibus quidam precipue glosam intelligunt, quamuis secundum alios intelligatur de igne et aqua in quibus vigent qualitates actiue.

Ad sextum dicendum quod passio magis dependet ab agente quam a paciente ex hoc ipso quod agens est honorabilius paciente. Unde destructio mutationis in elementis et mutue actionis generationis exprimitur per substractionem actiuorum quam per substractionem passiuorum.

Ad vii dicendum quod si consideretur actio et passio in elementis secundum principia substantialia, sic verum est quod Augustinus dicit quod ad paciendum humorem et humum aptitudinem prebent, ad agendum ignis et aer, quia ignis et aer habent plus de forma que est actionis principium, de materia vero terra et aqua que est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates actiuas et passiuas que sunt immediata principia actionis et passionis, sic ignis et aqua sunt magis actiua, aer et terra magis passiua.

Octauum concedimus.

Ad ix dicendum quod elementa quantum ad sui mutationem facta sunt propter hominem in habitudine tendentem sed quantum ad suam substantiam sunt facta et propter perfectionem uniuersi et propter substantiam hominis que ex elementis constituitur.

Ad x dicendum quod in mundi consummatione non cessabunt omnia mixta quia corpora humana remanebunt. Unde decens est ut partes eorum remaneant in corpore hominis qui est minor mundus quam ipsa tota remaneant in mundo maiori.

Ad xi dicendum quod forma quam elementa deponent est ipsa mutabilitas, non forma que est principium essendi.

Ad xii dicendum quod mutabilis dispositio tolletur ab elementis quia mutatio in eis non erit, non quod naturam mutabilem amittant.

Ad xiii dicendum quod

dispositio ista elementorum secundum quam generantur et corrumpuntur et mutantur est eis naturalis motu celi manente non autem postquam motus celi cessavit. ¶ Ad xiiii dicendum quod ratio illa procedit quod in elementis est principium corruptionis materiale non autem non autem activum. Unde non sequitur immutatio motu celi substracto qui est principium mutationis. ¶ Ad xv dicendum quod elementum sicut non habet virtutem ut sit semper, hoc quod potest ab extrinseco corrumpi, ita non habet virtutem ut umquam deficiat nisi materialiter ut dictum est. ¶ Ad xvi dicendum quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum partibus generatis et corruptis quamdiu motus celi durat. Sed motu celi cessante erit in eis alia corruptionis causa, quia si non possunt corrumpi nisi ab extrinseco, corrumpi autem ab extrinsecis deficiente motu celi cessabit. ¶ Ad xvii dicendum quod motus celi est ut vita quedam omnibus rebus naturalibus secundum statum mutationis qui in conservatione mundi tolletur. ¶ Ad xviii dicendum quod licet eductio formarum de potentia in actum dependeat ex motu celi, tamen earum conservatio dependet a principiis altioribus, ut est dictum. ¶ Ad xix dicendum quod sol est causa caliditatis per motum ut philosophus dicit, unde cessante motu tollitur corruptionis causa in elementis que est per superexcellentiam caloris. Utrum cessante motu celi remaneat actio et passio in elementis

Octavo queritur utrum cessante motu celi remaneat actio et passio in elementis. Et videtur quod sic. Potentie enim naturales sunt determinate ad unum. Verbi gratia ignis cum sit naturalis potens se habet tamen ad calefaciendum non autem ad non calefaciendum. Sed in illa mundi conservatione remanebit virtus ignis et aliorum elementorum ut prius dictum est. Ergo impossibile est quin ignis et alia elementa agant. ¶ Preterea sicut dicit philosophus in i de generatione, ad hoc quod fiat mutua passio et actio requiritur quod agens et patiens sint similia secundum materiam et dissimilia secundum formam. Hoc autem erit in elementis cessante motu celi, quia eorum species manebunt principiis essentialibus non mutatis. Non erit actio et passio in elementis motu celi cessante. ¶ Preterea causa actionis et passionis in eis est ex hoc quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per aliam formam sit perfecta. Sed iste appetitus in materia remanebit etiam motu celi cessante. Non enim una forma elementi potest totam potentiam materie implere. Ergo et in illa mundi conservatione remanebit actio et passio in elementis. ¶ Preterea illud quod est de perfectione elementi non auferetur ei. Hoc autem est de perfectione universaliter entis quod agat sibi simile. Diffusio enim

prius esse dicatur a primo bono et omnia entia. Ergo videtur quod et omnia elementa in illa conservatione augent sibi simile, et sic erit eis actio et passio. // Preterea sicut proprium est ignis esse calidum, ita proprium est eius calefacere. Sicut enim calor dicatur a principiis essentialibus ignis ita calefactio dicatur a calore. Si igitur in illa rerum conservatione ignis et eius calor remanebit, ergo videtur quod etiam calefactio remanebit. // Preterea omnia corpora naturalia se tangentia aliquo modo se alterant ut probatur in i de generatione. Sed elementa in illo statu mundi se tangent, ergo se invicem alterabunt, et ita erit ibi actio et passio. // Preterea in illa mundi conservatione erit lux lune sicut lux solis et lux solis septemplicata. Sed modo sol et luna sua luce illuminant corpora inferiora, ergo multo fortius tunc illuminabunt, et ita remanebit aliqua actio et passio in istis inferioribus, nam medium illuminatum illuminabit ultimum. // Preterea sancti videbunt visu corporeo res harum mundi. Sed visio non potest esse sine actione et passione, quia visus patitur a visibili. Ergo erit actio et passio etiam motu celi cessante. // Sed contra remota causa removetur effectus. Sed motus celi est causa actionis et passionis in istis inferioribus secundum doctrinam philosophi. Ergo remoto motu celi removebitur actio et passio in istis inferioribus.

// Preterea actio et passio in rebus corporalibus sine motu non potest esse. Remoto autem primo modo qui est motus celi, ut probatur in viii phisicorum, omnes posteriores motus cessant. Remoto igitur motu celi non erit actio et passio in istis inferioribus. // Respondeo dicendum quod sicut habetur in libro de causis, quod quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet quod etiam causa secunda retrahat actionem suam ab eodem eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit per actionem cause prime in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium secundum quod est ordo eorum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora celestia, nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia subsistens uni forme remanet in potentia ad aliam formam, quod non est in corporibus celestibus, nam materia corporis celestis non est in potentia ad aliam formam. Unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantie vero separate sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora celestia, quia non sunt composite ex materia et forma, sed sunt quedam forme subsistentes que tamen deficiunt ab actualitate dei qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit. Sicut etiam videmus

q elemēta sc etiā supant inuicē sc̄dm
gradū actualitatis eo q aqua hz plus
de spē q̄ tra · aer q̄ aqua · z ignis q̄
aer · Ita etiaz est ī corpib; celestib;
z ī sbīs sepatis Elā igit̄ agūt in
vtute corpm celestiū z corpa cele
stia agūt in vtute sbāz sepataz vñ
cessante actōne sbē sepate oportet
q cesset actō corpis celestis z ea cessāte
oz q cesset actō corpis elētis Sz sc̄iēd'
q corpus hz dupplicē actōm · vna qdē
sc̄dm ppetatem corpis ut · s · agat p mo
tū · hoc enī est ppm corpis ut motum
moueat z agat Aliam aūt actōm
hz sc̄dm q attingit ad ordīnē sbāz
sepataz z ptitipat aliqd de mō ipaz
sicut nature inferiores consieuint aliqd
ptitipare de ppetate nature superioris
ut apparet ī quibusdaz aīalib;
que ptitipant aliqm similitudinem
prudentie que est hoīm · hec aūt est
actō corpis que nō est ad trāsmutatō
nem nature si ad quādaz diffusionē
silitudinis forme ī medio sc̄dm similitu
dinem spūalis intentōnis que recipi
dere ī sensu ul intellcū Et hoc modo sol
illuminat aerem z color spēm suā mlti
plicat ī medio · vtrūqz aūt modus actōis
ī istis inferiorib; causat̄ ex corpib; celesti
bus nam z ignis suo calore transmu
tat matiaz · ex ūtute corpis celestis
et corpa visibilia multiplicant suas
spēs ī medio ūtute lumīs cuius fons ē
ī celesti corpe · vnde si actio vtraqz cor
pis celestis cessaret nulla actō ī istis
inferiorib; remanet Sz cessante motu celi
cessabit pma actō sz nō sc̄da · Et idō ces
sante motu celi erit quidē actō ī istis in
ferioib; illūiatōnis et immutatōis me
dij a sensibilib; · nō aūt erit actio p quā
transmutat̄ nā qua sequit̄ gnatio z
corrupcō ¶ Ad pimū g° dr̄ q vtꝫ ignis
semp est determīata ad calefaciendū
psuppositis tamē causis piorib; que ad
actōm ignis requirūt̄ ¶ Ad sc̄dm dr̄
q similitudo sc̄dm matiaz et contrarietas
forme nō sufficiat ī istis inferiorib; ad pas
sionē z actōm nisi motu celi psupposito
ī cuius ūtute agunt oīs inferiores actie
pot̄e ¶ Ad · iij · dr̄ · q matia nō sufficiat ad
actōm nisi pricipiū actiuū ponat̄ · vnde
appetitus matie nō sufficient̄ pbat actōm
ī elemētis motu celi subtracto aquo ē
pmū pricipiū actōnis ¶ Ad iiij · dr̄ · q infio
ra nūqd attingūt ad gradū pfectōnis supi
oꝝ · hoc aūt est de ratōne pfectōnis supmi
agentis q sua pfectio sibi sufficiat ad agē
dū omi alio agente remoto vnde hoc

inferiorib; agentib; attribui nō pt ¶ Ad · v ·
dr̄ · q ignis est ppm calefacere supp° q ha
beat aliqm actōm · sz eius actō dependz ab
alio ut dcm̄ est ¶ Et simili° dr̄ ad · vj · q ta
ctus nō sufficiat ī elīs ad agendū nisi mo
tu celi supposito ¶ Alia duo concedimus
nam pcedūt de actōnib; quib; nā nō trās
mutat̄ · sz spēs quodāz mō multiplicat̄
p modū intencōnis spūalis vtꝝ aīalia
et plante et corpa mineralia rema

Neant post finem mundi ī creta
Dēno querit̄ vtrū animalia et plan
te z corpa mīalia remaneat p° finem
mūdi Et vr̄ q sic · dicitur enī ecc° · iij° ·
didici q omnia opera dei pseuerēt ī etnū
Sz corpa mīalia plante et bruta sunt
opa dei · g° ietnū manebūt Sz dicē · q
hoc intelligit̄ de istis opib; dei q̄ aliquo
mō hnt ordīnē ad incorrupcōm sicut
elementa que sunt incorruptibilia
sc̄dm totū licet sc̄dm ptes corrūpant̄
Sz contra sicut elā sūt incorruptibilia sc̄dm
totū licz sc̄dm ptem corrūpant̄ · Ita pdi
cte res sunt incorruptibiles sc̄dm spēz
licet sc̄dm indiuidua corrūpant̄ · g° vr̄
q pdicte etiā res ietnū remaneant
¶ p° impoīe est q intencō nature frustret̄
cum nature intencō sit ex hoc q nā ad
ī finē digit̄ Sz natiua ~~mod~~ intendit
pgnacōm z corrupcōm ppetuitatem
spēi finare · g° nisi pdcā sc̄dm spēm ser
uent̄ frustrabit̄ nature intentio q
est impossibile · vt dcm̄ est ¶ p° de cor
vnnisi ptinebit ad glam btōꝝ vnde
dicit̄ a sanctis q ī inno tem btōꝝ glāz
elemēta mūdi ī statum meliorē refor
mabunt̄ Sz plante mīeralia et bru
ta animalia ptinēt ad de corem vniūsi
g° nō subtrahet̄ ī illa vltima consūa
cōne btōꝝ ¶ p° Rom · j · dr̄ q īuisibilia
dei p ea que facta intellcā conspiciunt̄
ms que etiaz facta plante z aīmalia
mīaria pnūt Sz ī illo statu pfcē btitudinis
necessariū erit hoīm inuisibilia dei cogno
scē · g° indecens erit q pdcā dei opa de
medio subtrahant̄ ¶ p° apoc vlt̄ dr̄ ·
Ex utraqz pte fluminis lignū afferens
fructus · xij · g° cū ibi loquat̄ de vltima
consūacōne btitudinis scōꝝ · vr̄ q ī illo
statu plante remaneant ¶ p° ab esse
diuīo omib; est ābus ī est desiderīu
ppetuitatis ī q̄sitū assimilant̄ · pimo ē
ei q aūt ī est rebus ex similitudine dīue
esse nō auffetur ab eis ī vltima consū
macōne · g° remanebūt plante z anima
lia bruta saltem sc̄dm spēm ¶ p° ī vltiō
statu consumacōnis rez nō auffe̅ret̄
a rebus id q ad rez pfectōm ptinet

Sz opus ornatus est cōsumacō quedā
creacōnis. Cū igit͛ animalia ad opus or
natus ptineāt vi͛ q̄ nō desinant esse
i illo vltimo mūdi statu. ¶ p̄ sicut elemēta
simerūt homī in statu vie ita z animalia
et plante Sz elā remanebūt. g͛o aīalia
z plante esse nō vi͛ q̄ cessent. ¶ p̄ q̄nto
aliq̄ magis ptitipat de ppietē pmi ppetui
Sz animalia z plante plus ptitipant
de ppetuitatib; dei q̄ elā qz elā sūt tm̄ creata
plante aūt etiā viuūt. animalia vō etiā
sup̄ hoc cognoscūt. g͛o magis debet ippe
tuū remanē aīalia z plante q̄ elā ¶ p̄
effectus diuine sapiē est. vt dicit dyo⁹. vn
ta. dedi. no. q̄ suppmū inferiorꝫ nature
cōiugit͛ infimo nature supioris. h̄o aūt
nō erit si animalia z plante desinant eē
qz elemēta i nullo attingūt ad pfectōm
humanā ad quā attingūt quodā mō
quedā animalia. Animalia vō cōpin
quāt plante ad plantitās vō corpa mi
neralia que i me te sequūt͛ post elemēta
cū g͛o i illo mūdi fine nō debeat illud a
moueri q̄ ptinet ad onsionē diuine sa
pientie. vi͛ q̄ animalia z plante cessare
nō deant ¶ p̄ si in creacōne mūdi aīalia
z plante nō fuissent pducte nō fuisset
mūdus pfectus. sz maior erit pfectio mūdi
vltima q̄ pma. g͛o vi͛ q̄ omo animalia
et plante remaneāt ¶ p̄ quedā cor
pa mineralia et quedā aīalia bruta
i penā dampnatoꝝ deputant͛ Sicut
i ps° dicit͛. Ignis sulphur z sp̄us pro
cellaꝝ ~~que fuerunt~~ ps calicis eoꝝ Et
ysa. vlt. vermis eoꝝ nō morieť Et ignis
nō extinguet͛ pene aūt dampnatoꝝ
erunt ppetue. g͛o vi͛ q̄ animalia z cor
pa mineralia in etnū remaneāt ¶ p̄
i cpis elemētis sūt rōnes seminales
corpm mixtoꝝ z animaliū z plantaꝝ
vt Aug⁹ d͛ i. m°. de trinitate. hee aūt
rōnes frustra essent nisi pducta exis
Cū igit͛ i illa mūdi cōsūmacōe elā re
maneant z p̄ ꝯ̄ns rōnes seminales i
eis n͛ aliq̄ i cpib; dei sit frustra. vi͛ q̄
aīalia z plante i illa mūdi nouitate re
maneant ¶ p̄ vltima mūdi purgacō
erit pactōm ignis Sz quedā mīalia
sūt ita fortis compactōnis q̄ n͛ ab igne
cōsumūt͛ sicut pꝫ de auro. g͛o vi͛ q̄ ad mi
nus ista post illū ignem remaneat
¶ p̄ vlē est semp Sz vlē nō est nisi i
singularib; g͛o vi͛ q̄ tuiusq; vlīs singu
laria semp erunt. g͛o z bruta animalia
et plante z corpa mineralia sp̄ erunt
Sz cōtra est q̄ orig͛ d͛ nō est opinandū
venire ad finem illum alia z pecora uł
bestias terre sz n° lingua n° lapides ¶ p̄

animalia et plante ad vitam ordinant͛
vn̄ dicit͛ Gen. ix. quasi olera virentia
dedit nobis omēz carnē Sz vita aīa
lis hominis cessabit. g͛o z animalia et
plante cessabūt ¶ Ro͛ d͛. q̄ i illa mūdi
i nouacōne nullū corpus mixtū rema
nebit p͛t corpus humanū Ad huius aūt
rōnē sumendā pcedendū est ordine
quē docet phūs i. y. phi. vt sc̄ pmus
consideretur tēm finalis et post modū
pncipia materialia z formalia z cause
mouētes. Finis aūt mīaliū corpm
z plantaꝝ z animaliū duplr͛ p͛t consi
derari. p̄mus quidē completō vniu͛si
ad quā omēs ptes vniu͛si ordinant͛
sicut i finē. ad quē quid͛ finē res pdce
nō ordinant͛ sicut pse z essentialit͛
de pfectōne vniu͛si existentes cū nichil i
eis existat q̄ nō inueniat͛ i pncipali
bus ptib; mūdi que sūt corpa celestia
z elā sicut i pncipiis actiuis z materia
libus. vnde res pducte sūt quedam
ptitulares effcūs causaꝝ vniu͛saliū
que sūt ptes cētiales vniu͛si Et ideo
de pfectione vniu͛si sūt sed in h͛ tm̄ q̄d
a suis causis pcedūt͛. q̄ quidem sūt
pmotū. vn̄ ptinet ad pfectōm vniu͛si
sub mō" existētis. nō aūt ad pfectōm
vniu͛si simplr͛ Et ideo cessante muta͛
vniu͛si oz q̄ pdctā cessent. Alius aūt
finis est homo qz ut phūs i sua po
litica dicit ea que sūt impfcā i nā
ordināt͛ ad pfcā sicut ad finē vnde
sicut ibidem dicit cū animalia heant
vitā impfcā respectu vite humane que
simplr͛ pfcā est z plante respectu aīa
liū plante sūt pp̄t aīalia ppat eis in
cibū anacia. animalia vō pp̄t hominē
necessaria ei ad cibū z ad alia auxilia. ista
aūt est necessitas vita aīalis hominis du
rāte que quid͛ i illa reꝝ i nouacōe tol
letur qz corpus resurget nō animale
sz sp̄uale vt j. ad Cor. xv. Et ideo tūc
q̄ animalia z plante cessabūt Et ad h͛
idem hꝫ aptitudinē pdcāꝝ reꝝ materia
z forma Cū enī sicut exp̄ituris com
posita hūt in seipis pncipiū actiū cor
ruptōnis. vn̄ si a corruptōne phibent͛
ab exteriori pncipio tm̄ esset hoc quodā
mō violentū z nō cōgruens ppetuitati qz
que sūt violenta nō pnt esse semp
vt pꝫ p phm in mł. ce. z mū. Antiūs aūt
pncipiū nō hūt. q̄ possit a corrupcōe
pphete qz eoꝝ forme sūt p nāz corrupti
biles. vtpote n͛ pse subsistentes sz eē
hentes a materia dependens. vn̄ nō pnt
in ppetuū remanē eed͛ mō. n͛ eadē spē
generacōne z corrupcōe cessante h͛ aūt

idem inveniet in consideratione cause moventis. Esse enim plantarum et animalium vivencium quedam est mixtio corporalium, sine motu non existit. Unde animalia deficiunt cessante motu cordis et plante cessante nutrimento. In hiis autem rebus non est aliquis motus principium non dependens a primo mobili, quia ipse anime animalium et plantarum subalternantur impressionibus celestium corporum. Unde motu celi cessante non poterit in eis remanere motus in creata. Et sic patet quod in illa mundi innovatione res predicte non poterunt remanere. ¶ Ad primum igitur dicendum quod omnia opera dei in eternum perseverant vel secundum se vel in suis causis. Sic enim et animalia et plante remanebunt in manentibus celestibus corporibus et elementis. ¶ Ad secundum dicendum quod perpetuitas que est secundum speciem et non secundum numerum est per generationem que cessante motu celi non erit. ¶ Ad tertium dicendum quod intencio nature est ad perpetuitatem in specie conservandam durante motu celi per quem huiusmodi perpetuitas conservari potest. ¶ Ad quartum dicendum quod predicte res faciunt ad decorem universi secundum statum immutabilitatis in mundo et animalis vite in homine et non aliter, ut dictum est. ¶ Ad quintum dicendum quod in illa beatitudine sancti non indigebunt invisibilia dei per creaturas conspicere sicut in hoc statu per quo loquitur apostolus. Sed tunc invisibilia dei per se ipsa videbunt. ¶ Ad sextum dicendum quod lignum vite accipitur ibi metaphorice pro Christo vel pro sapientia de qua Proverbiorum iii. lignum vite est hiis qui apprehenderint eam. ¶ Ad septimum dicendum quod desiderium perpetuitatis vel in rebus creatis ex assimilatione ad deum unicuique competit secundum suum modum. ¶ Ad octavum dicendum quod opus creationis per ornatum animalium et plantarum similiter comparatur ad primam mundi consummationem que attenditur secundum statum mutabilitatis mundi in ordine ad complendum numerum electorum, non autem ad consummationem mundi simpliciter, ut dictum est. ¶ Ad ix. dicendum quod etsi non dicuntur remunerari secundum se quia nec secundum aliquid meruerunt, sed dicuntur remunerari in quantum homines in eis remunerabuntur, puta secundum eorum claritatem in gloria electorum cedet. Animalibus autem et plantis homines non indigebunt sicut elementis que erunt quasi locus glorie corporum. Et ideo non est simile. ¶ Ad x. dicendum quod licet quantum ad vitam et cognitionem plante et animalia sint deo similiora quam elementa, tamen quantum ad simplicitatem que magis facit ad incorruptionem sunt elementa deo similiora. ¶ Ad xi. dicendum quod in ipso homine continuatio quedam naturarum apparebit in quantum in eo congregantur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium. ¶ Ad xii. dicendum quod alia fiunt per creationem mundi consummata, ut supra dictum est. Et ideo non oportet ut sit de singulari perfectione que fuit de prima. ¶ Ad xiii. dicendum quod ignis ille qui ad penam impiorum deputatur non est intelligendum corporalis sed spiritualis, ut per ignem remorsus conscientie intelligatur, ut Augustinus dicit in xx. de civitate dei. Et secundum hunc [illegible] modum potest exponi si qua similia inveniantur. ¶ Ad xiiii. dicendum quod rationes seminales que sunt in elementis ad effectum producendum non sufficiunt nisi motu celi coadiuvante. Et ideo motu celi cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plantas esse. Nec tamen sequitur quod rationes seminales sint per frustra quia sunt de perfectione corporum elementorum. ¶ Ad xv. dicendum quod licet aliqua sint que ad horam ab igne non consumuntur, nichil tamen est quod finaliter ab igne non consumatur si diu in igne remaneat, ut Galienus dicit. Et tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violentior quam iste ignis quo utimur, nec tamen ex sola ignis actione corpora mixta in illo fine destruentur sed etiam ex cessatione motus celi. ¶ Ad xvi. dicendum quod universale quomodolibet considerari potest et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod universale est semper. Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse, et sic verum est quod universale est semper magis per remotionem cause determinantis ad aliquod tempus quam per positionem cause perpetuitatis. De ratione enim nature universalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo, per quem etiam modum materia prima dicitur esse una. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus, et sic verum est quod semper est quia est quandocumque est suum singulare. Sicut etiam dicitur esse ubique quia ubicumque est suum singulare. Cum tamen multa loca sint ubi sua singularia non sunt. Unde nec ibi est universale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu, et sic etiam verum est quod universale est semper, precipue in intellectu divino.

Utrum corpora humana remaneant motu celi cessante

Decimo queritur utrum corpora humana remaneant motu celi cessante. Et videtur quod non. Quia ut dicitur i. ad Cor. xv. caro et sanguis regnum dei non possidebunt. Sed corpus hominis est ex carne et sanguine. Ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt. ¶ Preterea omnis mixtio elementorum ex motu celi causatur cum admixtionem alterationem requirat. Sed corpus humanum est corpus mixtum ex elementis. Ergo ex celi motu cessante remanere non potest. ¶ Preterea necessitas que est ex materia est necessitas absoluta, ut patet in ii. phisicorum. Sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionem ex parte materia

Ergo impossibile est quod talia corpora corrumpantur. Et ita est impossibile quod remaneat per statum generationis et corruptionis. Corpora autem humana sunt huiusmodi. Ergo impossibile est quod in illo rerum fine remaneant. ¶ Praeterea homo cum brutis convenit maxime quia habet corpus sensibile. Sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. Ergo nec corpora humana. ¶ Praeterea finis hominis est perfecta assimilatio ad deum. Sed deo qui incorporeus est magis assimilatur anima a corpore absoluta quam corpori unita. Ergo in illo statu beatitudinis animae absque corporibus erunt. ¶ Praeterea ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus qui est principalius in homine. Sed operatio animae intellectivae separatae est perfectior quam animae corpori unitae. Gratia ut dicitur in libro de causis: Omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Formae autem separatae in se unitae sunt, in materia vero quodammodo ad plurima diffunduntur. Ergo in illa perfecta beatitudine animae non erunt corpori unitae. ¶ Praeterea elementa quae sunt in mixto appetunt naturali appetitu propria loca. Appetitus autem naturalis non potest esse vanus. Unde quod est contra naturam non potest esse perpetuum. Non potest esse ergo quin elementa in corpore mixto existentia quandoque ad sua loca tendant et sic corpus mixtum corrumpatur. Ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora quae sunt mixta. ¶ Praeterea omnis motus naturalis cuiuscumque corporis a motu dependet celi. Sed motus cordis sine quo non potest esse humanum corpus vivum est motus naturalis. Ergo cessante motu celi remanere non poterit et per consequens nec humanum corpus vivum. ¶ Praeterea membra humana in corpore pro maiori parte sunt ordinata ad usus competentes animali vitae sicut patet de venis et stomacho et huiusmodi quae ordinantur ad nutrimentum. Animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. Ergo nec membra corporis. Alias enim frustra essent et sic corpus humanum non remanebit. ¶ Sed contra est quod dicitur ad Cor. xv. quod oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. Hoc autem corruptibile corpus est. Ergo corpus remanebit incorruptione indutum. ¶ Praeterea Phil. iii. dicitur: Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. Sed Christus corpus quod semel in resurrectione resumpsit numquam deposuit nec deponet. Rom. vi. Christus resurgens ex mortuis iam non moritur. Ergo et sancti in perpetuum vivunt cum corporibus cum quibus resurgent et sic humana corpora post finem manebunt. ¶ Responsio. Dicendum quod sicut Augustinus dicit xxii De civitate dei, Porphyrius ponebat ad perfectam beatitudinem tenendam animae omne corpus fugiendum est. Et sic secundum eum anima in perfecta beatitudine existens corpori unita esse non potest. Contra quam etiam opinionem tangit Origenes in libro Periarchon dicens quosdam opinatos fuisse sanctorum corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros ut sic ad dei similitudinem in perfecta beatitudine vivant. Sed haec positio patet quod est fidei contraria ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest. Etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio et substantialis non accidentalis, non esse potest quod natura vel substantia animae sit perfecta nisi sit corpori coniuncta. Et ideo anima separata a corpore non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in fine super Genesim ad litteram quod animae sanctorum ante resurrectionem non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea. Unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita. Positio autem praemissa procedit secundum opinionem illorum qui dicunt animam accidentaliter corpori uniri sicut nautam navi aut hominem indumento. Unde Plato dixit quod homo est anima corpore induta, ut Gregorius Nyssenus narrat. Sed hoc stare non potest quia sicut homo non esset ens perfectum si pateris nec esset igneus substantialiter sed igneus accidentaliter sic hoc quod dico vestitum et calciatum. Patet etiam quod rationes supra inductae de corporibus mixtis non habent locum in homine. Nam homo ordinatur ad perfectionem universi ut excellentibus partibus eius cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute neque celestis neque celestibus corporibus, scilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem non secundum animam vitam tantum sed ad perfectionem naturae rationis et quamvis corpus hominis sit ex contrariis compositum, est tamen principium incorruptibile quod poterit praeservare a corruptione absque violentia cum sit intrinsecum et hoc poterit esse sufficiens principium motus motu celi cessante cum a motu celi non dependeat. ¶ Ad primum ergo dicendum quod per carnem et sanguinem intelligitur corruptio carnis et sanguinis. Unde in eadem auctoritate subditur: Neque corruptio incorruptionem possidebit. ¶ Ad secundum dicendum quod motus est via in generationis secundum fieri. Sed conservatio eius est per formam substantialem et virtutes proprias principia celo alterata ut ex superioribus communibus patet. ¶ Ad tertium dicendum quod anima rationalis ex perfecta unione omnino super materiam victoriam habebit et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex virtute animae incorruptionem sortietur. ¶ Ad iv dicendum quod sensibilitas in

homīe est a pncipio incorruptibili
s. aīa rōnali. ī brutis aūt est a pnci
pio incorruptibili Et ideo corpus sen
sibile. Et ideo corpus sensibile hoīs
ī ppetuū pt remanē. nō aūt corpus
sensibile bruti ¶ Ad v. dr̄. q̄ aīa corpi
vnita plus assimilatur deo q̄ a corpe
separata. qr pfectius hz suaz nām. ī tn̄
eī vniq qz deo sile est incpitū pfe
ctū est. licz nō sit vniq modi pfectō dei
z pfectō creature ¶ Ad vi. dr̄. q̄ anima
corpi vnita nō multiplicatur p modum
formaz matialiū que sūt diuisibiles
diuisione sbi. sz ipse remanet simplex
z vna. vn eius opatio nō impedietur
ex corpis vnione. q̄n corpus omīo erit
sbm aīme. nō aūt impedietur ex corpis
vnione ppt hoc q̄ anima nō pfte diuatur
ī corpus ¶ Ad vii. dr̄. q̄ appetitus nālis
eloz tendendi ī ppa loca p dominium aīe
ī corpus retinebitur ne dissolutio eloz
fiat qr ela pfectius esse habebunt ī
corpe hoīs q̄ ī suis locis hrent ¶ Ad
viii. q̄ motus cordis ī homīe causabitur
ex natura aīme rōnalis que a motu celi
nō dependet Et ideo motus ille nō cessa
bit motu celi cessante ¶ Ad ix. dr̄. q̄ oīa
corpis membra remanebūt nō pp̄ter
vsus aīalis vite. sz ppt pfectōm na
ture

Vtrū deus possit in rebz creatis aliq̄ opari pt causas nāles vl contra naturam vl contra cursū nature

Questio de miraculis Et pmo
queritur. vtrū deus possit ī re
bus creatis aliq̄ opari pt
causas nāles vl contra naturaz vl contra
cursum nature Et vi q̄ non Ca ī glo.
Rom. xi. dr̄. deus omīn nāz conditor nichil
contra nāz facit ¶ Pr alia glo. dicit ibid
contra legem nature ~~causa~~ ds est facē
pt q̄ contra seipm se facē nō pt. contra
seipm aūt nullo mō facē pt qr seipm
negare nō pt. vt dr̄. ii. thi. ii. g° nc contra
nature ordinē qui est lex nature ds
facē nō pt ¶ Pr sicut ordo hūane iustic
diuatur a diuina iustia. ita ordo nature di
uatur a diuina sapia. ipa eī est q̄ dispo
nit omnia suauiter. vt dr̄. Sapie viii. Sz
contra ordinē hūane iustic deus facē nō
pt. Hoc eī esset causa pctī q̄ soli ordini
iustic repugnat. Aug° nō minor est dei
sapia q̄ eius iustia. vi q̄ nec contra ordinē
facē possit ¶ Pr quecunqz deus opatur ī cre
aturis rōnes seminales nō fit aliq̄ contra
nature cursum. sz deus nō pt aliq̄ genit
opari contra cursū nature pblacō matie
Aug eī dr̄. i. iii. de trin. q̄ visibiles appi
cōnes prib exhibē sūt medte ministerio
angeloz ex hoc deus q̄ corpa regit
p spūs Sz simlr corpa inferiora re
git p supiora vt ī eodem li° ipse dicit
Et simlr pt dici q̄ effectus quoslibet re
git p causas. cū igit ī causis nālibus
rōnes seminales sint indite vi q̄ ds
agent nō possit opari ī effectibus nālib
nisi rōnib seminalib mediantib z sic
nichil fiat ab eo contra cursum natuē
¶ Pr deus nō pt facē q̄ affirmacō et ne
gacio sint simul vīa. qr cum sit contra
rōm entis incpitū est. eius est eciam
contra rōm creature. pma namqz rez
creataz est esse. vt dicitur in li° de causis
p dam aūt pncipiū cū sit pmū int oīa
pncipia in q̄ oīa alia resoluūtur. vt
pbatur ī iiii. meth. oportet q̄ ī quali
bz rōne includatur et q̄ eius oppositū
includatur ī quolz ī possi. Cū igit ea que
sunt contra cursū nature sint ī possibilia
ī natura sicut cecū fieri videntē z mor
tuū fieri viuentē In hiis oppositū dci
pncipii includetur. g° ea que sūt contra
cursū nature. s. deus facē nō pt ¶ Pr
quedaz glo. dicit Ephe. iii. q̄ deus contra
causas quas voluntate instituit immu
tabili voluntate nichil facit Sz causas
nāles deus voluntate sua instituit. g°
contra eas nichil facit nc facē pt. sic
nō pt esse mutabilis. Mutabilitas eī
voluntatis vr cū aliq̄s facit contra id q̄
pius voluntate instituit ¶ Pr bonū vniūsi
est bonū ordinis ad que ptinet cursus
nāliū rez. Sed deus nō pt facē contra
bonū vniūsi. qr ex sua bonitate sūma
puenit q̄ oīa sint valde bona scdm
ordinē vniūsi. g° deus nō pt facē contra
cursū nāliū rez ¶ Pr deus nō pt esse
causa mali. malū aūt scdm Aug° est
puacio modi spēi et ordinis. g° ds nō
pt facē contra cursū nature qui ptinet
ad ordinē vniūsi ¶ Pr Gen. ii. dr̄. q̄ ds
die septima requieuit ab omī ope q̄d
patrarat. Et hoc ideo scdm glo. qr ces
sauit a nouis opib condendis Sed ī
opib sex dierz nō fecit aliq̄ contra cursū
nature. vn dicit Aug. ii. sup Gen. ad
litteram. q̄ ī opib sex dierz nō ~~fecit~~ aliq̄
~~contra cursū nature~~ quilz q̄ ds mira
cula lose facē possit sz q̄ rez natura pa
ciatur quā tunc deus instituit. g° nec po
stea deus aliq̄ facit contra cursū nature
¶ Pr scdm phm ī vii. natura ē cā
ordinacionis ī omnib Sed deus nō pt
facē aliq̄ nisi ordinatū. Oīa vt dr̄.
Rom. xiii. Que a deo sūt ordinata sūt.
g° nō pt facē aliq̄ contra nām ¶ Pr si
cuti racio hūana a deo est ita z natura

sed contra principia communis dicitur facere non
potest sicut quod genus de specie non predicetur
vel quod latus quadranti sit commensuratum le
dyametro. ergo nec contra principia nature
deus facere potest. ¶ Item totius nature cursus
a divina sapientia progreditur sicut artificiata
ab arte humana. ut Augustinus dicit super
illud Iohannis. Quod factum est in ipso vita erat. Sed
artifex non facit aliquid contra artem suam
nisi per errorem qui in deo esse non potest. ergo
nec deus facit aliquid contra cursum nature.
¶ Item philosophus dicit in ii physicorum quod sicut agit unum-
quodque ita natum est agi. sed quod ita natum est
agi sicut agitur non fit contra cursum nature.
ergo nichil fit contra nature cursum. ¶ Item dicit
Anshelmus quod minimum inconveniens deo est impossibile.
inconveniens autem est quod cursus nature immutetur
gens autem est quod fiunt. ergo impossibile est
quod deus contra cursum nature faceret. ¶ Item sic-
ut se habet scientia ad scibile ita se habet potentia ad impossibile
Sed deus non potest scire id quod est incertum. ergo deus
non potest facere id quod est contra cursum nature.
quia hoc est impossibile in natura. ¶ Item magis
est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile
per accidens. quia quod per se est tale magis est tale
sed id quod fuit non fuisse est impossibile per accidens
quod tamen deus facere non potest. ut Ieronimus dicit. et
etiam philosophus in vi ethicorum. ergo nec que sunt contra
cursum nature que sunt impossibilia per se ut
certum videtur deus facere non potest. ¶ Item secundum philosophum
in iii ethicorum. violentum est cuius principium
est extra nil conferente vim passo. Sed
ad ea que sunt contra cursum nature res
naturales conferre non possunt. ergo si a deo fiant
erunt violenta et sic non permanentia
quod videtur inconveniens. Nam cecus illuminatus divinitus
permanet visus. ¶ Item omne genus per
potentiam et actum dividitur ut patet in iii physicorum. ad
potentiam autem potentia passiva pertineat. ad actum
autem activa. Sed quod illa potentia sola passiva
invenitur in natura ad quam invenitur
potentia activa naturalis. hec enim est eiusdem generis
Ethicorum etiam dicit Commentator in ix metaphysice. Sed ad ea que
sunt contra cursum nature non invenitur ali-
qua potentia activa naturalis. ergo nec potentia passiva.
Sed illa respectu quorum non est potentia passiva
in creata dicimus non posse fieri quamvis
deus per suam omnipotentiam omne facere possit.
ergo ea que sunt contra cursum nature fieri
non possunt propter defectum creature et si non propter
defectum divine potentie. ¶ Item quandocumque deus
facit aliquid non esset inconveniens etiam si etiam
semper faceret. esset autem inconveniens si deus effe-
ctus naturales crearet causis naturalibus non me-
diantibus quia tunc res naturales suis operati-
onibus destruerentur. ergo inconveniens est quod aliquos
effectus in istis inferioribus faciat aliquando
causis naturalibus non mediantibus. eis autem me-
diantibus non facit aliquid contra cursum nature
ergo deus nichil facit contra cursum nature.
¶ Item causa prior est essentialiter ordine sed ad
suum effectum et econverso. Sed deus non potest ali-
cui rei auferre quod est sibi essentiale ea
manente sicut quod homo sit et non sit animal
ergo non potest effectum aliquem producere sine cau-
sa naturali que ad huiusmodi effectum se essentialiter
ordinet sicut quod faciat visum sine causis
naturalibus ex quibus visus natus est causari.
¶ Item inconveniens est quod maius bonum dimittatur
pro minori bono. sed bonum universi est maius
quam aliquod bonum particulare cuiuscumque. Unde
Augustinus dicit quod deus fecit bona etiam singula
simul autem omnia valde bona propter ordinem
universi. ergo inconveniens est quod propter salutem ali-
cuius hominis vel alicuius gentis immutetur
cursus nature qui pertinet ad ordinem
universi in quo bonum eius consistit. numquam
igitur deus aliquid facit contra cursum na-
ture. ¶ Sed contra a privatione ad habitum non
potest fieri regressus secundum naturam. fit autem
operatione divina. ut dicitur Matthei xi. Ceci vi-
dent surdi audiunt etc. ergo deus facit contra
cursum nature. ¶ Item potentia superioris non
dependet a potentia inferioris nec secundum eam
limitatur. Sed deus est superior quam natura
ergo non limitatur eius potentia secundum potentiam
nature et sic nichil prohibet ipsum operari
aliquid contra cursum nature. ¶ Responsio dicendum quod
absque omni dubio deus in rebus creatis
potest operari preter causas creatas. Sicut
et ipse operatur in omnibus causis creatis
ut alibi ostensum est. et operando preter causas
creatas potest operari eosdem effectus quos
eisdem mediantibus operatur et eodem
ordine vel etiam alios et alio ordine et
sic potest aliquid facere contra communem et solitum
cursum nature. cuius veritatis manifesta-
bitur ratio. Si ea consideremus que huic veritati
adversari videntur. Error quidem est contra primum
est quorundam antiquorum philosophorum opinio
qui posuerunt istas res corporeas non habere
aliam superiorem causam que sit eis causa
essendi et sic posuerunt earum aliqui ut
Anaxagoras intellectum causam aliquam motus
in eis ut segregationis. Secundum autem hanc
positionem nulla causa supernaturali naturales
naturales forme que sunt naturalium actionum
principia possunt immutari nec earum operati-
ones impediri. Et sic nichil potest fieri contra
cursum nature quod ex immutatione harum causarum
corporalium ordinatur. Et hec positio est falsa
quia oportet illud quod est principium in entibus
esse causam essendi omnibus aliis. Sicut
summe calidum est causa caliditatis omni-
bus calidis. ut dicitur in ii metaphysice. et de hoc
plenius alibi tractatum est ubi ostensum

est quod nichil potest esse nisi a deo. Secundum autem quod praedictam veritatem impedire potest est opinio aliorum philosophorum qui dixerunt deum esse causam omnium entium per intellectum. Sed dixerunt quod deus de entibus habet universalem quandam cognitionem in quantum cognoscat seipsum et quod ipse est principium essendi omnibus entibus, non autem propriam de uno quoque. Asserunt autem etiam et ulterius non sequuntur particulares effectus nisi mediantibus particularibus conceptionibus. Sicut enim sciencia que omnibus formata est non sufficit hinc actu nisi accipiat huiusmodi actum esse formationem. Et secundum hoc dicunt quod a deo non progrediuntur effectus particulares nisi mediantibus causis aliis per quarum ordinem superiores sunt magis universales, inferiores vero magis particulares. Et secundum hoc deus nichil poterit facere contra cursum naturae. Sed ista positio etiam falsa est. Nam cum deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat quicquid in ipso quocumque modo est. In eo autem est similitudo omnium sublimis tamen in quantum nichil esse potest quod eum non imitetur. Unde oportet quod de omnibus propriam cognitionem habeat, sicut alibi plenius ostensum est. Tertium quod possit praedictam veritatem impedire est positio quorundam philosophorum qui dixerunt deum ex necessitate naturae res agere. Sic enim oportet quod eius operatio determinetur ad istum cursum rerum qui est secundum naturam ordinatus. Unde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet esse falsum. Nam supra omne quod ex necessitate naturae agit oportet aliquid esse quod naturam ad unum determinet, sicut alibi ostensum est. Unde impossibile est quod deus qui est primum agens ex necessitate naturae agat, quod etiam in alia quaestione multipliciter ostensum est. Hiis igitur tribus habitis, scilicet quod deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturae, sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse in quantum aliquam novam formam inducat rebus naturalibus quam natura inducere non potest, sicut formam gloriae, aut huic materiae sicut visum in ceco, vel in quantum ad operationem in quantum retinet operationes rerum naturalium ne agant quod natae sunt agere, sicut quod ignis non combureret, ut patet Danielis iii, vel quod aqua non flueret, ut patet de aqua Iordanis, Iosue v. Ad primum ergo dicendum quod contra naturam particularem deus facit et omnes res naturales; quod enim ignis corrumpatur contra naturam particularem huius ignis est. Unde philosophus dicit in ii de celo et mundo quod corruptio et senium et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem est nulla res naturalibus agitur. Dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causae ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura quod est celum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem corporis celestis, impossibile est quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem. Sed hoc ipsum quod aliquid agit contra naturam particularem est secundum naturam universalem. Sicut autem celum est causa universalis respectu corporum inferiorum, ita deus est causa universalis respectu omnium entium, respectu cuius etiam ipsum celum est causa particularis. Nichil enim prohibet unam et eandem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superioris, sicut et in praedicationibus accidit. Nam animal quod est universale respectu hominis est particulare respectu substantiae. Sicut igitur per virtutem celi potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, non tamen hoc est contra naturam simpliciter quia hoc est secundum naturam universalem, ita virtute dei potest aliquid fieri contra naturam universalem quae est ex virtute celi, non tamen erit contra naturam simpliciter, nam quod erit secundum naturam universalissimam quae consideratur ex ordine dei ad omnes creaturas. Et hoc intellectu Augustinus dicit in glossa inducta quod deus nichil contra naturam facit. Unde subiungitur quia hoc est unicuique natura quod deus facit. Et ex hoc etiam patet responsio ad secundum. Nam illa glosa loquitur Augustini de summa lege naturae quae attenditur secundum ordinem dei ad omnes creaturas. Ad tertium dicendum quod sicut ex dictis patet licet deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturae ad aliam quod est quasi naturae particularis respectu ipsius, non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad seipsum. Iusticia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad deum. Unde deus contra ordinem iusticiae facere non potest. Cursus autem naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam. Et ideo contra cursum naturae deus facere potest. Ad iiii dicendum quod sicut deus potest facere per ministerium angelorum, non tamen est eadem ratio faciendi per utrumque. Nam per causas naturales facit ut homo effectum quem causis visibilibus attribuere non potest in aliquam superiorem causam reducere cogatur, et sic ex visibilibus miraculo divina potentia manifestetur. Operationes autem angelorum non sunt visibiles, unde eorum ministerium non impedit quin homo in divinae potentiae consideracionem adducatur. Et propter hoc Augustinus dicit non quod per ministerium angelorum non possit operari sed quod non operatur. Ad v dicendum quod sicut deus non potest

quod affirmatio et negatio sint simul vera ita non potest facere ea que sunt impossibilia in natura inquantum predictum impossibile in se claudit. sicut patet quod mortuum vivificari claudit in se contradictionem si ponatur a principio intrinseco naturali mortuus ad vitam redire. Nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vite. unde deus hoc non facit sed facit quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat quod contradictionem non includit. Et eadem ratio est de aliis que sunt impossibilia nature que facere potest ¶ Ad vi dicendum quod deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate. Nam deus ab eterno providit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic igitur instituit nature cursum ut tamen preordinaret in eterna sua voluntate quod preter istum cursum quandoque facturus erat ¶ Ad vii dicendum quod deus faciendo preter cursum nature non removet totum ordinem universi in quo consistit bonum ipsius Sed ordinem alicuius particularis cause ad suum effectum ¶ Ad viii dicendum quod malum pene est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem et similiter malum cuiuslibet defectus naturalis Sed malum culpe est contra ordinem totius universi ad finem ultimum eo quod voluntas in qua est malum culpe ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam Et ideo huiusmodi mali deus causa esse non potest. licet possit agere contra ordinem primum ¶ Ad ix dicendum quod miraculum non sit adeo nisi in creaturis perfectis que aliquo modo in operibus sex dierum preextiterunt unde opera miraculosa maliti in operibus sex dierum preextiterunt. licet tunc non oportuit aliquid miraculose fieri contra cursum nature quam naturam instituebatur ¶ Ad x dicendum quod natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus non autem in omnibus simpliciter ¶ Ad xi dicendum quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia unde nichil est impossibile in mathematicis nisi quod est contra rei formalem rationem. et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit et sic est per se impossibile alia autem impossibilia deus facere non potest Naturalis autem applicat ad determinatam materiam unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. nichil autem prohibet deum posse facere que sunt inferioribus agentibus impossibilia ¶ Ad xii dicendum quod ars divina non totam se ipsam explicat in creaturam et productione Et ideo secundum artem suam potest alio modo aliqua operari quam habeat cursus nature. unde non sequitur quod si potest facere contra cursum nature quod possit facere contra suam artem Nam et homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit ¶ Ad xiii dicendum quod philosophus loquitur de hiis que in natura aguntur ea enim aguntur sicut apta nata sunt ¶ Ad xiiii dicendum quod cursum nature servari est quemadmodum secundum quod est a divina prudentia ordinatus. unde si ordo divine prudentie licet quod aliquid secus agatur non est inconveniens ¶ Ad xv dicendum quod non dicitur aliquid esse factum simpliciter et alicui sicut aliquid dicitur impossibile simpliciter et alicui Sed esse factum est esse factum simpliciter. unde deus non potest facere aliquid factum. sicut non potest facere aliquid impossibile. et tamen sicut potest aliquid impossibile alicui ita potest facere aliquid incognitum alicui ¶ Ad xvi dicendum quod omne quod patitur reducitur ad aliquid quod est presens unde nichil prohibet aliquid quod est patiens ad id quod est presens reductum sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis eo quod albedo nivis est maior albedine parietis Similiter remoto cursus forti est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc ad impossibile presens preteritum non fuisse quod contradictionem implicat unde nichil prohibet hoc esse magis impossibile quam illud quod est impossibile alicui cuius non sit impossibile patiens ¶ Ad xvii dicendum quod in equalibus naturalis est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores et inde est quod illa que sunt in corporibus inferioribus ~~inferioribus~~ ex impressione celestium corporum non sunt violenta licet videatur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum ut patet in fluxu et refluxu maris qui sequitur motum lune et multo minus est violentum quod a deo fit in istis inferioribus ¶ Ad xviii dicendum quod quanto aliqua virtus activa est altior tanto eandem rem potest producere in altiorem effectum unde natura potest facere ex terra aurum aliis elementis commixtis quod ars facere non potest. Et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. unde nichil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam que inferior potentia facere non potest. Et ista notatur potentia obedientie secundum quod quelibet creatura creatori obedit ¶ Ad xix dicendum quod ordinatio cuiuslibet rei create ad suam operationem est a deo unde si ex divina prudentia preter rerum naturalium operationem producatur aliquis effectus non est inconveniens ¶ Ad xx dicendum quod licet deus faciat aliquem effectum preter actionem cause naturalis non tamen tollit ordinem cause ad suum effectum. unde si igne fornacis remanebat ordo ad comburendum licet non combureret tres pueros in camino ¶ Ad xxi dicendum quod quando deus agit aliquid contra cursum nature non tollitur totus ordo universi Sed

cursus qui est ex ordine vniuersi preter
cursum ad aliam. vnde non est inconueniens si aliquid
contra cursum nature aliquid fiat ad salu-
tem hominis que consistit in ordinacione
eius ad vltimum finem vniuersi. **Vtrum
omnia que deus facit preter causas na-
turales vel contra cursum nature possint**

[S]ecundo queritur **dici miracula**
vtrum omnia que deus facit preter
causas naturales vel contra cursum nature
possint dici miracula. Et videtur quod non
quia sicut ex verbis Augustini habetur preter
miraculum est aliquid arduum et insolitum
supra facultatem nature et preter spem admi-
rantis apparens. aliquid autem deus operatur
contra cursum nature etiam in minimis re-
bus sicut cum ex aqua facit vinum Ioh.
ii. que tamen operacio preter operacionem natu-
ralem fuit. ergo non omnia que deus fa-
cit preter causas naturales miracula dici possunt.
[I]tem quod frequenter accidit non potest insolitum
dici. Sed huiusmodi operaciones diuine preter causas
naturales apostolorum tempore frequenter fiebant. vnde
dicitur Act. quod in plateis ponebantur infirmi
etc. ergo huiusmodi non erant insolita et ita non
erant miracula. [I]tem illud quod natura potest
operari non est supra facultatem nature sed
quedam diuinitus fiunt preter naturales causas
que etiam natura facere posset. sicut patet
cum dominus curauit socrum petri a febribus
quibus tenebatur. vt dicitur Luc. v. ergo non fuit
supra facultatem nature et ita non fuit
miraculum. [I]tem mortuum reuiuiscere vel
resurgere non potest contingere per operacionem natura-
lis cause. Sed resuscitacio mortuorum quam
deus in fine omnes mortuos viuificabit
est a sanctis separata. vnde in symbolo dicitur
expecto resurrectionem mortuorum. ergo non
omne illud quod deus operatur preter causas na-
turales est preter spem humanam et ita non est
miraculum. [I]tem creacio celi et terre et creacio
anime racionalis est adeo preter ali-
as causas agentes. Solus enim deus cre-
are potest. vt in alia questione est habitum. Sed
tamen hec non possunt dici miracula quia hec non
fuit ad gratie commissionem propter aliqua solum
fiunt miracula vt Augustinus dicit. Sed ad nature
institucionem. ergo non omnia que deus facit preter
causas naturales ~~non est miraculum~~ possunt dici
miracula. [I]tem iustificacio impii fit a so-
lo deo preter causas naturales. nec est miracu-
lum sed magis finis miraculi. ad hoc enim
miracula fiunt vt homines conuertantur ad
deum. ergo non omnia que deus facit preter causas
naturales sunt miracula. [I]tem magis est
mirum quod aliquid fiat a minus potente quam
a magis potente. Sed deus est potencior
quam natura. cum autem natura operatur non dicitur
esse miraculum. sicut cum operatur sanacionem
infirmi vel aliquid huiusmodi. ergo multo minus
potest dici miraculum quando deus illud operatur.
[I]tem monstra fiunt contra naturam tamen non
dicuntur miracula. ergo non omnia que contra
naturam fiunt miracula dici possunt. [I]tem miracula
fiunt ad fidei confirmacionem. Sed incarnacio verbi
non est ad confirmacionem fidei tamquam fidei argumentum
Sed magis est sicut fidei obiectum. ergo non est
miraculum et tamen hoc solus deus fecit
nulla alia causa coagente. ergo non omnia
que deus facit preter causas naturales sunt mira-
cula. [S]ed contra Augustinus dicit quod triplex est rerum
cursus naturalis voluntarius et mirabilis. Ea
autem que solus deus operatur preter causas
naturales non pertinent ad cursum rerum naturalem
nec ad voluntarium. quia nec natura nec volun-
tas creata in eis operatur. ergo pertinent ad
cursum mirabilem. et ita sunt miracula.
[I]tem Richardus de sancto victore dicit quod miraculum est
opus creacionis diuine manifestatiuum virtu-
tis. huiusmodi autem sunt que adeo preter causas na-
turales fiunt. ergo sunt miracula. [R]espondeo dicendum quod mira-
culi nomen ab admiracione est sumptum. ad admi-
racionem autem duo concurrunt vt potest accipi
ex verbis philosophi in principio metaphysice. Quorum vnum est
quod causa illius quod admiramur sit occulta.
Secundum est quod in eo quod miramur appareat aliquid
per quod videatur contrarium eius debere esse quod
miramur. Sicut aliquis posset mirari si
videret ferrum ascendere ad calamitam igno-
rans calamite virtutem cum videatur quod
ferrum naturali motu debeat tendere deorsum.
hoc autem contingit dupliciter. vno modo secundum
se. Alio modo quo ad nos. Primo ad nos qui-
dem quando causa effectus quem miramur non
est occulta simpliciter sed occulta huic vel
illi. nec etiam quando miramur est disposicio re-
pugnans effectui quem miramur secundum veri-
tatem sed solum secundum opinionem admiran-
tis. Et ex hoc contingit quod id quod est vni mirum
vel admirabile alteri sicut sciens virtutem
calamite per doctrinam vel experimentum non
miratur predictum effectum. ignorans autem miratur.
Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile
cuius causa simpliciter est occulta et cui inest
contraria disposicio secundum naturam effectui
qui apparet. et ista non possunt dici solum mira-
cula in actu vel miracula in potentia. Sed etiam mira-
cula ~~in actu vel miracula in potentia~~ quia huiusmodi habent
causam admiracionis. causa autem occultissi-
ma et remotissima a nostris sensibus est diuina
virtus que in rebus omnibus secretissime operatur.
Et ideo illa que sola virtute diuina fiunt in re-
bus illis in quibus est naturalis ordo ad con-
trarium effectum vel ad contrarium modum faciendi
dicuntur proprie miracula ea vero que vel etiam natura
facit nobis vel alicui nostrum occulta vel etiam

que deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia. Et ideo in diffinitione miraculi ponitur aliquid et quod excedit nature ordinem, in hoc quod dicitur supra facultatem nature, cui excepte rei mirabilis videtur quod dicitur arduum; et ponitur etiam aliquid quod excedit nature cognitionem, in hoc quod dicitur preter spem admirantis apparens, cui excepte rei mirabilis videtur quod dicitur insolitum, nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiam familiarius venit. ¶ Ad primum ergo dicendum quod arduum quod ponitur in diffinitione miraculi non ponitur ad rei magnitudinem secundum se considerandam, sed per comparationem ad facultatem nature. Unde in quantumcumque parva re aliquid deus operetur quod natura operari non potest, hoc arduum reputatur. ¶ Ad secundum dicendum quod insolitum dicitur miraculum quod est contra consuetum cursum nature, etiam si quotidie iteraretur, sicut transsubstantiatio panis in corpus Christi frequentatur quotidie, nec tamen desinit esse miraculum. Magis enim debet dici solitum quod in toto ordine universi communiter accidit quam quod in una sola re contingit. ¶ Ad tertium dicendum quod circa ea que deus miraculose facit talis solet adhiberi distinctio, quod quedam dicuntur supra naturam, quedam contra naturam, quedam preter naturam. Supra naturam quidem in quantum illum effectum quem deus facit natura nullo modo potest. Et hoc quidem contingit dupliciter: vel quia ipsa forma inducta a deo omnino a natura induci non potest, sicut forma glorie quam inducit deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio verbi; vel quia et si talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam, sicut ad reddendam vitam natura potens est, sed quod in hoc mortuo natura vitam causet hoc facere non potest. Contra naturam autem esse dicitur, cum in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem deus facit, sicut cum conservavit pueros illesos in camino remanente virtute comburendi in igne, et cum aqua Iordanis stetit remanente gravitate in ea. Et simile est quod virgo peperit. Preter naturam autem dicitur deus facere, cum producit effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia desunt instrumenta quibus natura operatur, sicut cum Christus convertit aquam in vinum, Ioh. ii, quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aquam in nutrimentum vitis assumptam suo tempore in succum sue uve per digestionem producit; vel quia est in divino opere maior multitudo quam natura facere consuevit, sicut de ranis que sunt producte in Egypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem aliquorum sanctorum aliquis curatur, quem natura non statim sed successive et in alio tempore

non iuste curare posset; et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. Unde patet quod omnia huiusmodi si accipiantur et modum et substantiam facultatem nature excedunt. ¶ Ad iiii dicendum quod resurrectio mortuorum est futura preter spem nature, licet non sit preter spem gratie, de qua duplici spe habetur ... in spe contra spem credidit. ¶ Ad v dicendum quod celum et terra et anime rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata causari ab alia causa quam a deo. Et ideo horum creationes non sunt miracula. Et similiter dicendum ad vi de iustificatione impii. ¶ Ad vii dicendum quod ea que fiunt a natura fiunt etiam a deo, sed ea que deus miraculose facit non fiunt a natura; et ideo ratio non procedit. Et preterea natura operans est causa manifesta nobis, deus autem est causa occulta. Et propter hoc magis miramur opera dei quam opera nature. ¶ Ad viii dicendum quod monstra licet fiant contra naturam particularem, non tamen fiunt contra naturam universalem. ¶ Ad x dicendum quod incarnatio verbi est miraculum miraculorum, ut sancti dicunt, quia est maius omnibus miraculis. Et ad istud miraculum omnia alia ordinantur. Et propter hoc non solum est inducens ad alia credendum, sed etiam alia miracula inducunt ad hoc quod ipsum credatur. Nichil enim prohibet unum miraculum inducere ad fidem alterius, sicut resuscitatio Lazari inducit ad futuram resurrectionem credendum.

Utrum creature spirituales sua naturali virtute possint miracula facere

Tertio queritur utrum creature spirituales sua naturali virtute possint miracula facere. Et videtur quod sic. Quecumque enim potest inferior virtus, multo magis potest virtus superior. Sed virtus creature spiritualis est superior virtute nature corporalis. Unde dicitur Iob xli: Non est potestas super terram que ei possit comparari. Ergo creatura spiritualis potest facere illos effectus quos natura facit. Cum autem effectus naturalis fit non a causa naturali sed occulta, est miraculosum. Ergo creatura spiritualis potest facere miracula. ¶ Preterea quanto aliquid est magis actu, tanto aliquid est magis activum, eo quod unumquodque agit in quantum est actu. Sed forme que sunt creature rationalis sunt magis actuales quam forme que sunt in materia corporali, eo quod sunt magis immateriales. Ergo sunt magis active. Sed forme que sunt in natura corporali producunt sibi similes in natura. Ergo multo magis hoc possunt facere forme que sunt in mente creature spiritualis; et sic poterit creatura rationalis facere effectus naturales preter causas naturales, quod est miraculosum. ¶ Preterea intellectus angeli est propinquior divino intellectui quam intellectus humanus. Sed in intellectu humano sunt alique forme

activae quae scilicet sunt in intellectu practico ut formae activae. ergo multo fortius in intellectu angeli sunt formae activae, praecipue cum ideas intellectus divini constat esse maxime activas. Sed dicendum quod formae activae quae sunt in intellectu angeli applicantur ad effectum mediante corporali agente, sicut etiam formae intellectus humani. Sed contra omnis virtus quae non potest exire in actum nisi mediante instrumento corporali frustra datur alicui nisi detur sibi organum corporale. frustra enim potentia motiva esset creata animali nisi daretur ei instrumentum motus. Sed angelo non est naturaliter corpus unitum. ergo virtus sua non requirit ad sui exercitationem corporeum actum. ¶ Item omnis virtus quae excedit proportionem sui organi potest habere aliquam actionem praeter illud organum quia cum oculus non adaequat virtutem totius animae efficit anima multas operationes non per oculum. Sed corpus non potest esse proportionatum ad totam virtutem angeli. ergo potest angelus effectus aliquos facere non mediantibus corporibus, et sic videtur quod virtute naturae suae possit miracula facere. ¶ Item plus excedit virtus angeli omnem virtutem corpoream quam corpus caeli excedat elementa corporea. Sed ex virtute caelestis corporis fiunt aliqui effectus in istis inferioribus absque actionibus qualitatum activarum et passivarum quae sunt propriae virtutes elementorum. ergo multo fortius ex virtute angeli possunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci non mediantibus corporibus virtutum naturalium. ¶ Item secundum Augustinum in 3° de trinitate omnia corpora adeo per spiritum vitae rationalem reguntur. et hoc idem dicit Gregorius in 4° dyalogorum et sic videtur quod motus caeli et totius naturae sit ab angelis sicut motus humani corporis est ab anima. Sed ab anima imprimuntur formae in corpus praeter virtutes naturales corporis activas. ex sola enim ymaginatione aliquis calescit vel infrigidatur et incurrit quandoque febrem vel lepram ut medici dicunt. ergo multo fortius ex sola conceptione angeli moventis caelum praeter actionem contrariorum naturalium possunt sequi aliqui effectus in istis inferioribus et sic potest angelus facere miracula. Sed dicendum quod hoc accidit ex eo quod anima est forma corporis. non autem angelus est forma corporalis naturae. Sed contra quantumcumque pervenit ex anima per eius operationem pervenit ex ea in quantum est motor non in quantum est forma. non enim per operationem anima est forma corporis sed motor. Praeterea autem impressiones quae fiunt in corpore ab anima sequuntur impressionem animae aliquibus ymaginatis. ergo non sunt ab anima in quantum est forma sed in quantum est motor. ¶ Praeterea deus miracula facere potest quia eius virtus est infinita. Sed in libro de causis dicitur quod virtus intelligentiae est infinita per superius ad inferius. quod etiam probari potest ex hoc quod movet motum caeli ut consuetum est qui natus est esse sempiternus. sempiternum enim motum movere non potest nisi virtus infinita ut probatur in 8° physicorum. ergo videtur quod angeli possint miracula facere in naturali virtute. ¶ Item in libro de causis dicitur quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Et ibidem dicitur quod quanto motus intelligentiae magis accipitur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles. Loquitur autem ibi commentator de naturali virtute intelligentiae nam virtutem gratiae non cognovit. ergo angelus sua virtute naturali miracula facere potest. Sed dicendum quod possunt angeli miracula facere non virtute propria sed virtute naturalibus rebus adeo indita applicando huiusmodi res ad effectum quem intendit. Sed contra huiusmodi applicatio seminum naturalium in quibus existunt activae virtutes naturae ad effectum aliquem esse non potest nisi per motum localem. sed eiusdem rationis esse videtur quod corpora obediant vel non obediant substantiae spirituali ad motum localem et ad alios motus. nam quilibet motus habet proprium et determinatum motorem. ergo si possunt angeli suo imperio applicare huiusmodi semina ad effectum naturae per motum localem possunt etiam per motum alterationis vel generationis formam aliquam in materia inducere ex solo imperio quod est miracula facere. ¶ Item eiusdem virtutis secundum genus est imprimere formam in materia et impedire ne imprimatur. sicut enim virtute corporis forma ignis inducitur in materia ita virtute alterius corporis talis formae inductio impeditur. Sed virtute spiritualis creaturae impeditur ne ab agente naturali forma in materia imprimatur. dicitur tamen esse expertum quod virtute alicuius scripti aliquis in igne positus non fuit combustus quod planum est non fuisse operatione divinae quia per mentitis aliquibus scriptis penas a sanctis suis repellit et sic remanet quod fuit factum demonis virtute. ergo videtur quod pari ratione fieri possit quod spiritualis creatura ex solo imperio formam in materia inducere possit absque corporali agente et nihilominus hoc ipsum miraculosum videtur quod homo in igne positus non comburatur sicut patet in miraculo trium puerorum. ¶ Item nobilior est forma quae est in ymaginatione et in sensu quam quae est in materia corporali quanto est magis immaterialis. Sed spiritualis creatura in fantasiam et sensum potest imprimere aliquam formam ut videatur aliquid aliter quam sit

vn dr augs i xviii de ci di ni scire
demones naturas creaturarum s; spetem
que adeo vo sut creata comutant Et
postea subiugit q hc sit p i mutatom
fantasie qo multo forcius pt imprime
formaz i mateiaz corpalem 7 sic idem
q prius Sz dicebat q i mutacio fantha
sie a demone no sit p hoc q noue for
me imprimant Sz p compacom 7 diuisi
onem formaz pceptaum Sz qua aia
est nobilior q na corpalis Si igit de
mon psuaz utute pt facere illud q est
ppa opacio aie sensitiue s. copone et
diuide ymagines vr q multo forcius
possit facere sua utute opaciones nature
corporee 7 sic idem q prius Itm sicut se hz
virtus ad utute ita se hz opacio ad opa
com Sz vtus angeli no dependz a utute
creature corpalis qo nec eius opacio
ab opacone creature corpalis 7 sic pt
nales causas pt miraculose opari
Itm sicut facere aliq ex nichilo est infini
te ututis ppt infinitam distanciam en
tis ad nichil ita reduce aliq i actu de
po sbiest vtuti finite int vtutes aut
finitas maxima est vtus angeli qo
angelus sua utute pt educere i actum
omes formas que sunt i po matie absq
accone alicuius cause nalis 7 sic idem q
prius Itm pno omne agens impeditu agit
et patitur s; angelus agens i ista
corpalia nullo mo patit ab eis qo
no impedit qn sua accone possit mi
racula facere pt causas naturales a
gendo Sz qua est ex hoc deus mira
cula facit q na est ei subiecta no aut
est sba angelis no em angelis subie
cit deus orbem tre vt dicit ad hebre
os qo angeli sua nali utute miracla
facere no pnt Itm augs dr i iii de tri q
no est putandu angelis transgressori
bus admitti suire corpaliu rex ma
Conuenit aut eis si ex utute sue nature
creatura spualis miracula facere pos
sit qo miracula facere no possunt Ro
dr q augs i iii de tri te posita qone
istam prenotat diligent sic con
cludit i fine in omo vtile est ut me
mineris viriu meaz sr es q meos
a inoneam nichil meminerit suaz
ne vltra q tutu est humana qre diat
infirmitas quemadmodu hoc faciant
angeli ul potius deus qadmodum
hoc faciat p angelos suos nec oculoz
acie penetrare nec fiducia rois enu
cleare nec pfectu mentis copphende
valeo nec tam certus loquar ad omna
que requira de his rebus pnt qua
si essem angelus aut ppha a aplus
vnde 7 hac modacione adhibita absq
assercone 7 sine melioris pindicio
procedendu est qnta ro 7 auctas potit
adiuuare Sciendu est igit q circa
hanc qonem inueniunt phi dissensis
se Auic nanq posuit q sbe spuales
que mouet celos no solum i ne te
celesti motu effcus i inferioribus corpibus
causat Sed eciam pt omem corpus actiom
volens q matia corpalis multo ma
gis obediat concepcoi 7 impio sbe
spualis sbe qua qtrariis agentibus
i natura ul cuiuslibet corpi agenti et
ex hac causa puenire dicit q quq i
vsitate p mutacones fiut aeris 7 infir
mitatu curaciones que nos miracula
appellamus Et ponit exm de aia que
corpus mouet ad aiusq ymaginacom
absq omi alio agente corpali tns
mutatur corpus 7 ad calorem 7 ad fri
gus et quq ad febrem ul lepram
hec aut posicio satis conuenit principiis
ab eo suppositis Ponit em q agencia
nalia solummo disponunt matiaz forme
aut sbales sut a sba spuali qua appel
lant datorem formaz Vn matia ex
nali ordine obedit spuali sbe ad reci
piendu ab ea formam Et ideo no est
mirz si eciam pt ordine corpaliu agen
ciu aliquas formas solo imperio i maz
imprimat Si em matia obedit sbe sepate
ad recepcom forme sbalis no erit
i qens si obediat ad recipiendu eciam
dispones ad forma hoc em pz ee mi
noris vtutis Sed scdm opinionem
Arlis 7 sequaciu eius hec no pt stare
pbat em Arles duplici rone q for
me no imprimunt i matiaz ab aliqua
sba sepata s; reducunt i actu de cauq
po matie paccom forme i matia exi
stentis quoz primam ponit i vii metha
qr scdm q ou pbatur id q fit ppe est co
positu no forma ul matia Compositu
em est q ppe habet esse omne aut agens
agit simile vn oportet q id q est
faciens res nales actu existe pcpia
com sicut compositu no forma sine
matia cuiusmodi est sba sepata Alia
pbacio ponit i viii phi qr cum idem
semp nati sit idem facere Ez aut gna
tur ul corrumpit ul alteratur a auget
ul diminuit no semp eodem mo s; hz
oportet q illud q est generans 7 mo
uens scdm huiusmodi motus no sit semp
eodem mo se hns s; alit 7 alit hoc
aut no pt esse sba sepata qr omis
talis sba est imobilis omne em qd

movetur corpus est, ut in VII Physicorum probatur. Unde illud quod est in materia causa reducens formam de potentia in actum per generationem et alterationem est corpus aliter et aliter se habens secundum quod accedit et recedit per motum localem, et eo mediante causat alios motus quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit. Nam motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad aliquid intrinsecum, sed solum quantum ad extrinsecum locum. Et ideo propter primum motum scilicet localem corporalis natura a spirituali movetur, secundum hoc quod corporalis creatura nata est obedire imperio spirituali secundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad aliquam forme receptionem. Quod quidem intelligendum est de natura spirituali creata, cuius virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus, non de substantia spirituali increata, cuius virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicuius generis. Et huic opinioni quantum ad hoc consentit fides. Unde Augustinus dicit in III de Trinitate quod angelis non servit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt sententia fidei a positione philosophorum. Philosophi enim posuerunt substantias separatas movere suo imperio celestia corpora tantum motu locali, motum autem localem in istis inferioribus non causari immediate a substantia separata, sed ab aliis moventibus naturaliter aut voluntarie aut violenter. Unde et Alex. Com. omnes effectus qui attribuuntur a nobis angelis vel demonibus in istis inferioribus attribuit impressioni corporum celestium, quod non videtur sufficienter esse dictum. Nam huiusmodi effectus non sunt aliquo ~~mo~~ determinato cursu sicut ea que sunt per actionem naturalem superiorum vel inferiorum corporum. Et preterea aliqui effectus inveniuntur in quos nullo modo corpora celestia possunt, sicut quod virge convertuntur statim in serpentes et multa huiusmodi. Fidei autem sententia est quod non solum corpora celestia suo imperio moveant localiter, sed etiam alia corpora Deo ordinante et permittente applicent localiter et suo imperio corpora in quibus est vis activa naturalis etiam ad aliquem effectum producendum, que Augustinus appellat nature semina. Et sic operatio eorum non erit per modum miraculi, sed per modum artis. In miraculis enim producuntur effectus absque actionibus naturalibus a causa supernaturali producte, aut aliquem effectum quem et natura producere non potest vel non ita convenienter mediante actione principiorum naturalium artis est. Unde Philosophus dicit in II Physicorum quod ars imitatur naturam, et quedam perficit que natura tamen facere non potest. In quibus etiam naturam imitatur, sicut medicus imitatur naturam ad sanandum alterando et digerendo per appositionem eorum que ad hoc naturalem virtutem habent. In effectibus autem huiusmodi producendis ars angeli boni vel mali efficacior est et meliores effectus facit quam ars humana. Et propter hoc dico: primo quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeant a celestibus corporibus, tunc precipue ars potest sortiri effectum quando virtus celestis corporis ad hoc cooperatur. Unde in operibus agriculture et medicine valet consideratio motus et situs solis et lune et aliarum stellarum, quarum virtutes situs et motus multo amplius cognoscunt angeli naturali cognitione quam homines. Unde horas eligere possunt melius in quibus virtus celestis corporis ad effectus intentos magis cooperatur; et hec videtur esse ratio quare nigromantici etiam in invocationibus demonum situs stellarum considerant. Secundo est quia virtutes activas et passivas in corporibus inferioribus melius noverunt quam homines, et facilius et celerius applicare possunt ad effectus, utpote qui imperio corpora localiter movent. Unde etiam et medici mirabiliores effectus in sanando faciunt qui plura de virtutibus rerum naturalium sciunt. Tertio esse potest quia cum instrumentum agit non solum in virtute sua sed in virtute moventis, unde etiam corpus celeste aliquem effectum habet ex virtute substantie spiritualis moventis, sicut quod est causa vite, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis; et calor naturalis in quantum est instrumentum anime vegetabilis agit ad speciem carnis. Non est inconveniens ponere quod ipsa corpora naturalia in quantum sunt mota a spirituali substantia sortiantur maiorem effectum, ut videri potest ex hoc quod Genesis VI dicitur: Gygantes erant super terram in diebus illis. Postquam enim ingressi sunt filii dei ad filias hominum illeque genuerunt, isti sunt potentes a seculo viri famosi. Et glossa quedam ibidem dicit quod non est incredibile a quibusdam demonibus qui incubi sunt nuptis eiusmodi gygantes homines esse procreatos. Sic igitur patet quod angeli boni vel mali virtute naturali miracula facere non possunt, sed quosdam mirabiles effectus in quibus eorum operatio est per modum artis. Ad primum ergo dicendum quod licet naturalis potestas angeli vel demonis sit maior quam naturalis potestas corporis, non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore. Unde hoc facit nobilius quam corpus, quia primum movens principalius est in agendo quam secundum. Ad secundum dicendum quod forme rerum naturalium in mente an-

gesta existentes sunt magis actuales quam
forme que sunt in materia. Et propter hoc sunt in mente ut
principium productionis operationis que est in intel-
lectu. Operationis vero que est extra materiam
transmutans non est immediatum principium
sed mente per voluntatem, et voluntas mente vir-
tute et virtus in mente movet motum localem,
quo motu mente est causa aliorum motuum,
et est tamen aliqua inductionis forme in materia.
¶ Ad tertium dicendum quod forme que sunt etiam in intellec-
tu humano non sunt active rerum artificialium
nisi mediante voluntate et virtute motiva et
organis naturalibus et instrumentis artificialibus.
¶ Ad quartum dicendum quod virtus cui potest aliquod or-
ganum adhiberi quod sibi videatur conveniens ad
omnem operationem debet habere organum conveniens,
sicut virtus visiva oculum. Nullius autem
corporis potentia hoc modo angelo unde quod eius
virtuti adequaretur. Et ideo non habent angeli
corporeum organum naturaliter conveniens. Unde et philosophi
qui posuerunt substantias separatas non habere effe-
ctus in istis inferioribus nisi mediante celo
posuerunt aliquam substantiam spiritualem uniri
celo ut proprio instrumento quam animam celi dice-
bant. Aliam vero non unitam dicebant intel-
ligentiam a qua movetur anima celi sicut de-
siderans a desiderato. ¶ Ad quintum dicendum quod angelus
et si celum moveat potest tamen habere aliquam
actionem in hec inferiora absque motu celi mo-
vente alia corpora et absque omni corpore intel-
ligendo. Licet formam in materia absque corporali
agente imprimere non possit. ¶ Ad sextum dicendum quod
celum cum sit agens corporeum potest esse immedia-
tum alterans et movens ad formam. Non est autem
simile de angelis. ¶ Ad septimum dicendum quod anima naturali
ordine suo imperio movet corpus localiter.
Nam vis eius appetitiva est imperans
motum et corpus obedit ad nutum quod est
etiam per virtutes motivas que sunt or-
ganis affixe et fluunt ab anima in corpus
quod est ab anima formatum. Alie vero alteratio-
nes ut calefactionis et infrigidationis et
similium sequuntur ab anima mediante motu lo-
cali. Patet etiam quod ex apprehensione imaginationis sequitur
passio per quam aliquo modo variatur motus cor-
dis et spirituum ex quibus vel contractis ad cor
vel diffusis in membra sequitur aliqua alteratio
in corpore que etiam potest esse infirmitatis causa prin-
cipue si sit materia disposita. Et philosophus probat in
libro ad octavum ¶ Ad nonum dicendum quod virtus angeli dicitur
infinita in suis in quantum non est virtus in materia
recepta et philosophus non limitatur ab inferiori re-
cipiente non tamen est infinita superius
et inferius. Dicitur quod ad recipiendum et angelo esse
finitum. Et ideo eius substantia determinatur ad aliquod
genus et species eius virtus determinatur ad
aliquem modum agendi quem de eo dictum non
potest. ¶ Ad decimum dicendum quod licet angeli faciant res

mirabiles per modum artis ut dictum est,
non tamen faciunt miracula. ¶ Ad undecimum dicendum quod licet
motus locales inferiorum corporum sint ade-
terminatis motoribus naturalibus sicut et alii mo-
tus tamen corporalis creatura naturali ordine obe-
dit spirituali ad motum localem, non ad aliquos
motus ratione superius dicta. Et propterea si virtus
non est determinata ad aliquod corpus sicut est
virtus anime ad corpus sibi coniunctum. ¶ Ad duodecimum
dicendum quod sicut substantia spiritualis creata non potest suo
imperio imprimere formam in materia, ita non
potest suo imperio impedire cum imprimatur
ab agente naturali et si hoc aliquando faciat, facit
per appositionem alicuius impedimenti natu-
ralis quod nostris sensibus humanos lateat. Et
propterea cum possit flammam ignis localiter
movere ut combustibili non tamen approxim-
quet. ¶ Ad decimumtertium dicendum quod creatura spiritualis
separata potest in mutare fantasiam naturali
virtute non per imperium inducendo formas
in organo fantasie sed per aliquam commotionem
spirituum et humorum. Patet enim quod aliqua transmu-
tatione in hiis facta fantastica apparent ut in
freneticis et in dormientibus et ad hanc
fantasie immutationem etiam quedam res
naturales dicuntur efficaciam habere quibus nigro-
mantici dicuntur uti ad visus illudendos
et philosophus probat in visio ad decimumquartum ¶ Ad decimumquintum dicendum quod sic
virtus angeli est supra virtutem corporis
celestis ita comparatio ut dictum est. Non tamen
ad hoc quod in mente solo imperio formam in
materia inducat. ¶ Ad decimumsextum dicendum quod infinita
virtus potest de potentia in actum aliquid adducere, non tamen
quelibet finita nec quolibet modo quelibet enim
virtus finita habet determinatum modum agendi.
¶ Ad decimumseptimum dicendum quod et si nichil impediat
agens aliquid non potest id ad quod virtus sua non
se extendit. Sicut ignis non potest infrigi-
dare etiam si nichil extrinsecus impediat. Unde
non sequitur quod si angeli imperio suo formam in materia
non possunt inducere quod ab extrinseco impediatur
sed quia ad hoc virtus eorum naturalis non se extendit.

Utrum boni angeli et homines per aliquod
donum gratie miracula possint facere

Quarto queritur utrum boni angeli et
homines per aliquod donum gratie mira-
cula facere possint. Et videtur quod sic. Ordines
angelorum non sunt constituti nisi ad ea que
angeli faciunt. Sed ordo aliquis angelorum
institutus est ad miracula faciendum. Dicit
enim Gregorius in omelia quadam quod virtutes sunt
per quas signa et miracula frequentius fiunt
ergo angeli per gratiam miracula facere possunt.
¶ Preterea Actuum vi dicitur quod Stephanus plenus gratia
et fortitudine faciebat prodigia et signa
magna in populo. Non autem permittentur signa
nisi actus sequens causam precedentem. Ergo per
virtutem eandem gratie et homines mirabilia

facere possint. ¶ Praeterea donum gratiae non datur nisi ad id quod per se tantum gratiam fieri potest. Sed aliquibus datur donum gratiae gratis datae ad miracula facienda. Unde dicitur I ad Cor. XII: Alii datur gratia sanitatum in uno spiritu, alii operatio virtutum; quo ergo sancti per gratiam miracula facere possunt. Sed dicitur quod sancti dicuntur miracula facere non agendo sed impetrando a Deo ut fiant. Sed contra: impetratio orationis fit per ea quae reddunt orantem Deo acceptum. Hoc autem fit per fidem, caritatem et alias virtutes pertinentes ad gratiam facientem. ¶ Non ergo oportet ad signa facienda dari sanctis aliquod donum gratiae gratis datae. ¶ Praeterea in II Dial. Gregorius dicit quod devota mente Deo adhaerentes cum rerum necessitas exposcit ad exhibenda signa modo utroque solent, ut miracula aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate. Quod autem aliquis ex potestate faciat operando facit, non solum impetrando; ergo angeli et sancti homines etiam agendo miracula faciunt. ¶ Praeterea triplex est rerum cursus secundum Augustinum: naturalis, voluntarius vel mirabilis. Sed in cursu rerum naturali angeli tamquam medii minis(?) dum corpora naturalia aliqua agunt, contra ut dicit Augustinus in III de Trin.: omnia corpora a Deo reguntur per spiritum vitae rationalem; et Gregorius in IIII Dial. dicit: nihil in hoc mundo visibili nisi per creaturam visibilem disponi potest. Sed etiam in cursu rerum voluntario ipsi angeli sunt medii inter nos et Deum, illuminationes a Deo acceptas in nos deferentes. Ergo etiam in cursu rerum mirabilium angeli sunt medii, ita quod eis agentibus miracula fiant. Sed dicitur quod angeli sunt medii non sicut agentes in virtute propria sed in virtute divina. Sed contra: quaecumque operatur in virtute altius alio modo agit idem quod sit per illam virtutem. Si igitur angeli a virtute divina operantur ad miracula facienda, ipsi alio modo agunt. ¶ Praeterea lex vetus miraculose a Deo est tradita. Unde habetur Exo. XIX: et coeperunt audiri tonitrua ac micare fulgura et nubes densissima operire montem. Sed lex data est per angelos, sicut habetur Gal. III. Ergo per angelos miracula fiunt. ¶ Praeterea Augustinus dicit in I de doct. christiana: omnis res quae habetur et non datur, sed in dando non deficit, nondum habetur quomodo habenda est. Sed potestas faciendi miracula est in Deo, et si aliis daretur in eo non deficeret. Ergo si non dedit aliis hanc potestatem, videtur quod non habeat eam qualiter habenda est. Et ita videtur quod angelis et hominibus Deus dedit potestatem miracula faciendi. ¶ Sed contra est quod dicitur in Ps.: Qui facit mirabilia solus. ¶ Praeterea sicut dicit Bernardus in libro de dispensatione et praecepto: Ille solus potest legem immutare vel dispensare in lege qui legem condidit, sicut patet in legibus humanis quod solus imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere praeter cursum naturalem agendo. ¶ Responsio. Dicendum quod angeli supra naturalem potestatem quam habent agendi possunt aliquid per donum gratiae in quantum sunt divinae virtutis ministri. Et potest dici quod ad miracula facienda angeli tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando, qui modus et hominibus et angelis potest esse communis. Alio modo est secundum quod angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat, sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum ut divina virtute reducantur ad vitam. Sed hic modus proprius est angelorum; nam humani spiritus dum sunt corporibus uniti in exteriora operari non possunt nisi corpore mediante, ad quod sunt naturaliter quodammodo alligati. Tertius modus est quod operentur etiam aliquid cooperando; et nequid(?) modum Augustinus sub dubio relinquit in XXII° de civ. Dei sic dicens: Sive enim Deus ipse per se ipsum miro modo sive per suos ministros etiam faciat per martyrum spiritus, sicut per homines adhuc in corpore constitutos, sive omnia ista per angelos quibus invisibiliter imperat imperetur ut quae per martyres fieri dicuntur eis orantibus tantum et impetrantibus, non etiam operantibus, fiant, sive aliis modis qui nullo modo comprehendi a mortalibus possunt, tamen attestantur huic miracula fidei in qua carnis in aeternum resurrectio praedicatur. Sed Gregorius in II Dialo. expresse(?) ponere de timore(?) videtur dicere quod sancti homines etiam in carne viventes non solum orando et impetrando sed etiam potestative gratiae per hoc cooperando miracula faciunt, quod probat ratione et exemplis. Ratione quidem quia si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum si ex potestate miracula facere possunt. Exemplo autem quia Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morte increpando tradidit nulla oratione praemissa, ut habetur Act. V. Beatus etiam Benedictus ut dicit, ad Zalla(?) cum ligati rustici oculis deflexisset, tanta se celeritate coeperunt illigata brachiis lora dissolvere ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent. Unde concludit quod sancti quicumque faciunt miracula orando, quicumque ex potestate. Qualiter autem hoc esse possit considerandum. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus scilicet humanos mediantibus superioribus scilicet angelis pervenit, ut in legis veteris latione apparet, et per huiusmodi per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodam modo naturae praeter divinum praecepti

et sic agant quodā mō spūs huan vl
angelicꝰ vt instrā diuine vtutis ad mira
culi pfcōem nō q aliqua vtute huana
vl celis manēte vl gratuita vl nālī in
creata miraculi possint. qz sic quandocūqz
vellent miracula facē pnt. Et hoc Greg
i. ij. dyalo. nō esse testat' zpbat p exēplū
pauli qui stimulū carnis remoueri petijt
nec impetrauit z p exēplū benedicti q detentꝰ
fuit contra suā volūtate p pluuiā soro
ris sue impetratam. Sz virtus ad o
pandū deo i miraculis i sanctis intelli
git p̄t admodū formaz impfectaz que in
tentiones vocant' que nō p manēt nisi
ad pñciam agentis p ncipalis sicut lu
me iacere z motꝰ i instro. Et talis vtꝰ
p̄t intelligi donū grē gratis date q est
gra vtutū vl curacōnū ut sit h gra que
dat' ad opandū sup nālit' sic sicut grā
ꝓphie q dat' ad sup nālit' cognoscendū
ꝓ quā ꝓpha nō p̄t quādocūqz vult ꝓphāre
Sz solū tn̄ spūs ꝓphie cor eius tangit
vt Gregꝰ pbat i p ma om. sup Ezech.
nec est mirū si p h̄c modū spūali crea
ture deus instrumentalit' vtit' ad faciendū
mirabiles effectꝰ i creatā corpali. cū
etiā corpali creatā vtatur instrumentalit' ad
spūm iustificacōem vt i sacris p3. Et
p hoc p3 resp̄sio ad obiectā. Nam vt est q
solus deus miracula facit p auctoritatē
Sz tn̄ etiā est q p tatē miracula facien
di creature cōmunicat sed'm capacitatem
creature z diuine sapie ordine itaqz crea
tura p grām miracula ministro opetur.

vtrū etiā demones opent' ad mira
cula facienda. Et videtur q sic z c.

Quinto querit' vtrū etiā demones
opent' ad miracula facienda. Et
vi q sic. dicit eni3 mt. xxiiij. Surgent
pseudo xpi z pseudo ꝓphe dabunt signa
magna z pdigia. Sz h nō opabunt' nisi
p vtute demonū. g° demones opantur
ad miracula facienda. Itē subito sanarē
infirmū miraculū est. Sicut miraculū
fuisse dicit' q xp̄us socrū petri sanauit
vt h̄r luc. iiij. H° aūt demones pnt
facē. Nam medicine adhibito infirmo
sanitatē accelerant. pnt aūt demones
agilitate sue nature medicinas effica
ces ad sanandū quas bn̄ cognoscunt
adhibere ad sanandū. Et sicut vi pnt
subito sanare. g° pnt subito miracula
facē. Itē facē mutos loqui est miraclm̄
Mauis aūt miraclm̄ vi ee q canis lo
quat' vl cantet q symon magus face
bat z legit' vtute demonis. g° p̄t facē
miracula. Itē maximus valerius nar
rat q fortune simulachrorū q rome erat

in ea latina nō semel sz bis ita locuti e
sunt i vbis. Rite me matrone vidistis
rite q dedicastis. q aūt lapides loquant'
maius est miraculū q q muti loquant'
q tamē est miraculosū. g° vi q demo
nes miracula facē pnt. Itē lꝫ ī hysto
ria q quedā virgo vestalis in signū
pudicitie cōseruate aquā in vase pfora
to de tyberi portauit nec tamē aqua
effusa est q fieri nō potuit nisi p hoc q
retinebat' aqua ne flueret aliqua nō
nālī vtute q p3 esse miraculū i iordanis
diuisione z eius statōne. g° de
mones pnt facē miracula. Itē multo
difficilius est homīez transformari i ali
q animal brutū q aquā transformari
i vinū ~~est miraclm~~. Sz aquā transformari
i vinū est miraculū. vt p3. Joh. ij. g°
multo fortius homīez transformari i aliq
animal brutū. Sz demonis vtute ho
mines transformant' i bruta. Sicut
varro narrat socios dyomedis a tro
ya redeuntes in aues fuisse cōuersos
que longa post tempa circa templum
dyomedis volabant. Narrat etiā q
circes famosissima magi socios vli
xis i bestias mutauit. Et q archades
quodā stagno transito auertebat' in lu
pos. g° demones pnt miracula facē.
Itē aduersitates Job demone agente
puenerūt sicut p3 ex h° q deus dedit
ei ptatem i omnia que erāt Job. Sz h°
aduersitates nō sine miraculo cōtigerūt
vt p3 i igne de celo descendente z de
vento domū a quatuor cornibꝰ ~~filiorū~~ filiorū eius
euertente. g° demones miracula facē
pnt. Itē q moyses virgā i serpentes
mutauit miraculū fuit. Sz h° simlr
fecerūt magi pharaonis vtute demonū
vt h̄r Exo. vij. vi° q demones mira
cula facē pnt. Itē opacō miraculorū
magis est remota a vtute humana q
a vtute angelica. Sz p malos homines
multū miraculū fuit. xpo ex psona
reproborū d't mt. vij°. In nomine tuo ꝓphe
tauimus et vtutes multas fecimus. g°
z p demones vā miracula fieri pnt.
Sz contra tempe antixpi demon ma
ximā vtutē habebit ad opandū. Era
ut d't Apok. xx. Oportebit eū solui mo
dico tempe q intelligit' tempe antixpi
Sz tūc non opabit' vā miracula q p3
p hoc q dicit' ij ad thess. ij. q aduent9
antixpi erit i omni vtute et signis et
pdigiis mendacibus. g° demones vā
miracula facē nō pnt. Itē. Ad h' q sic
angeli boni p grām aliq pnt vltra
nālem vtutem. Ita angeli mali ming

pñt exclusiua puidentia eos reprimente
q pñt scd'm nãlem v'tutẽ. Et viua ut
Aug'. dicit .iij. de tri. quedã que an-
geli mali pñt facere si pmittent'. ideo
facere nõ pñt q' nõ pmittunt'. Vñ
scd'm hoc ligati dicunt' q' impediunt' ab
alijs agendis ad que eo' nãlis virtus
se extendere posset. Solũ aut' cũ pmittunt'
agere diuino iudicio que scd'm nãm agere
pñt. Quedã vero nõ pñt etiã si pmittant'
ut ibid' d' q' nature modꝫ eis ad psti
tutꝫ hoc nõ pmittit. Huiusmodi aut' que
sunt sup' facultatẽ nature. Hoꝝ eis ad
nulla datur ptãs. q' cũ opatio mira
culosa sit quedam diuinꝫ testimoniũ indi
catiũ diuine v'tutis et v'itatis. si demoib'
quo' est tota voluntas ad malũ aliq
ptãs daretur faciendi miracula. deus falsita
tis eo' testis existeret q' diuinaz bonitate
nõ decet. Vñ ea tñ mirabilia opa faciunt
que miracula hominib' videntur. que pmit
tunt' adeo ad que eo' nãlis v'tus se posset
extendere. sicut etiã ex supdictis pꝫ naturali
v'tute hos solos effectus pducere pñt pmo
dũ artis ad quos inueniunt' v'tutes aliq
nãles i corporib'. que eis ad motũ localem
obediunt ut sic ea possint ad aliq' effectũ
deferre et applicare. Huiusmodi aut' v'tutibus
et nature tn' similitudines corpm quo' fieri
pñt sicut scd'm nãlem cursũ re' videmus
vnũ ex alio generari. pñt nichilominus
aliqua mutatione corpali facta quedã q
nõ sunt i re' natura i ymaginacione appa
rere p commotionem organi fantasie scd'm
diu'sitatem spirituũ et humo' ad q etiã
alia corpa exteriora efficaciaz h'nt. ut
eis aliquomodo adhibitis videatur esse
aliq' alterius forme quã sic sicut pꝫ in
freneticis et mente captis. Pñt igit'
demones mirabilia nobis operari dupl'r.
Vno modo p veram corpm trãsmutationem. Alio
mõ p quandã illusionem sensuũ ex aliq'
immutatione ymaginationis. neut' tñ
opatio est miraculosa. Sed est p modum
artis ut s' diximus. Et ideo simpl'r d' q'
p demones vera miracula fieri nõ pñt ~~ho~~
~~minibus tamen mira~~ ¶ Ad pmũ g° d' q' sig-
na et pdigia dicunt' aliqua que v'tute
nãli fieri pñt hominib' tamen mira uel
etiã p sensuũ illusionem. ut dcm est. ¶ Ad
scd'm d' q' nichil phibet demonũ arte
vel cãus aliq' posse sanari qs p nãz si
sibi relinquatur. q' hoc etiã videmus
partem hominis fieri. nõ tamẽ videtur q'
possit subito sanare. licꝫ aliq's alios
effectus possit facere q' subito q' medicine
corpi humano exhibite operant' ad sani-
tatem cũ instrm natum aut' est sicut

agens principale. vnde oꝫ talia adhiberi
que possint a natura moueri et si plura
adhibent' nõ conferent ad sanitatem. Sed
magis impedirent. Vñ etiã ille infirmi-
tates. ad quaz sanitatẽ nature virtꝫ
nullo mõ pt' p operatione demonũ sanari
nõ pñt. Secus aut' est de illis effcãb' qui
dependent ab extrinseco agente sic a causa
principali. Sciendũ tamen est q' etiã si subi-
to sanitatẽ pficerent demones non esset
miraculũ ex quo id agerent mere nãli vir-
tute sua agente ¶ Ad t'tiũ d' q' locutio
canis et alia huiusmodi que Symon magus fa-
ciebat potuit fieri p illusionem et non p
effectus veritatem. Si tñ p effectus veritatem
hoc fieret nullũ sequit' i'conueniens q' nõ dabat
demon cani v'tutem loquendi sicut dat'
nutus p miraculũ. Sed ipsemet p aliquẽ
motũ localem sonũ formabat lr'ate et
articulate vocis similitudine et modum
h'ntem. p istũ enim modũ et asina balaã
vi' fuisse locuta angelo tñ bono operante
¶ Et simil'r d' ad quartũ de locutione simula-
cri. hoc enim fm fuit demone p motum
aeris sonũ formante similem humane lo-
cutioni. ¶ Ad v. d' q' nõ est remotũ q'
sit i commendatione castitatis d's verus
p suos angelos bonos h'mõi pmittat sũi
dicentem tñ aque fecisset q' si qua
bona fecisset i'gentilib' fuit a deo facta.
Si aut' p demones fcm est. nec hoc repu-
gnat p dictis. Iterum quiescere et moueri
localit' ab eodem principio scd'm genus
sunt. q' p quã nãz aliq' mouet' ad locum
et quiescit i loco. Vñ sicut demones pñt
mouere corpa localit' ita pñt et a motu
retinere. nec tamẽ est miraculum sicut
qñ fit diuinitꝫ q' h'c scd'm nãlem v'tutem
demonis contingit ad h'mõi effcm determinatũ
¶ Ad vi. d' q' ille trãsformationes de qui-
bus varro loquit' nõ fuerunt scd'm veri-
tatem sed scd'm apparentiam p operationem demo-
nis fantastico homini scd'm aliq' cor-
palem spẽm immutato. Sicut d' Aug'
xviij. de ci. di. ¶ Ad vij. d' q' p aliquẽ mo-
tum aeris demones deo pmittente pñt
aliqua temptationẽ concitare. cũ etiam
puentorꝫ motũ hoc nãlit' fieri videamus.
Et p istum modũ fuerunt aduersitates Job pro-
curate operantib' demonib'. ¶ Ad viij. d' q'
de operatione magoꝝ pharaonis duplex
opinio i glo. tangit'. Vna ẽ q' nõ fuit
vera conu'sio virgaꝝ in serpentes. Sed h' fuit
scd'm apparentiaz tñ p aliquã prestigio-
sam illusionem. Aug' aut' i glo. posita
ibidem d'. q' fuit conuersio vera virgaꝝ i
serpentes. q' ex hoc p' simil'r probat
q' scriptura eo' vocabulo nominat et

virgas magorum in virgam moysi quia constat vere in serpentem esse conversam. quod autem operationes demonum virge in serpentes sunt converse, miraculose non fuit. hoc enim fecerunt demones per aliqua semina collecta que habebant vim diverse faciendi virgas in serpentes converti. Sed quod moyses fecit miraculum fuit quia divina virtute absque omnibus naturalibus virtutibus operatione hoc effectum est. ¶ Ad 2m dicendum quod homines qui sunt mali vita, quamquam sunt annunciatores veritatis quibus deus in testimonium veritatis per eos annunciate miracula facit. quod de demonibus dici non potest ¶ Ad ultimum quod in contrarium obicitur dicendum quod tempore antichristi diabolica potestas solvenda dicitur in quantum ei multa facere permittitur que modo non permittuntur. unde operabitur multa ad eorum seductionem qui hoc venerint non acquiescendo veritati. operabitur autem quedam prestigiose in quibus non erit verus effectus nec vera miracula. operabitur etiam quedam per veram corporum immutationem in quibus si erunt veri effectus non tamen vera miracula quia erunt per causas naturales operata que etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis qui per huiusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendaciis. **Utrum angeli et demones habeant corpora sibi naturaliter unita**

Sexto queritur utrum angeli et demones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. Unicuique enim animali est corpus naturaliter spiritui unitum. Sed angeli et demones sunt animalia. dicit enim Gregorius in omelia epiphanie. Et in divinis tamen ratione utentibus rationale animal id est angelus annunciare debuit. De demonibus vero dicit Augustinus in 3 super genesim ad litteram: demones aerea sunt animalia quia corpora aerorum natura vigent. ergo angeli et demones habent corpora naturaliter sibi unita ¶ Item origenes dicit in periarchon quod nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest nisi solus deus. Cum igitur angeli et demones sint substantie create videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita ¶ Item fantasia et irascibilis et concupiscibilis sunt virtutes organis utentes. hec autem sunt in demonibus et eadem ratione in angelis. dicit enim Dionysius 4 ca. de divinis nominibus quod malum demonibus est furor irrationabilis concupiscentia amens et fantasia proterva. ergo habent corpora naturaliter sibi unita ¶ Item aut angeli sunt compositi ex materia et forma aut non. si sunt compositi ex materia et forma oportet eos esse corpora. cum enim materia in se considerata sit una quia non diversificatur nisi per formas oportet quod omnem diversitatem materiam sequentem intelligamus diverse forme in diversis partibus materie recepte ratione cuius secundum idem materia diversas formas recipere non potest. diversitas autem partium intelligi non potest in materia sine eius divisione nec divisio sine dimensione quia sine quantitate substantia indivisibilis est ut dicitur in 1 physicorum. ergo oportet quod omnia habentia materiam habent dimensionem et per consequens illa corpora. Si autem non sunt compositi ex materia et forma aut sunt forme per se stantes oportet quod non habeant esse ab alio causatum. Cum enim forma sint eorum principia in quantum huiusmodi illud quod est forma tantum non habet esse causatum sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt forme corporibus unite oportet quod habeant corpora sibi naturaliter unita. Unio enim forme et materie est naturalis. Relinquitur igitur quod oportet unum istorum trium ponere scilicet quod angeli sint corpora vel sint substantie increate vel habeant corpora naturaliter unita. Sed prima duo sunt impossibilia. ergo tercium est ponendum ¶ Item forma ignium huiusmodi est statim quod aliquid formatur. id igitur quod est forma tantum est formans nullo modo formatum quod est solius dei qui est species prima a qua sunt omnia speciosa ut dicit Augustinus viii de civitate dei. ergo angeli non sunt forme tantum. ergo sunt forme corporibus unite ¶ Item sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis ita nec angelus nisi in corporibus aliquibus virtutibus quibus utitur velud instrumentis. Sed anima ad exercendas suas operationes habet corpora organica naturaliter sibi unita. ergo et angeli ¶ Item prima motio in corporibus quo movetur corpus a substantia incorporea. prima autem motio est moventis seipsum ut habetur in octavo physicorum quia quod per se est prius est eo quod per aliud est. ergo quod immediate movetur a substantia incorporea movetur sicut motum ex se. Sed hoc non potest esse nisi substantia incorporea movetur sicut motum ex se. Sed hoc non potest esse nisi substantia incorporea movens sit corpori naturaliter unita. Cum igitur angeli et demones moveant immediate corpora ut supra dictum est videtur quod habeant corpora sibi naturaliter unita ¶ Item nobilius habet vitam quod vivit et vivificat quam quod vivit tantum sicut perfectius est lux ideo quod lucet et illuminat quam ideo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit et vivificat corpus naturaliter sibi unitum. ergo et angelus non minus nobiliter vivit quam anima. ergo ¶ Item in omnibus motis corporibus diversitas motus est moventis seipsum. ex quo movetur uno motu tantum non videtur esse movens seipsum ut dicitur in viii physicorum. Sed corpus celeste movetur diversis motibus unde planete ab astrologis quandoque dicuntur recti quandoque retrogradi quandoque stationarii. ergo motus superiorum corporum est mobilium moventium seipsa et sic corpora illa sunt composita ex corporali et spirituali. Sed illa spiritualis substantia non est anima humana nec est deus. ergo vel angelus. Angelus ergo habet corpus naturaliter sibi unitum ¶ Item nichil agit ultra suam speciem. Sed corpora celestia causant vitam in istis inferioribus ut patet in animalibus ex putrefactione generatis per vir-

tute celestiū corpm. Cū igit' sbā vniens sit nobilior nō vniente. vt dr. Augꝰ i lio. de va. reli. vr' q corpa celestia hēant vitā z ita hēant sbas spūales sibi nālit' vnitas. Et sic idem q prius. ¶ Itē pmū mobile est corpus celeste. Sz phūs pbat i viii. phi. q oīa mota reducunt' ad pmū mobile q ex se mouet'. g° celū est ex se motū. g° est compositū ex corpe moto ₇ mouente imobili q est sbā spūalis et sic idem q prius. ¶ Itē scdm dyo'. vii. ca. de di. no. supmū inferioris natue sp attingit ad infimū natue supioris diuina sapīa res taliter ordinante. Sz supmū i nā corpali est corpus celeste. ut sit nobilissimū corpm. g° attingit ad nām spūalem ₇ ei vnit'. Et sic idem q prius. ¶ Itē corpus celi est nobilius corpe hūana sicut ꝑpetuū a corruptibili. Sz corpus hūanū est vnitū nālit' sbe spūali. g° multo magis corpus celeste. ut nobilioris corpis sit nobilior forma et sic idem q prius. ¶ Itē inuenimus quedā aīalia ex tra formata sicut homines ₇ bestias. Quedā ex aquis ut pisces. et volatilia vt pz Gen. i. g° ₇ quedā erunt aerea et quedā ignea ₇ celestia. hec aūt nō sūt alia q angeli ₇ demones. qz cū illa sint nobiliora corpa oportet eciā esse nobiliora aīalia. g° angeli ₇ demones sūt aīalia. ₇ ita hūt corpa nālit'. ¶ Itē idem hr pt ꝑ plōnem qui i thimeo ponit esse q̄dam aīal terrena solitē firmatū. q̄dam vo aliquorū atromodatū. q̄dam aūt aerū vagū aliud diuinate plenū q nō pt intelligi nisi angelus. g° angelus est aīal ₇ sic idē q prius. ¶ Itē nichil mouet' nisi corpus vt pbat' i vi. phi. Sz angelus mouet' g° vl est corpus vl hz corpus nālit' sibi vnitū. ¶ Itē ubū dei est nobilius quolibz angelo. sz ubū dei est corpori vnitū. g° nō est contra dignitatē angeli. si ponat' corpi nālit' vnitus. ¶ Itē porphius dicit q mortale additū i diffinitione hoīs sepat nos a dijs ꝑ quos nō pnt nisi angeli intelligi. g° angeli sūt aīalia ₇ sic hūt corpa vnita nālit'. ¶ Sz contra dām dr. q angelus est sbā intellectualis sp mobilis arbitrio libā incorpea. ¶ Itē i li°. de causis dicit' q intelligentia est sbā intellectualis sp mobilis que nō diuidit'. Et dicit ibi cōm̄. qz neqz est magnitudo neqz sup magnitudinē delata. Sz angeli intelligentia vt pz ꝑ dyoni' qui vocat angelos diuinas mentes ₇ diuinos intellectus

g° angelus nc est corpus nc corpori vnitus. ¶ Itē dicit diuidentes angelū ab aīa q' vnibile ₇ nō vnibile corpi. Si igit' angelus esset vnitus corpi i nullo ab aīa differret q est i̇ueniens. ¶ Itē quedā sbā spūalis inueniunt' que dependet a corpe qntum ad principiū ₇ qntum ad finem. sicut aīa vegetabilis et sensibilis. quedā aūt que dependet a corpe qntū ad pincipiū ₇ nō qntum ad finem sicut aīa hūana. g° erit quedā que nō indiget corpe neqz qntū ad pncipiūm neqz qntum ad finē. et huiu' nō pt ēē nisi angelus ₇ demon q aūt sit aliqua qua indigeat corpe qntū ad finē ₇ nō qntū ad pn'cm nō est pōle. ¶ Itē quedā forma est que nc est aīa nec spūs sicut forma lapidis. Quedā eciam est que est aīa. sz nō spūs. sicut forā bruti que est aīa et spūs sic forma hoīs. Quedā g° erit que erit spūs et nō aīa. et huiu' est angelus ₇ sic nō est corpi vnitus nālit' q est de rōne aīe. ¶ Rō dr. q circa sbas incorpeas ponendas antiqui diuersimode processerūt. Quidā naqz antiqui phi dixerūt nullā sbam i̇corpeam esse. Sz oēs sbas esse corpa. I quo eciā errore se qnqz fuisse Augꝰ confitet' in li°. confess. hec aūt positō est eciā ꝑ phōs i̇pbata. ꝑ Arlem aūt quid' hac via i̇pbauit eam q oz esse aliquā virtutē mouentē infinitā alr motū ꝑpetuū moue nō posset. ostendit vūn q omnis virtus i magnitudine est vtiqz finita. vn relinquit' q oporteat esse aliquā virtutē penitus i̇corpeam q ꝑ ꝑpetuitatē motus causat. Plato hō pbauit alio mō qz est actus prius potentia et natura ₇ tempe simplr' loquēdo. qmuis i vno aliquo q de pō exit i actū pō tempe pcedat. Sz quia oz q i actū reducat' pāli qd' ens actu oz q i actus reducat' sic simplr' prior potentia ₇ tpe. vn cū oē corpus sit i potencia q ipius mobilitas ondit. oz aūt oīa corpa esse q̄sbam immobilem sempiternā. Plata aūt tanto ptimi ad hoc ex dīvis plōnicoz. oz enim ante esse determinatū ₇ ꝑticularit' ꝑexistē aliqd nō ꝑticulatū. Sicut si ignis nc ꝑticularit' quodāmō ₇ ꝑticipatiue inuenit' i̇ ferro. oz prius inuenire igneam naturā q est ꝑ essentiā ignis. Vn cū ipsū esse et reliqꝫ ꝑfectiones et forme inueniant' i corporib; qsi ꝑticularit' ꝑ hoc q sūt i mā recepte oportet ꝑexistē aliqā sbam incorpeam que nō ꝑticularit' sz cū quadā tota plenitudine ꝑfectionū essendi in se habeat. Ex aūt posuit sola corpora esse

substancias ex hoc decepti fuerunt quod ymagina
cionem transcendere intellectu non valentes
que solum est corporum ad substancias incorporeas
cognoscendas que solo intellectu capiuntur
pertingere non valuerunt. Alij vero fuerunt qui substanciam
incorpoream ponentes, scilicet eam dixerunt esse
corpori vnitam nec aliquam substanciam incorpore
am inuenimus que non sit corporis forma. Vnde
ponebant ipsum deum esse animam mundi. Sicut
de Varrone dicit Augustinus in vij de ciuitate dei quod deus
est anima motu et racione mundum gubernans.
Vnde dicebat quod totus mundus est deus
propter animam et non propter corpus, sicut et
homo dicitur propter animam sapiens non propter
corpus. Et propter hoc gentiles toti mun
do et omnibus eius partibus diuinitatis cultum
exhibebant. Sed hec posicio philosophis est
improbata multipliciter. Primo quidem quia
virtus vnita alicui corpori ut forma habet
determinatam actionem ex eo quod tali corpori
vnitur. Vnde cum oporteat esse aliquod agens
velud influenciam habens super omnia cor
pora eo quod primum mouens non potest esse cor
pus vt supra ostensum est, relinquitur
quod oportet esse aliquid incorporeum quod nulli
corpori est vnitum. Vnde Anaxagoras posuit intellectum
in mixtum ut imperet. Sicut dicitur in viij phisicorum. Imperium
enim est alicuius permanentis habens quibus
imperat et eis non subditi nec ad ea obli
gati. Secundo quia si quelibet substancia incorporea est cor
pori vnita ut forma oportet primum quod mouetur
moueret se ipsum ad modum animalis quod compo
situm ex substancia corporali et spirituali. Mouens autem
se ipsum mouet se per voluntatem inquantum
appetit aliquid. Appetitus enim est mouens
motum. Appetibile autem est mouens non mo
tum. Oportet igitur super substanciam corpoream
coniunctam corpori esse aliquid aliud superius
quod moueat eam sicut appetibile mo
uet appetitum. Et hoc oportet esse intelle
ctuale bonum quia hoc est appetibile quod est
simpliciter bonum. Sensibile autem appetibile
appetitur quia est hic et nunc bonum. Intellectu
ale autem bonum oportet esse incorporeum quia non esset
absque materia non intelligeretur. Et ex hoc
oportet ipsum esse intelligens. Substancia enim quelibet
est intelligens ex hoc quod est a materia im
munis. Oportet quod igitur super substanciam coniunctam
corpori esse aliam substanciam superiorem incorpore
am eciam intellectualem corpori non vnitam.
Et hoc est probatum Aristotilis in xij metaphisice. Non
enim potest dici quod mouens se ipsum nichil
desideret extra se quia numquam moueretur. Motus
enim est ad adquirendum aliquid extrinsecum
aliquo modo. Tercio quia est mouens se ipsum
possit moueri et non moueri ut dicitur in viij phisicorum.
Si aliquid motum ex se continue mouetur oportet quod
stabiliatur in mouendo ab aliquo exteriori

quod est omnino impossibile. Celum autem ani
matum dicebant esse dum videmus conti
nue moueri. Vnde oportet supra illam
substanciam que est anima mundi si qua est esse
aliam superiorem substanciam que nulli corpori
est coniuncta que est per se ipsam subsistens.
Illi autem qui posuerunt omnem substanciam corpori
vnitam ex hoc videntur decepti fuisse
quod materiam credebant causam subsistencie
et indiuiduationis in omnibus entibus sicut
est in rebus corporalibus. Vnde substancias incorpore
as non credebant posse subsistere nisi in
corpore sicut eciam per modum obieccionis tan
gitur in Commento de causis. Hijs opinio
nibus abiectis Plato et Aristoteles posuerunt
aliquas substancias esse incorporeas et earum
quasdam esse corpori coniunctas, quasdam
vero nulli corpori coniunctas. Plato namque
posuit duas substancias separatas, scilicet deum
patrem totius vniuersitatis in supremo gra
du et post modum mentem ipsius quam vo
cabat paternum intellectum in qua erant
omnes raciones vel ydee. Vt Macrobius nar
rat. Substancias autem incorporeas corporibus vnitas
ponebant multiplices. Quasdam quidem
coniunctas celestibus corporibus quas Platonici deos
appellabant, quasdam autem coniunctas cor
poribus aereis quas dicebant esse demones.
Vnde Augustinus in viij de ciuitate dei introducit
hanc diffinicionem demonum ab Apuleio
datam: demones sunt animalia mente ra
cionalia animo passiua corpore aerea tempore
eterna et omnibus preter substanciis in cor
poreis racione sue sempiternitatis. Gentiles
Platonici dicebant cultum diuinitatis ex
hibendum. Ponebant vlterius incorporeas
substancias esse grossioribus vnitas terrenis scilicet
et aqueis que sunt anime hominum et aliorum
animalium. Aristoteles autem in duobus cum Plato
ne concordat et in duobus differt. Con
cordat quidem in ponendo supremam
substanciam nec corpoream nec corpori vnitam
et iterum in ponendo celestia corpora esse
animata. Differt autem in hoc quod ponebat
plures substancias incorporeas corpori non vni
tas scilicet secundum numerum celestium motuum. Et iterum
in hoc quod non posuit esse aliqua animalia
aerea in quo racionabilius posuit quod pro
pter tria. Primo quidem quia corpus mixtum
nobilius est corpore elementari et maxi
me quantum ad formam quia elementa mixtorum
corporum materia sunt. Vnde oportet quod substancie
incorporee que sunt nobilissime forme
corporibus mixtis vniantur et non puris
elementis. Nullum autem corpus mixtum
esse potest in quo terra et aqua non magis habun
dant secundum materie quantitatem, cum eciam
superiora elementa magis habeant de

virtute activa, utpote magis formalia; si tamen secundum quantitatem excederent, non servaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantie incorporee uniantur ut forme corporibus aereis, sed corporibus mixtis in quibus materialiter superabundet terra et aqua. Secundo quia corpus homogeneum uniforme oportet quod habeat eandem formam in toto et in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse unius nature. Unde oportet si substantie alique spirituales aliquibus partibus aeris sint unite, quod etiam toti aeri uniantur, et sic totus aer erit animalis, quod irrationabiliter videtur dici, quamvis in hoc quidem antiqui ponerent, ut dicitur in I De anima, qui dicebant aerem totum esse plenum diis. Tertio quia si substantie spirituales non habent in se aliquam potentiam quam intellectum et voluntatem, frustra corpori uniuntur, cum hee operationes absque corpore compleantur. Omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias, quod videntur Platonici sensisse de demonibus dicentes eos esse animo passivos, cum tamen passio non sit nisi in parte anime sensitiva, ut probatur in VII Physicorum, oportet quod tales substantie corporibus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur. Tale autem non potest esse corpus aereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantie spirituales non possunt aereis corporibus naturaliter esse unite. Utrum autem alique substantie incorporee sint celestibus corporibus unite ut forme, Augustinus sub dubio relinquit, II Super Genesim ad litteram. Ieronimus autem asserere videtur super illud Ecclesiastes I: Lustrans universa in circuitu pergit spiritus. Et etiam Origenes, qui in pluribus modernorum reprobandus videtur propter hoc quod, cum numerus beatorum ex solis hominibus et angelis secundum scripturam divinam constituatur, non possent ille substantie spirituales nec inter hominum animas computari nec inter angelos qui sunt incorporei. Sed tamen Augustinus in Enchiridion hoc etiam sub dubio relinquit sic dicens: Illud quidem certum habeo utrum ad eandem societatem, scilicet angelorum, pertineant sol et luna et cuncta sidera, quamvis nonnullis lucida esse corpora non tamen sensu vel intelligentia esse videantur. Sed in hoc christiane doctrine tam Platonis quam Aristotelis a doctrina fidei discordat, quia ponimus multas substantias penitus corporibus non unitas plures quam aliquis eorum ponat. Que quidem positio rationabilis videtur propter tria. Primo quidem quia corpora superiora digniora sunt inferioribus, ita substantie incorporee corporibus etiam sunt digniores. Corpora autem superiora in tantum inferiora excedunt quod

terra habet comparationem ad celum sicut punctum ad speram, ut astrologi dicunt, sic probant etiam substantie incorporee. Ut Dionysius dicit XIV c. De celesti hierarchia, omnem multitudinem materialium specierum transcendunt, quod significatur Danielis VII cum dicitur: Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei. Quod quidem affluentie divine bonitatis concordat, ut scilicet ea que nobiliora sunt copiosius in esse producat. Et cum superiora ab inferioribus non dependeant nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa solum in superioribus ponere que per inferiores effectus manifestantur. Secundo autem quia in rerum naturalium ordine inter naturas distantes multi gradus medii inveniuntur, sicut inter animalia et plantas inveniuntur quedam animalia imperfecta que cum plantis conveniunt quantum ad situm, non cum animalibus quantum ad sensum. Cum igitur substantia suprema que Deus est a corporum natura maxime distet, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter utrumque inveniantur, et non solum ille substantie que sunt principia motuum. Tertio quia non solum universalem providentiam de rebus corporalibus habet, sed etiam ad res singulares eius providentia se extendat, in quibus mediis uti Deo est per ordinem causarum ... operantur. Non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deservientes in universalibus causis nature que sunt motus corporum celestium, sed etiam in aliis que Deus particulariter in singulis operatur, et precipue quantum ad homines quorum mentes celestibus motibus non subiciuntur. Sic igitur fidei veritatem sequendo dicimus angelos et demones non habere corpora naturaliter unita, sed esse omnino incorporeos, sicut Dionysius dicit. ¶ Ad primum ergo dicendum quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum quantum ad corpora angelorum et demonum absque assertione utitur Platonicorum sententia. Unde et XXI De civitate Dei utramque opinionem prosequitur de pena demonum tractans, scilicet eorum qui dicebant demones aerea corpora habere, et eorum qui dicebant eos esse penitus incorporeos. Gregorius vero angelum appellat animal, large sumpto animalis vocabulo pro quolibet vivente. ¶ Ad secundum dicendum quod Origenes in pluribus Platonicorum opinionem sectatur; unde huius opinionis fuisse videtur quod omnes substantie create incorporee sint corporibus unite. Quamvis etiam hoc non asserat sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens. ¶ Ad tertium dicendum quod Dionysius absque dubio angelos et demones incorporeos esse vult; vocat autem metaphorice nomine furoris et concupiscentie per voluntatem inordinatem et nomine furialime

p intellectū ignorantie eligentib. scdm q omnis malus est ignorans vt dr
phūs i iij. eth. Et pūb. xiiij°. dr Errat
qui opant malū ¶ Ad iiij. dr. q si
angeli ponant ex matia z forma cō
posita nō ppt hoc oportet q sint i cor
pei ex rone pdicta nisi ponat q ea
dem sit mateia angelo z z corpm.
posset aut dici q esset alia mā a mā
corpm diuisa nō quidē dimēsionib diui
sione s; p ordinē ad altius genus form
rram potentia actui pporcionat. Qua
gis tamē tēdim9 q nō sint angeli
ex matia z forma cōpositi s; sint forme
pse tm stantes. nc oportet q ppt hoc
nō sint creati. forma eni est pncipiū
essendi ut quo aliqd est. cū tamē z ipse
forme z esse matie i composito sit aliquo
agente. Si igit sit aliqua sba creata
que sit forma tm q possit hre pncipiū
essendi efficiens nō formale ¶ Ad quītū
dr. q scdm phm i ij phi. etiā i causis for
malib, pus z posterius inueniūt. vn nichil
phibet vnā formā z p aliis forme pti
cipatom formarū z sic ipse deus qui est
tm esse est quodāz mō spēs om formarū
subsistenciū que esse pticipant z nō sunt
suū esse ¶ Ad vj. dr. q virtus angeli sm
nature ordinē est superior et pāgis vbior
q virtus aīe huane. vn nō poterit
hre corpeum organū sibi sufficienter
tendens ad actiones quib, i exteriora corpa
agit. z ideo nō debuit aliquib, corporib
organis alligari. Sicut aīa p vnio
nem ligatur ¶ Ad vij. dr. q mouens
sepm est primū int mota rōne mouen
tis imobilis. vn si mouēs imobile mo
ueat sine corpus sibi nalit vnitū sine
nō eadem ppetatis racio manet ¶ Ad
viij. dr. q aīa vnita corpi viuificat
nō solum effectiue s; formalit. Sic aut
corpus viuificare minus est q pse vi
uere tm simplr loqndo. Tam aīa hoc
mō corpus viuificare pt inquātū hz ēe
infimū q sibi z corpi pt ēe commūe i co
posito ex vtroq;. ēe aut angeli cū sit al
terius rōnis nō pt hc mō comunicari corpi
vnde viuit tm z viuificat formalit ¶ Ad
ix. dr. q retrogradacō q vi i planetis
ystacō z directō nō puenit ex difformitate
motus vnius z eiusdē mobilis. s; ex
diuisis motib, diuisor mobiliū vl po
nendo excentricos epiciclos scdm pto
lomeū vl ponendo diuisitatem motuū
scdm diuisitates polo z sicut alii posue
rūt. Et tamē si esset difformit mouerent
celestia corpa p hoc nō magis ostenderet
q mouent a motore voluntario con

iuncto q q a separato ¶ Ad x. dr. q corpa
celestia etiam si nō sint aīata mouen
tur a substancia viuente separata cui9
vtute agunt sicut instrm pncipalis
vtute agentis z ex hoc causat inferiori
bus vitam ¶ Ad xi. dr. q phūs demra
cōnes suas ad alias cōclusiones sub
disiunctōne tīmat. s. q mobilia vl re
ducunt statī ad mouēs imobile vl
ad mouēs sepm cui9 vna ps est mo
uens imobile. cōmunis tn ipe magis scdam
ptem p elige videatur. Si quis tamē
pimā ptem eligat. nullū icons ex suis
demonstratcōnib, sequat ¶ Ad xij dr.
q illud q est supmū i corpib, attin
git ad infimū spualis nature p aliqd
pticipacōm pprietatū eius sicut phr
q est incorruptibile nō aut p hoc
q ei vniatur ¶ Ad xiij. dr. q corpus
huanū cōntū ad matiam ignobilius ē
celesti corpe. s; corpus huanū formā
hz nobiliorem si corpa celestia sint aīata
cū nobiliore tamē dico scdm se nō tm
scdm q corpus format. pfectiō enim
mō forma celi pficit matiam cū pbeat
esse incorruptibile q aīa rōnalis cor
pus. hoc aut ideo est q sba spualis q
mouet celum est altioris dignitatis q
ut corpi vniat ¶ Ad xiiij. dr. q aerea
corpa esse nō pnt cōmib, pdcīs. Et phr
p; tristo ad xv. q ptedit de opinione pla
tonis ¶ Ad xvj. dr. q angelus nō mo
uetur cōmensurando se spacio sicut cor
pora mouent. s; equiuoce motus dr.
de motu angelo z et de motu corpm
¶ Ad xvij. dr. q ubū dei nō vnit corpi
ut forma q sic fieret vna natura ex ubo
z carne q est hereticū ¶ Ad xviij dr. q por
phirius inhrens opinione platonis sequit
q deus nominat demones quos pone
bant aīalia z eciā corpa celestia. Vtrū
angeli vl demones pnt corpus assu mere

Septimo querit vtrū angeli
vl demones possint corpus as
sumē. Et vr q nō. Corpus eni sbe incor
pore vnitū esse nō pt nisi vl cōntum
ad esse vl cōntum ad motū. s; angeli
nō pnt hre vnita sibi corpa cōntum ad
esse q sic essent eis nalit vnita q est
contra pdicta. g° relinquit q nō pnt
vniri corpib, nisi inquātū mouent ea. s;
hoc nō sufficit ad questionē assumpcōnis
q sic angelus vl demon assumeret omē
corpus q mouet q pz esse flm. mouet
eni angelus linguā asine balaam nc
tamē ea dicit assumpsisse. g° nō pt dici
q angelus vl demon corpus assumat.
¶ Pō si angeli vl demones corpa assumat

hoc no est ppt eor nitatem sz ppt nos
ul instruendos qntu ad bonos · ul de
apiendos qntum ad malos · sz ad vtru
qz sufficit sola ymaginaria visio · go
no vr qp corpa assumat ¶ Jp deus i ve
teri testamento pribz apparuit sicut z angli
apparuisse legunt · vt Augn pbat i
iij · de tri · Sz no est dicendu qp ds corpg
assumpserit nisi p misteriu incarnatois
go nc angeli apparentes corpa assumut
¶ Jp sicut vniri corpi naliter queniut
anime ita no esse vnitu nalit conue
nit angelo · sz aia no pt a corpe
separari tm uolz · go nc angelus pt cor
pus assume ¶ Jp in ulla sba finita pt
simul i plures opacones Angelus
est quedaz sba finita no pt igit sil
i nobis instruere z corpus assume ¶ Jp
int assumens z assumptu debet esse
aliqua pporco · sz int angelu et corpg
no est aliqua pporco cu sint omo ge
ner diuisor z pqns incopabilia · go
angelus no pt assume corpus ¶ Jp
si angelus assumit corpus · a corpg
celeste aut aliqd de nra qtuor elor
no quidem corpus celeste cu corpus
celi diuidi no possit nec a loco suo di
uelli Similit nc corpus igneu qz sic
cosumeret alia corpa quibus adheret
nc aereum qz aer no est figurabilis
nc aqueu · aqua em figuratz no teti
net Similit aut nec terreum · cu subi
to disparuerant · vt pz de angelo Tho
bie · go nullo md corpus assumit
¶ Jp omis assumpco ad aliqd vnionem
termiat Sz ex angelo z corpe no pt fieri
vnu aliquo md illor triu modor
vnitis · Quos ponit phus · j · phi
no em pt fieri vnu qtinuacoe neqz
indiuisibilitate z neqz rone · go angel
no pt corpus assume ¶ Jp si angeli
corpus assumut · a corpa ab eis assup
ta hnt veras spes que vident aut no
Si quide hnt veras spes cu go qnqz
videant i spe hoims corpus ab eis
assuptu erit ver corpus huani qp
est impossibile nisi dicat qp angeli
assumunt homines · qp vr i ql ens Si aut
no sut ve spes hoc etiaz i ql ens vr ·
no em decet aliqua fictio angelos ve
ritatis · nullo go md angelus corpus
assumit ¶ Jp sicut s dictum est angeli
z demones vtute sue nature no pnt
facere i istis corpalibz effectus aliquos
nisi mediantibz vtutibz nalibz Sed
vtutes nales no sufficiut rebus corpali
bus ad formandu spem huanam corpus
nisi p determinatu modu qnaccoms et

nisi ex determinato semine qualit constat
qz angeli corpus no assumut · z eade
ro est de alijs formis corpm i quibz
aliqn angeli apparent · go no pt hoc ee
p hoc qp angeli assumat corpa ¶ Jp
oportet qp moues aliqd influat corpi
moto no pt aut influe nisi aliquo
modo qtingat Cu go no possit ee con
tactus angelor ad corpa · vr qp non
possit moue z pqns nec assume Sz
dicit qp angeli imperio solo mouet cor
pus motu locali Sz qtra moues z mo
tum oportet esse simul · vt pbat i vij
phi · Sz ex hoc qz angelus aliqd imperat
ex uoluntate sua no est simul cu cor
pe qp perpim mouet dz · go solo imperio
moue no pnt ¶ Jp motus corpalis no
obedit angelis ad nutu qntu ad sui
formacom Sicut sup dictum est figura
aut quedaz forma est · go no pnt solo
imperio angeli corpus aliqd figurari
ut heant effigiem hoims aut alicuig
huioi i quo angelus appeat ¶ Jp super
illud ps · dns i templo sancto suo dz
glo · qp z si demones considacones ex
teris simulachris possideant intus tn
esse no pnt z eadem rone nec i alijs
corpibz Sz si corpa assumut oz eos i
corpibz assuptis esse · go no est dicem
qp corpa assumat ¶ Jp si assumut aliqd
corpus · aut toti corpi vniut a aliqu
pti eius Si solum alicui pti no potiut
totu corpg moue n i vna ptem moueat
altra mediate qp no vr posse qtinge nisi
corpus assuptu heat ptes organicas
determinatas ad motu qp est soli corpm
aiatorum Si aut toti corpi vniut i mete
oportet qp sit i qualibz pte corpis as
sumpti angeli · z sic stat qp totus cu sit ipti
bilis · go erit i plurbz locis simul qp est
solius dei · no go angelus pt corpus
assume ¶ Sz contra est qp legit de an
gelis apparentibz Abrahe · vt habetur
Gen xviij · qui i corpibz assuptis appue
rut · Et similit de angelo qui Thobie
appuit ¶ Ro dr · qp quida eor qui sacre
scripture credunt i qua appicones legit
dicunt qp angeli nuqz corpa assumut
Sicut pz de Rabi Moyse qui hac opin
one ponit vnde dz qp oia queciqz i
sacra scriptura legunt de appicone an
gelor contigerut i visione pphetie scdm
s ymaginaria visione · qnqz quide
i vigilando qnqz vo in dormiendo Et
het posicio veritatem scripture no saluat
ex ipso em md loquendi quo scriptura vtit
datur qp significet ut res gesta z q
pmodu pphetice visionis Cum em aliq

p modū visionis dicant intelligi po
nuntur aliqua u̾ba ad visionē p̄tinentia
Sicut qd dicitur Ezech. viii. Eleuauit
me spūs int̾ celum z t̾ram z adduxit
me i ih̾lm i visionib; dei. Vn̄ pz qd illa
que fieri simplr̄ narrantur etiaz simplr̄
intelligi debent esse gesta. Sic aūt le
ge ptiuib; appicōib; i veti testamto
vn̄ simplr̄ concedendū est qd angeli
quiqz corpus assumunt. formādo corp
sensibile exteriori sine corpali visione
sc̄dm. Sicut z q̄nqz aliquē spēs i yma
ginacone formādo apparent sc̄dm
ymaginaria visionez. Hc̄ aūt est co
ueniens pp̄t tres rōnes. Primo quidē
z p̄ncipalit̾ qz omēs ille appicōnes
veteris testamti ad illam appicōnem
ordinant̾ i qua filius dei visibilis mūdo
appuit. Vt augꝰ dt i iiꝰ. de tri. Vn̄ cum
filius dei vūi corpus assumeit et non
fantasticū vt manichei fabulant̾ g̃ens
est fuit ut etia v̾a corpa assumēdo an
geli homib; apparent. Sc̄do qd pt̾ simi
exib; dyo. i cel. iera. quā sc̄bit ad thi
motheū dicit em̄ qd ideo i diuina scriptura res diuine
nobis sub sensibili tradunt̾ int̾ alias
rōnes ut totus homo q̄ntū possibile
est ex participatione diuinoz p̄ficiat̾ non
solum intellectus capiendo intelligibi
lem veritatem Sz etiā i n̄ra sensibilis
p sensibiles formas que sūt velud q̄
dam ymagines diuinoz. Vn̄ simplr̄
cū angeli homib; appeant ad eos p̄fi
ciendos g̃ens est ut nō solum intelle
ctum illumient p intellectualem visio
nem. sz qd etiā ad ymaginatōm p̄uide
ant z exteriori sensui p ymaginaria
visionez z p corpalem visionē corpm
. s. assumptoz. Vnde z h̾ t̾plex visio assi
gnatur ab Aug°. xii. sup Gen. ad littera
Tercia rō esse pt̾ qz et si angeli n̄a sint
nobis superiores p graciam tn̄ ad p̄sortiū
eoz equalitatē z societatē venit Luc
c°. xx. Erunt sicut angeli in celo Et
ideo vt suam familiaritatē z affini
tatem ad nos ostendant nobis suo
modo p corpm assumptōm conformant̾
vt qd n̄rm̄ est accipientes n̄rm̄ intelle
ctū ad illud assurgē faciant qd p̄prium ē ipoz
sicut z filius dei d̾n ad nos descendit
ad sua nos eleuauit. Demones aūt qz
i angelos lucis se transfigurant qd boni
angeli ad n̄rm̄ p̄fectū faciunt ipi ad decepcōne
facere moliunt̾. ¶ Ad primū g° dr̄ qd
nō omē corpus qd mouet angelus assu
mit Assumē em̄ dr̄ qsi ad se sumē Assumit
u̾ itaqz angelus corpus nō ut sibi naturē
vniat. sicut homo assumit cibū neqz

ut vniat sue psone. sicut filius dei assump
sit hūanaz naturā sz ad suaz repñta
cōm illo mō quo intelligibilia p sensi
bilia repñtari pñt. Primo igit̾ ange
lus corpus assumē dicit̾ qn̄ corpus
aliq̄d hoc mō format qd ad repñtacōz
sui est aptum. Sicut pz p dyo. i fine
cele. ier. ubi ondit qd p corpales for
mas angeloz p̄petates intelliguntur.
¶ Ad sc̄dm dr̄ qd nō solū ymaginaria
visio est v̾tilis ad n̄ram instrucōm
sz etiam corpalis ut dicm̄ est. ¶ Ad t̾ciū
dr̄ qd sicut Augꝰ dt̾ i iii. de tri. omēs
dei appicōnes que i veti testamto le
guntur f̄ce sunt ministerio angeloz que
aliquas spēs ul ymaginarias ul cor
peas formant i quib; cum homis vi
dentis i deū reducerent sicut ex sensibi
lib; figuris possibile est homines i deū
reduci corpa igit̾ apparencia i appicōib;
p̄dc̄is angeli assumpserunt. Sz i eis deus
appuisse dicit̾ qz ipē deus erat finis i
quē p repñtacōm huiōi corpm angeli
mentes homi eleuare intendebant
Et ideo i illis appicōnib; scriptura q̄nqz
commemorat deū apparuisse q̄nqz ange
lum. ¶ Ad iiii. dr̄ qd nulla res hz potentē
sup suū esse. Omnis em̄ rei v̾tus ab essen
cia eius fluit ul cā eius p̄supponit
et qz anima p̄fuit esse vnitiū corpi ut
forma nō est i p̄tate eius ut ab vnio
ne corpis se absoluat. Et simlr̄ nō
est i p̄tate angeli qd se vniat corpi
sc̄dm esse ut forma. Sz pt̾ corpus assu
mē mō p̄dc̄o. ¶ Ad v. dr̄ qd iste due opa
cōnes assumē corpus z ministrare sibi
ad inuicē ordinate. Et ideo nichil p̄hi
bet qn ea sibi angelus coequat̾ ¶ Ad vi.
dr̄ qd si p̄porcōis sc̄dm ~~consideracōm~~ cōmē
suracōm accipiat̾ nō pt̾ esse angeli
ad corpus p̄porcio cū eoz magnitudines
nō sint vnius g̃nis n° rōnis eiusdem
nichil tamē p̄hibet qn sit aliqua ha
bitudo angeli ad corpus ut motoris
ad motū z figurati ad figurā que p̄porcio
pt̾ dici. ¶ Ad vii. dr̄ qd ex quolib; elemto
pt̾ angelus corpus assumē ul etiā ex
p̄sūib; elemtis commixtis magis tn̄
competit qd ex aere corpus assumat
qui pt̾ in spissum facilr̄ z sic figurari
recipe z retinere z p alturū luridi cor
poris oppositōm huiusmodi colorari
sicut i nubib; pz. Vt q̄ntū ad p̄us nō
sit dica int̾ p̄ter aerem z vapore seu
fumū que i aerus naturam tendunt. ¶ Ad
viii. dr̄ qd illa diuisione diuidit̾ vni
simplr̄. Sic aūt angelus corpori nō
vnitur. sz sc̄dm qd sicut motor mobili

ut figura figure ut supra dictum est ¶ Ad
ix. dicendum quod corpora illa que angeli assu-
munt habent quidem veras formas quanti-
tatiuas quantum ad id quod sensus percipere potest que sunt sen-
sibilia per se sicut color et figura non autem
quantum ad naturam speciei que est sensibile
per accidens. nec propter hoc oportet quod sit ibi aliqua
fictio quia formas humanas non obiciunt
oculis angeli ut homines esse credantur
Sed ut per humanas proprietates angelorum vir-
tutes cognoscantur. sicut in metaphoricis etiam
locutiones sunt false in quibus ex aliorum simili-
tudinibus res alie signantur ¶ Ad x. dicendum quod
licet virtutes naturales corporum non suffi-
ciant ad inducendam veram speciem humani
corporis nisi per debitum modum generationis
sufficiunt tamen ad inducendum similitu-
dinem humanorum corporum quantum ad colorem
et figuram et adhuc alia accidentia exteriora et
precipue cum ad plenum hoc sufficere videatur
motus localis aliquorum corporum per quem
et vapores condensantur et rarefiunt et
nubes diversimode figurantur ¶ Ad xi.
dicendum quod angelus movens corpus assumptum insi-
stit ei motu et tangit non tactu corporali
sed spirituali per suam virtutem ¶ Ad xii. dicendum quod
imperium angeli requirit executionem vir-
tutis unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis
ad corpus quod movet ¶ Ad xiii. dicendum quod
figura est quedam forma que per abscis-
sionem materie et condensationem vel rare-
factionem vel divisionem aut aliquem motum
huius potest fieri in materia. unde non est eadem
ratio de hac forma et aliis ¶ Ad xiiii.
dicendum quod esse in aliquo corpore potest intelligi
dupliciter. Uno modo ut sit infra terminos quan-
titatis et sic nichil prohibet diabolum in ali-
quo corpore esse. Alio modo ut sit intra rei
essentiam ut dans esse rei et operans in re quod est
solius dei proprium cuius dicatur quod non sit pars
essentie alicuius rei. propter autem et secundum glossam
intelligi demon in simulachro et spiritum
habitante fieri unum ¶ Ad xv. dicendum quod ange-
lus est totus in toto corpore assumpto et
in qualibet parte eius eadem ratione qua et
anima licet enim non sit forma corporis assu-
mpti sicut anima est tamen motor. moventis
autem et moti oportet esse simul et tamen non sequitur
ut sit in pluribus locis simul comparatur
enim totum corpus assumptum ad ange-
lum sicut unus locus

Utrum angelus vel demon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere

Octavo queritur utrum angelus
vel demon per corpus assumptum
possit operationes viventis corporis exercere
Et videtur quod non Cuilibet enim competit habere
virtutes ad aliquod opus competit ei habere
ea sine quibus illud opus haberi non potest ali-
as virtus talis talis frustra ei adesset
Sed huius opera viventium corporum sine corporis
organis exerceri non possunt Cum igitur angelus
non habeat corporea organa naturaliter sibi
unita videtur quod possit predicta opera exercere
¶ Praeterea anima est nobilior quam natura Sed an-
gelus non potest opus nature facere nisi me-
diante virtute naturali ergo multo minus potest
facere opera anime per corpus assumptum quod anima
caret ¶ Praeterea inter omnes operationes anime que
per organa complentur actus sensuum sunt
propinquiores intellectuali operationi que est
propria angeli Sed angelus per corpus assump-
tum non potest sentire vel ymaginari ergo
multo minus potest facere opera ¶ Praeterea locutio
non fit sine voce. vox autem est sonus ab
ore animalis prolatus Cum igitur angelus
utens corpore assumpto non sit animal
videtur quod loqui non possit per corpus assumptum
et multo minus alia facere Nam locutio pro-
pinquissima sibi videtur cum sit intellectus signum
¶ Praeterea ultima operatio anime vegetabilis
in uno et eodem individuo est generatio post-
quam enim nutritur et augetur animal quod generet Sed
non potest dici quod ~~generet~~ angelus vel corpus
assumptum ab ipso nutriatur vel motum au-
gmenti ~~angeli~~ moveatur. ergo non potest esse
quod corpus assumptum generet Sed dicebat quod
angelus vel demon per corpus assumptum
generare potest non quidem semine ex corpore
assumpto deciso. sed semine hominis in mulierem
transfuso sicut et adhibendo alia propria semina
quorundam rerum effectus naturales causant
Sed contra semen animalis precipue ad genera-
tionem operatur per calorem naturalem Si autem
demon semen portaret per aliquam magnam
distantiam impossibile videtur quin calor naturalis
evaporaret. ergo non posset fieri generatio
hominis per modum predictum ¶ Praeterea secundum hoc
ex tali semine homo non generaretur nisi secundum
virtutem humani seminis. ergo illi qui dicuntur
a demonibus generati non essent maioris
stature et robustiores aliis qui communiter
per semen humanum generantur cum tamen dicatur
Gen. vi°. quod cum ingressi essent filii dei
ad filias hominum illeque genuerunt nati
sunt gygantes potentes a seculo vi-
ri famosi ¶ Praeterea comestio ad nutrimentum
ordinatur Si ergo angeli in corporibus assump-
tis non nutriuntur videtur quod nec etiam come-
dunt ¶ Praeterea ad ostendendum veritatem corporis
humani resurgentis Christus post resurrec-
tionem comedere voluit Si autem angeli vel
demones in corporibus assumptis comedere
possent non esset comestio efficax argu-
mentum vere resurrectionis quod patet esse falsum
Non ergo angeli vel demones corpus

assumpto comedere possunt. Sed contra est quod dicitur Gen. xviii de angelis qui apparuerunt Abrahae: Cumque comedissent, dixerunt ad eum: Ubi Sara uxor tua? Ergo et comedunt et loquuntur angeli in corporibus assumptis. Praeterea Gen. vi super illud Videntes filii Dei etc. dicit Glossa: Pro nomine verbum Hebraicum Eloim utriusque numeri est, Deum enim et deos significat. Propterea Aquila filios deorum dicere ausus est, deos sanctos vel angelos intelligens. Ergo videtur quod angeli generarent. Praeterea sicut partem hominis nihil sit frustra, ita nec partem angeli. Frustra autem assumerent corpora disposita ad modum organici corporis nisi illis organis uterentur. Ergo videtur quod exerceant in corporibus assumptis opera organis convenientia, sicut quod videant per oculos et audiant per aures et cetera. Responsio. Dicendum quod operatio aliqua ex duobus naturalem speciem accipere videtur, scilicet ex agente et termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt quia una eorum ex calore procedit et ad calorem terminatur, alia vero a frigore et ad frigus. Principaliter tamen actio sicut et motus a termino speciem habet. A principio autem habet hoc quod sit naturalis. Motus enim et actiones naturales dicuntur quae sunt a principio intrinseco. Considerandum est igitur quod in operationibus animae quaedam sunt quae non sunt solum ab anima sicut a principio, sed etiam terminantur ad animam et ad corpus animatum; et huiusmodi actiones angelis in corporibus assumptis attribui non possunt neque secundum similitudinem speciei neque secundum naturalitatem actionis, sicut sentire, augeri, nutrire et similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam. Similiter nutrimentum et augmentum est per hoc quod aliquid generatur et additur corpori viventi. Quaedam vero actiones sunt animae quae quidem est ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum; et si quidem talis effectus per solam corporis divisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur angelo per corpus assumptum quantum ad similitudinem speciei in effectu, non tamen vere erit naturalis actio, sed similitudo talis actionis, sicut patet in locutione quae formatur per modum organorum, et comestione quae perficitur per divisionem cibi et traiectionem eius in partes interiores. Unde locutio quae attribuitur angelis in corporibus assumptis non est vere naturalis locutio, sed similitudo materialis quaedam per similitudinem effectus. Et similiter dicendum est de comestione. Unde et Thob. xii dicit angelus: Cum essem vobiscum videbar quidem vobiscum manducare et bibere, sed ego cibo et potu utor invisibili. Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tunc non poterit fieri per angelum nisi forte mediante naturali actione, sicut patet de generatione. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi operationes non naturaliter angelus exercet, etiamsi non oportet quod habeat naturalia organa viva. Ad secundum dicendum quod verae operationes animae angelis non fiunt, sed similitudines materiales, ut dictum est. Ad tertium dicendum quod iam dictum est quare sensus non possunt angelis in corporibus assumptis attribui. Ad quartum dicendum quod ~~iam dictum est quare sensus~~ vera locutio attribui non potest in corpore assumpto, sed solum similitudo materialis, ut dictum est. Ad quintum dicendum quod angelis bonis generare nunquam attribuitur. Vel de daemonibus est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod daemones etiam nullo modo generare possunt in corporibus assumptis propter rationes inductas. Quibusdam vero videtur quod generare possunt non quidem per semen a corpore assumpto decisum vel per virtutem sive naturam, sed per semen hominis adhibitum ad generationem, prout scilicet idem daemon qui assistit ad virum succubus, et semen ab eo receptum in mulierem transfundit ad quam fit incubus; et hoc satis rationabile: sicut et possunt etiam aliarum rerum naturalium generationes procurare propria semina adhibendo, ut Augustinus dicit iii De Trinitate. Ad sextum dicendum quod contra evaporationem seminis potest daemon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum etiam adhibendo aliqua fomenta per quae calor naturalis conservetur in semine. Ad septimum dicendum quod procul dubio generatio praedicto modo facta virtute humani seminis fit. Unde sic genitus non esset filius daemonis, sed viri cuius ipsum fuit semen; et tamen possibile est quod per talem modum homines fortiores generentur et maiores, quia daemones volentes in suis effectibus mirabiles videri observando determinatum situm stellarum et viri et mulieris dispositionem ad hoc cooperari, et praecipue si semina quibus utuntur sint instrumenta per talem usum aliquod augmentum virtutis consequuntur. Ad octavum dicendum quod comestio attribuitur angelis in corporibus assumptis non quantum ad finem qui est nutritio, sed simpliciter quantum ad comestionis actum. Et similiter etiam Christo post resurrectionem, cuius corpori non erat aliquid addibile. In hoc tamen differt quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, utpote eius qui animam vegetabilem habebat, et sic potuit esse argumentum veritatis naturae. In utraque tamen comestione cibus non est conversus in carnem et sanguinem, sed resolutus in materiam praeiacentem. Et per hoc patet responsio ad nonum. Ad primum vero quod in contrarium obicitur, quod comestio et locutio qualiter angelis sit attribuenda dictum est. Ad secundum dicendum quod per filios Dei intelligit quidam filios Seth, qui erant filii Dei per gratiam et angelorum per imitationem; filii autem hominum dicebantur filii Cayn qui a Deo recesserant carnaliter viventes. Ad tertium dicendum quod instrumenta sensuum assumunt angeli non ad utendum, sed ad significandum. Unde etsi per ea non sentiant, non tamen frustra assumunt.

Vtrum operatio miraculi sit attribuenda

Nono queritur. Vtrum operatio fidei
miraculi sit attribuenda fidei,
Et videtur quod non. Gratie enim gratis date a vir-
tutibus differunt eo quod virtutes semper sunt
communes. Gratie vero gratis date diuisis
attribuuntur secundum illud .j. ad Cor. xij. di-
uisiones gratiarum sunt. Sed facere miracula
est inter gratias gratis date. vnde in eodem capitulo dicitur
alij operatio virtutum etc. ergo facere miracula
non est attribuendum fidei. Sed dicere quod attribu-
itur fidei tamquam menti gratie gratis
date tamquam exequenti. Contra quod dicitur glossa
super illud Matthei vij. domine nonne in nomine
tuo prophetauimus etc. prophetare virtutes facere
demones eicere inuocatum non est meriti
illius qui operatur sed inuocationis no-
minis Christi. ergo videtur quod non sit fidei attribuendum.
Item caritas est principium et radix merendi
sine qua fides informis meriti non potest.
Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio
miraculorum. magis est attribuenda ca-
ritati. Item cui sit orando miracula fi-
ant illi virtuti proprie debet miraculorum
operatio attribui que facit ut oratio exau-
diatur. hoc autem facit caritas. vnde dicitur
Matthei xviij. Si duo ex vobis consenserint
super terram de omni re quamcumque petierint
fiet illis a patre meo. Et in psalmo dicitur de-
lectare in domino et dabit tibi petitiones
cordis tui. Caritas enim est que facit
hominem delectari in deo per amorem dei et
consentire hominibus per amorem proximi. ergo
caritati debet attribui miraculorum operatio.
Item dicitur Iohannis xj. Scimus quia peccatores deus
non audit. caritas autem est que sola
peccata remouet. Proverbiorum x. vni-
versa delicta operit caritas. ergo caritati
et fidei non debet attribui miraculorum operatio.
Item sancti homines non solum orando impe-
trant miracula fieri. sed etiam miracula
faciunt ex potestate. vt Gregorius dicit in ij. dialogorum.
hoc autem est inquantum deo homo vnitur
ut sic diuina virtus homini assistat. quam
quidem vnionem caritas facit. quia qui ad-
heret deo per caritatem vnus spiritus est
cum eo. vt dicitur j. ad Cor. vj. ergo caritati
debet attribui miracula facere. Item caritati
precipue opponitur inuidia. Nam caritas
congaudet bonis de quibus inuidia con-
tristatur. Sed immutacio in malum per fascina-
tionem attribuitur inuidie. vt dicit in glossa
Galatas iij. ergo et miraculorum operatio est attri-
buenda caritati. Item intellectus non est
principium operationis nisi mediante voluntate.
fides autem est in intellectu caritas autem
in voluntate. ergo non fides operatur nisi per
caritatem. vnde dicitur Galatas v. fides que per

dilectionem operatur. Sicut igitur operationes aliarum
virtutum magis attribuuntur caritati quam fidei
ita et operatio miraculorum. Item omnia alia
miracula ad incarnationem Christi ordinantur
que est miraculum miraculorum. Sed incar-
natio Christi attribuitur caritati. vnde dicitur Iohannis
iij. Sic deus dilexit mundum ut filium suum
vnigenitum daret. ergo et alia miracula sunt
caritati attribuenda et non fidei. Item quod sara
anus et sterilis de vetulo concepit filium mi-
raculosum fuit. hoc autem attribuitur spei
vt dicitur Romanorum iiij. Qui contra spem in
spem credidit. ergo operatio miracula attri-
buendum est spei et non fidei. Item mira-
culum est aliquid arduum et insolitum vt dicit
Augustinus. Arduum autem est obiectum spei. ergo
spei debet attribui operatio miraculorum. Item
miraculum est manifestatiuum diuine
potentie sicut bonitati que appropriatur
spiritui sancto respondet caritas et veritati que appro-
priatur filio respondet fides ita potentie que appro-
priatur patri respondet spes. ergo facere miracu-
la est attribuendum spei et non fidei. Item
Augustinus dicit quod mali homines interdum fa-
ciunt miracula per publicam iustitiam. ergo
operatio miraculorum est attribuenda iustitie
et non fidei. Item Actuum vj. dicitur quod stephanus
plenus gratia et fortitudine faciebat pro-
digia et signa magna in populo. ergo videtur quod
sit attribuendum fortitudini. Item Matthei
vel ubi xvij. dicit dominus discipulis qui de-
moniacum sanare non poterant. hoc genus
demoniorum non eicitur nisi in oratione et ieiunio.
Sed eicere demonia inter miracula compu-
tatur. Ieiunium autem est actus virtutis
abstinentie. ergo ad abstinentiam pertinet
miracula facere. Item Anshelmus dicit quod cum
mulier semper esse et feminam non cogno-
scere maius est quam mortuum suscitare. hoc
autem facit castitas. ergo castitatis est facere
miracula et non fidei. Item illud quod est
in derogationem fidei non est fidei attribu-
endum. Sed miracula sunt in derogatione
fidei. quia infideles reputabant ea magi-
ce artis. ergo fidei non debet attribui facere mi-
racula. Item fides petri et andree com-
mendatur a Gregorio de hoc quod nullis miracu-
lis visis crediderunt. ergo operatio mira-
culorum derogat fidei Et sic idem quod prius.
Item posita causa ponitur effectus. Si ergo
fides est causa faciendi miracula. omnes
qui fidem habent miracula facerent quod patet
esse falsum. non ergo fidei est facere miracula.
Sed contra est quod dicitur Marci vlt. Signa autem
eos qui crediderint exequentur. In nomine
meo demonia eicient etc. Item Matthei xvij.
dominus dicit. Si habueritis fidem sicut gra-
num sinapis etc. dicetis monti huic et

transibit et nichil impossibile erit vobis.
Quarto si unum oppositorum est causa oppositi et re-
liquum oppositum est causa reliqui. Sed
incredulitas est causa impediens mira-
culorum operationem. unde Marci vi. de Christo non
poterat ibi hoc est in patria sua facere mira-
cula nisi paucos infirmos impositis ma-
nibus curavit et mirabatur propter incredu-
litatem illorum. Et Matthei xvii. dicitur dominum dixisse
discipulis querentibus quare non potuimus
eicere demonium. propter incredulitatem vestram.
ergo fides est causa faciendi mira-
cula. Respondeo dicendum quod homines sancti miracula
faciunt dupliciter secundum Gregorium in ii. dialogorum
scilicet oratione impetrando ut miracula di-
vinitus fiant et per potestatem. Utroque autem
modo fides ydoneum reddit hominem ad
miracula facienda. Ipsa enim meretur
proprie ut oratio exaudiatur de miraculis fa-
ciendis quod hac ratione videri potest. Sicut enim
in rebus naturalibus videmus quod a causa
universali omnes particulares cause sumunt effi-
caciam agendi cum effectus determinatus
et proprius attribuitur cause particulari. Sicut
patet de virtutibus activis inferiorum corporum
respectu virtutis celestis corporis et de
orbibus inferiorum qui consequuntur motum
primi orbis habent tamen singuli proprios mo-
tus ita est et de virtutibus quibus meremur
quia licet omnes habent efficaciam merendi a
caritate que nos unit deo a quo meremur
ut voluntatem perficiat per quam meremur.
Singule tamen virtutes merentur singula-
ria quedam premia eis proportionaliter re-
spondentia. Sicut humilitas meretur ex-
altationem et paupertas regnum. unde quia
caritate cessante partim aliarum vir-
tutum. Et si aliquis nichil mereatur ex con-
digno. ex quadam tamen divina liberali-
tate aliqua congrua beneficia tribuuntur
huiusmodi actibus saltem in hoc mundo unde
dicitur quod per ea que sunt extrinsece bona extra
caritatem facta consequentur aliqui ex con-
gruo meritum bonorum temporalium multipli-
cationem. Huiusmodi etiam autem modo fides me-
retur miraculorum operationem. licet radix
merendi sit ex caritate. Cuius ratio potest
triplex assignari. Primo quidem quia mira-
cula sunt quedam argumenta fidei divine
per ea sancta que naturam excedunt illorum ve-
ritas comprobatur que naturalem transcen-
dunt rationem. unde Marci ult. dicitur Illi profecti
predicaverunt ubique domino cooperante et ser-
monem confirmante sequentibus signis.
Secunda ratio est quia fides potentie divine
potissime innititur quia accipit ut com-
mune medium ad assentiendum hiis que supra
naturam esse videntur. Et ideo divina po-

tentia in operatione miraculorum proprie fidei corre-
spondet. Tertia ratio est quia miracula preter natura-
les causas fiunt. Fides autem est que non
ex rationibus naturalibus et sensibilibus argumenta
assumit sed ex rebus divinis. unde sicut
paupertas temporalium rerum meretur divitias
spirituales et humilitas meretur celestem
dignitatem. Ita fides que contemptis rationibus
eis que naturales sunt quodammodo miracu-
lorum operationem operatur que preter naturalem
virtutem fit. Similiter autem et per fidem
homo maxime disponitur ut ex potestate
miracula faciat quod etiam ex tribus rationibus
patet. Primo quidem quia supra dictum est. Sancti
ex potestate miracula dicuntur facere non quasi
miraculorum principales auctores. sed
sicut instrumenta divina imperio divino cui
natura obedit in miraculis quodam-
modo imperantibus rebus naturalibus principantes. Ex
autem divinum imperium in nobis habitat est per fi-
dem que est quedam participatio in no-
bis divine virtutis. unde per ipsam fidem
homo disponitur ad miracula facienda.
Secundo quia sancti qui ex potestate miracula
faciunt operantur in virtute dei agentis
in natura. actio enim dei ad totam naturam
comparatur. Sicut actio anime ad corpus
Corpus autem ab anima transmutatur preter
ordinem principiorum naturalium proprie per
aliquam ymaginationem fixam ex qua
corpus incalescat per concupiscentiam vel iram
aut etiam immutatur ad febrem vel lepram
Illud igitur facit hominem dispositum ad
miracula facienda quod [struck through] dat ei
apprehensionem quandam fixionem et firmi-
tatem. hoc autem facit fides firma unde
firmitas fidei proprie operatur ad mira-
cula facienda quod patet ex hoc quod dicitur Matthei
xxi. Si habueritis fidem et non hesitave-
ritis etc. Jacobi i. postulet autem in fide nichil
hesitans in fide. Tertio quia cum miracula
ex potestate per modum cuiusdam imperii fiunt
illud proprie facit ydoneum ad mira-
cula facienda ex potestate quod reddit ap-
tum ad operandum. hoc autem est per quandam
separationem et abstractionem ab illis quibus
debet imperare. unde Anaxagoras dixit quod in-
tellectus erat immixtus ad hoc quod impe-
ret. Fides autem animam a rebus abstra-
hit naturalibus sensibilibus et eam in rebus
intelligibilibus fundat. unde per fidem
redditur homo aptus ad hoc quod per
potestatem miracula faciat. Et inde est
etiam quod alie virtutes ad facienda mira-
cula proprie cooperantur que animam hominis
a rebus maxime corporalibus abstra-
hunt sicut continentia et abstinentia que
retrahunt a delectationibus quibus homo

sensibilib; reb; i^mgit^r. Alie vō vir
tes que ad disponenda tpalia ordināt
nō ita ad faciēda miracula disponūt
¶ Ad pmū g° dī. q̄ facere miracula
attbuit^r grē gratis faciēti sicut pn̄
pmo fidei aūt sī est disposita ad h^mōi
grām consequendā. ¶ Ad scdm dī. q̄
licet mediū aliquis pctor miracla
faciat nō est h° ex merito eius. ex merito
dicto condigno. sȝ est ex quadā cōgrui
tate inquātū fidem constantr̄ pfitet^r
In cui^9 ptestatōne deus miracula
facit. ¶ Ad tciū dī. q̄ ex hoc q̄ caritas
est maior vtꝫ fide. largit^r eīm ipsi
fidei efficaciā merendi. fides tamē ma
gis congruit ad ptīcularitr̄ merendū
miraculorū opatōm. fides eīm est p
fectio intellectus cui^9 opatio cōsistit
in h° q̄ res intellcte aliquo mō sint
i ipō. Caritas aūt est pfectio volun
tatis cui^9 opatō consistit i h° q̄ vo
luntas i ipam rem tendit. vnde p
caritatem homo i deo ponit^r et tn̄ eo
vnū efficit^r. p fidem aūt ipa diuina
ponit^r in nobis. vnde dr̄ hebr̄ xi°.
q̄ est sb̄a rerꝫ sperandarꝫ et ppterea mira
cula sunt ad confirmatōm fidei nō aūt
ita ad cōfirmatōm ~~virtutis~~ caritatis
¶ Ad iiii. dī. q̄ caritas meret^r vt dōm
est peticōnis exaudicionē sicut vle
pricipiū merendi. sȝ spālit exaudiri in
miraculis faciendis meret^r fides ut
dcm̄ est. ¶ Ad v. dī. q̄ sicut glo° ibidē
dicit. verbum istud est certū q̄ nō dum
erat totalit^r sapiā illuminat^r. vnde
sniām falsam cōtinet. Licet mediū dē
pctōres audit ex sua libalitate non
licet ex eorū merito. ꝫ sic orō eorū ipetrat
licet nō sit meritoria. Sicut ꝫ aliq̄n iusti
orō meret^r sȝ nō impetrat. Nam ipe
tracio ptinet ad id q̄ petit^r et i nitit^r
soli gracie. Meritū aūt ptinet ad finē
que quis meret^r. ꝫ innititur iusticie. ¶ Ad
vi. dī. q̄ caritas vnit deo sic homīem
i deū trahens. p fidem vō diuina ad nos
trahunt^r vt dcm̄ est. ¶ Ad vii. dī. q̄ i iudicia
in estimatōne essenci h̄re nō possꝫ nisi
p imaginatō fixa ad hoc coopatetur.
¶ Ad viii. dī. q̄ rō illa pbat q̄ fides p
caritatē meret^r. ꝫ h° sup̄ concessū est
ꝫ p rō obiecto tenet. i illis que ppa vir
te homo facit in quib; intellectus volū
tatem dirigit que potentie impat et
exequit^r. In hiis aūt in quib; virtus diuina
est exequens. Sola fides que diuine po^e
innitit^r sufficit ad opandū. ¶ Ad x. dī.
q̄ ob id rō illa pcedit de opatōne mira
culi scdm q̄ est a deo qui ad omīa que i

creaturis opatur ex amore mouet^r.
Nam diuinus amor nō pmisit eū sine
germine esse. vt dr̄ dyo^9 iiii. ca. de di. no.
Nos aūt loq̄m^r de opatōe miraculi scdm
q̄ est ab homīe. vn̄ rō nō est pposita.
¶ Ad x. dī. q̄ spei nō ppe attbuit^r mira
cula facere. spes eīm ordinat^r ad aliq̄d quod
vō n̄ est solum de eternis. fides aūt est et
de eternis ꝫ tpalib;. vnde pb se extende^r
ad miracula facienda. Et ppt h° in auctē
inducta pricipalius fit mencio de fide
q̄ de spe. cū dr̄ eum i spe credidit. ¶ Ad xi.
dī. q̄ obiectū fidei est consequendū nō aūt
aliquid faciendū. ¶ Ad xii. dī. q̄ spei re
spondet diuina pō scdm sublimitatē
sue maiestatis i cui^9 cōsecucōm spes
tendit. Sȝ ipi po^e scdm q̄ est mirabiliū
effectiua ut effectū pprie innitit^r fides
¶ Ad xiii. dī. q̄ publica iusticiā est ex fide
p quā tota ecclīa iustificat^r. Scdm illud
Rom̄. iii. Iusticiā aūt dei p fidem ihū xpi
¶ Ad xiiii. dī. q̄ fortitudo i passionibus
tollerandis ꝫ constancia cōformis erat i mar
tirib; ppt^r fidei certitudinem. ¶ Ad xv. q̄ eciā
abstinencia ad miracula facienda coopat^r
nō tamē ita pricipalit^r sicut fides. ¶ Ad
xvi. dī. q̄ licet feminam nō cognoscē
et sempr̄ cū femina cōmorari sit difficile
nō tn̄ est miraculū ppe miraculo scripto
cū ex virtute creata dependeat. f. li. ar.
¶ Ad xvii. dī. q̄ ab vsus miraculorū i
fidelis qui miraculis detrahebant non
aufert eorū efficaciā ad fidem confirmā
dam quātū ad illos qui erant bn̄ dispo
siti. ¶ Ad xviii. dī. q̄ fides petri et Cen
turionis cōmendat^r ppt^r pmptitudine cre
dendi que tanto maior fuit quanto mino
rib; amminiculis indiguit ad credendū mi
que amminicula ppe sunt miracula. ¶ Ad xix.
dī. q̄ fides nō est sufficiens causa ad
miracula facienda sȝ disposicō quedā
fiunt aūt miracula scdm ordinē diuine
puidencie que homīb; congrua reme
dia p variis causis huiusmodi dispensat.

vtrum demones cogant^r aliquib; sensibilib; ꝫ corpalib; rebus factis aut v̄bis ad miracl̄a facienda que p magicas artes fieri videntur

Decimo quit^r vtrū demones co
gant^r aliquib; sensibilib; ꝫ corpa
libus rebus factis aut v̄bis ad miracl̄a
facienda que p magicas artes fieri vint^r.
Et videt^r q̄ sic. dr̄ eīm Aug^9 i x. de ci. dei
introducens v̄ba porphirii q̄ quidam
vir i Caldea tractus inuidia adiuratus
spūales potencias pcib; alligauit ne
ab illo postulata concederent. Et i xxi. eiusdē
libri dicit. Nō potuit pmū nisi demonib;

distentibus dicat quod quisque illorum appetat
quod exhortetur quo imitetur nomine quo
cogatur. ergo demones a magis coguntur
ad miracula facienda. ¶ Preterea quicumque facit
aliquid contra suam voluntatem aliquo modo cogitur.
Sed demones aliquando faciunt aliqua contra
suam voluntatem per magos advocati.
Est enim voluntas demonis semper ad
inducendum homines in peccatum et tamen aliquis
magica arte ad turpem amorem incitatus
eadem arte a violentia incitationis
solvitur. ergo demones coguntur a magis.
¶ Preterea de Salomone legitur quod quosdam exorcis-
mos fecit quibus demones cogebantur
ut ex obsessis corporibus recederent. ergo per in-
vocationes demones cogi possunt. ¶ Preterea si
demones advocati a mago veniunt
aut hoc est quia alliciuntur aut quia coguntur. sed
non semper advocati alliciuntur. advocantur
enim per quedam que demones odiunt sicut
per virginitatem inspicientis cum tamen ipsi ad
incestos concubitus homines deducere non
moreantur. ergo videtur quod aliquando cogantur. ¶ Preterea
studium demonum est ut homines adeo a
uterint. Sed ipsi advocati per aliqua que in-
reverentiam dei sonant sicut per invocationem
divine maiestatis adveniunt. ergo non propria
voluntate hoc faciunt sed coacti. ¶ Preterea si alli-
ciantur aliquibus sensibilibus non alliciuntur
eis sicut animalia cibis. Sed sicut spiritus
signis quecumque delectationem congruunt per
varia genera lapidum herbarum lignorum anima-
lium carminum rituum. ut Augustinus dicit xxi
de civitate dei. Sed signis alliciuntur non videntur. cum
enim allicit signis est tamen signis vere
quod quidem est solum huius sensus. Nam si-
gnum est quod preter speciem quam ingerit sensibus
facit aliquid aliud in cognitionem venire.
ergo demones nullo modo alliciuntur sed a ma-
gis coguntur. ¶ Preterea Mathei [illegible] dicit quidam
ad Ihesum. Domine miserere filio meo quia lu-
naticus est et male patitur. In Marco autem
dicitur. Attuli filium meum ad te habentem spiritum
mutum. Dicit autem glossa super verbo predicto Mathei
hunc Marcus surdum et mutum dicit quem
Matheus nominat lunaticum. Non quod luna
demonibus serviat. sed demon lune cursum
observans homines corrumpere videtur. ergo per
observationem celestium corporum et aliorum cor-
poralium demones ad aliquid faciendum co-
guntur. ¶ Preterea cum demones excedunt a prin-
cipio non est probabile quod alliciantur illis
etiam que eorum excellentie derogare vi-
dentur. Advocantur autem per invocationes
virtutis ipsorum et per mendacia mirabilia
que derogant semine ipsorum. Unde Augustinus in x
de civitate dei introducens verba Porphyrii sic
dicit. Quid est homo victo tunc liber ob-

noxius intendit minatur celo aut ter-
rat sibi ut eis extorqueat veritatem.
Nam et celum se collidere et minatur et cetera
similia homini impossibilia ut illi di-
tamquam inspectissimi pueri falsis et
ridiculosis comminationibus territi quod im-
perantur efficiant. ergo demones non
alliciuntur. ¶ Preterea voluntas demonis ad hoc
tendit ut homines in cultura idolorum
detineat quod quidem precipue fit per hoc
quod spiritus demonum ymaginibus assistunt.
si ergo propria sponte advocati veniunt semper
ad talia venirent. non autem semper veniunt
nisi certis temporibus observatis et determina-
tis carminibus et ritibus ymaginibus conse-
cratis vel potius execratis. non ergo de-
mones advocantur quasi allecti sed quasi coacti.
¶ Preterea aliquando demones magicis artibus
advocantur ut homines ad turpe amo-
rem incitent. hoc autem demones propria
voluntate facere intendunt. non ergo esset
opus ut allicerentur. sed semper hoc facerent
advocati. non semper autem hoc faciunt. ergo
quando faciunt advocantur non ut electi alle-
cti sed quasi coacti. ¶ Sed contra est quod dicitur Job
xli. Non est potestas super terram que ei pos-
sit comparari. scilicet diabolo. maior autem
potestas non cogitur a minori. ergo per nichil
terrenum demones cogi possunt. ¶ Preterea non est
eiusdem invocari et cogi. invocantur enim
maiores ut Porphirius dicit. sed inferio-
ribus imperatur. ergo demones veniunt ad-
vocati. ergo non coguntur. Sed dicitur quod coguntur
virtute divina. sed contra cogere demones
ex virtute divina est per donum gratie quo prefi-
citur ordo celestium potestatum. Hoc autem donum
gratie non adest infidelibus et hominibus sce-
leratis quales sunt magi. ergo nec
etiam virtute divina cogere possunt demones.
¶ Preterea facere ea que divina virtute principa-
liter fiunt non est peccatum sicut facere mira-
cula. Si igitur magi virtute divina demones
cogerent utendo magicis artibus non pecca-
rent quod est falsum. Non ergo demones aliquo
modo magicis artibus coguntur. ¶ Respondeo dicendum quod
circa effectus magicarum artium multiplex
fuit opinio. Quidam enim dixerunt sicut
Alkindus quod effectus magicarum artium fit per
aliquas potestates et virtutes in rebus inferioribus
generatas ex virtutibus quorundam inferiorum
corporum cum observatione celestium motuum.
ut Augustinus dicit x de civitate dei quod Porphirio
visum herbis et lapidibus et animantibus et sonis
certis quibusdam ac vocibus et figurationi-
bus atque figmentis quibusdam etiam
observatis in celi conversione motibus siderum
fabricari in terra ab hominibus potestates ydo-
neas siderum variis effectibus exequendis

Hec autem positio insufficiens videtur. Licet enim ad aliqua que magicis artibus fieri videntur naturalium corporum superiorum et inferiorum virtutes sufficere possint, sicut ad quasdam corporum transmutationes, que tamen fiunt magicis artibus, ad que in nulla vis corporalis se extendere potest. Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. Per magicas autem artes aliquas locutiones aliquorum videmus audiri. Unde oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum. Et precipue cum de aliquibus occultis per huiusmodi visa homines doceantur. Nec potest dici quod hoc fiat per aliquem intellectum inmutationem ymaginibus solum per modum prestigii, quia tunc iste voces non ab omnibus circumstantibus audirentur, et vigilantibus et habentibus sensus solutos iste voces audiri possent. Unde relinquitur ut quod fiat ex virtute anime hominis magicis artibus utentes aut fiant ab aliquo extrinseco intellectu habente. Primum autem esse non potest quod patet ex duobus. Primo quidem quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum nisi per aliqua sibi nota. Unde ex virtute anime hominis non potest fieri revelatio occultorum que fit per magicas artes cum ad huiusmodi occulta scienda non sufficiant principia rationis. Secundo quia si sua virtute huiusmodi effectus anima magi faceret non indigeret uti invocationibus aliquibus quibus huiusmodi exterioribus rebus. Constat ergo quod huiusmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores spiritus fiunt non autem per spiritus iustos et bonos. Quod quidem ex duobus patet. Primo quia boni spiritus familiaritatem suam scelestis hominibus non exhibent quales plerumque sunt magicarum artium exercitores. Secundo quia non cooperantur hominibus ad illicita perpetranda quod plerumque fit per magicas artes. Restat igitur hoc fieri per malos spiritus quos demones dicimus. Huiusmodi autem demones possunt intelligi cogi dupliciter. Uno modo per aliquam superiorem virtutem que eis necessitatem faciendi inducat. Alio modo per modum allectionis sicut homines inducuntur ad aliquid cogi aut concupita alliciuntur. Neutro autem modo rebus corporalibus proprie loquendo demones cogi possunt nisi supponantur habere corpora aerea naturaliter sibi unita et per hoc habere sensibiles affectiones ad modum aliorum animalium sicut et Apuleius posuit demones esse animalia corpore aerea animo passiva. Sic enim cogi posset utroque modo corporali virtute et corporum celestium et aliquorum in passionibus et aliquas passiones inducerent et etiam inferioribus corporibus in quibus delectarentur sicut Apuleius dicit et delectantur in fumis sacrificiorum et aliquibus talibus. Sed huiusmodi opinionis falsitas ostensa est in precedentibus capitulis. Restat igitur dicendum quod demones per quos magice artes complentur non habent, et coguntur et alliciuntur. Coguntur quidem a superiori quandoque quidem ab ipso deo, quandoque etiam a sanctis angelis et hominibus in virtute dei. Nam ad ordinem potestatum pertinere dicitur demones arcere. Sicut autem homines sancti dono virtutum participant inquantum miracula faciunt, ita dono potestatum inquantum eiciunt demones. Coguntur etiam inferiores a superioribus demonibus. Et ne quid sola coactione per magicas artes fieri potest. Coguntur et quasi alliciuntur per magicas artes non quidem rebus corporalibus propter seipsas sed propter aliquid aliud. Primo quidem quia per huiusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem invocantur et hoc ipsi appetunt, ut scilicet eorum virtus ad mirabilia habeatur. Et propter hoc sub certa constellatione advocati magis adveniunt. Secundo inquantum huiusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualium quibus delectantur. Unde Augustinus dicit xxi de civitate dei: Et alliciuntur demones his rebus non tamquam animalia cibis sed quasi spiritus signis. Cum enim homines in signum subiectionis deo sacrificium offerunt et prostrationes faciunt gaudent huiusmodi reverentie signa sibi exhiberi. Alliciuntur autem diversi demones diversis signis secundum quod diversis vitiis eorum magis conveniunt. Tertio alliciuntur his corporalibus rebus inquantum homines per eas in peccatum adducuntur. Et inde est quod alliciuntur mendaciis et his quibus homines in errorem et peccatum inducere possunt. Ad primum ergo dicendum quod demones dicuntur cogi per magicas artes modis predictis. Ad secundum dicendum quod in hoc ipso demoni satisfit si per hoc quod aliquod malum impedit et ad aliquod bonum cooperatur facilius in suam familiaritatem et communionem homines trahit. Nam et ipsi se transfigurant in angelos lucis sicut dicitur ii ad Cor. xi. Ad tertium dicendum quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis potuit esse in illis exorcismis vis cogendi demones ex virtute divina. Si autem tempore illo fecit quo ydola adoravit ut intelligatur eum per magicas artes fecisse non fuit in illis exorcismis virtus cogendi demones nisi modo predicto. Ad iiii dicendum quod auguriis adiuo-tati adveniunt ut exhibeant in sue dignitatis

opinionem homines advocant qui mundiciam ament. ¶ Ad v. dicendum quod licet etiam quod ad invocationem divine virtutis adveniunt nolunt intelligi quod non sint a divina iusticia omnino exclusi. Non enim sic divinitatem appetunt ut similiter deo velint equari omnino. Sed subeo divinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent. ¶ Ad vi. dicendum quod demones non dicuntur allici signis quia ipsi signis utantur. Sed quia homines signis utuntur talibus delectantur in signis quibus homines utuntur propter signatum. ¶ Ad vii. dicendum quod sicut glosa ibidem dicit demones cum per incredulitatem homines magis affligunt ubi creaturas dei infirmet in hoc solum quod credantur demonibus similiter [?] homines in errorem mittant. ¶ Ad viii. dicendum quod licet predicta mendacia in derogationem virtutis demonum esse videantur tamen hoc ipsum eis est delectabile quod homines in mendaciis consistant. Nam ipse est mendax et pater eius. ¶ Ad ix. dicendum quod ad imagines advocati adveniunt certis horis et certis signis constellationibus predictis. ¶ Ad x. dicendum quod licet semper demones homines desiderent pertrahere in peccatum tamen tamen magis ad hoc invitantur qui magis ad hoc inclinantur et quando plures possunt inducere in peccatum.

De simplicitate divine essentie Et primo queritur in generali An deus sit simplex

Questio est de simplicitate divine essentie. Et queritur primo in generali An deus sit simplex. Et videtur quod non. Ab uno enim simpliciter non est natum esse nisi unum. Et iterum idem secundum quod idem semper facit idem secundum philosophum. Sed a deo procedit multitudo. ergo ipse non est simplex. ¶ Preterea Simplex si contingitur totum contingitur. Sed deus a beatis contingitur et unica [?] ut dicit Augustinus libro de videndo deum. Attingere mente deum magna est beatitudo. Si ergo sit simplex totum contingitur a beatis. Sed quod totum contingitur comprehenditur. ergo deus a beatis comprehenditur quod est impossibile. ergo deus non est simplex. ¶ Preterea idem non se habet in ratione diversarum causarum. Sed deus se habet in ratione diversarum causarum ut patet xi. methaphysice. ergo ideo oportet esse diversa. ergo oportet eum esse compositum. ¶ Preterea ubicumque est aliquid et aliquid est compositio. Sed in deo est aliquid et aliquid scilicet paternitas et essentia. ergo ideo est compositio. Sed dicetur quod in deo eius paternitas est idem quod essentia. Sed contra affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus personis. Paternitas autem est incommunicabilis. ergo paternitas et essentia non sunt idem. ¶ Preterea de quocumque predicantur diversa predicamenta illud est compositum. Sed in divina predicatione veniunt substantia et relatio ut dicit Boecius libro de trinitate. ergo deus est compositus. ¶ Preterea in qualibet re est substantia vel operatio ut dicit Damascenus. Ex quo etiam videtur quod operatio sequitur virtutem et substantiam. Sed in operationibus divinis est pluralitas. ergo in substantia eius invenitur multitudo et ita compositio. ¶ Preterea ubicumque invenitur multitudo formarum ibi oportet esse compositionem. Sed in deo invenitur multitudo formarum quia sicut dicit commentator omnes forme sunt in actu in primo motore sicut sunt in potentia in prima materia. ergo in deo est compositio. ¶ Preterea quod cuilibet advenit alicui rei post esse completum inest ei accidentaliter. Sed quedam dicuntur de deo ex tempore sicut quod sit creator et dominus. ergo insunt ei accidentaliter. Accidentis autem ad substantiam est aliqua compositio. ergo in deo est compositio. ¶ Preterea ubicumque sunt multe res ibi est compositio. Sed in deo sunt tres persone que sunt tres res ut dicit Augustinus in libro de doctrina christiana. ergo in deo est compositio. ¶ Sed contra est quod Hylarius dicit vii. de trinitate non humano modo compositus est deus ut in eo aliud sit quod habetur ab eo et aliud sit ipse qui habet. ¶ Preterea Boecius dicit in libro de trinitate hoc enim vere est unum in quo nullus est numerus. Ubicumque autem est compositio est aliquis numerus. ergo deus est absque compositione omnino simplex. ¶ Responsio dicendum quod deum esse simplicem multis modis [?] tenendum est quorum quidem ad presens tribus rationibus probari [?]. Quarum prima talis est. Ostensum est enim in alia disputatione omnia entia ab uno primo ente esse quod quidem primum ens deum dicimus. Quamvis autem in uno et eodem quod quandoque invenitur in actu quandoque in potentia prius tempore prius sit potentia. Potentia autem posterior simpliciter tamen oportet actum esse potentia prius non solum natura sed tempore eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud igitur ens quod omnia entia facit esse actu et ipsum a nullo alio est oportet esse purum in actu absque aliqua potentie permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualitercumque compositio oportet ponere actum commistum potentie. Positis enim ipsis primis eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum ut materia ad formam subiectum ad accidens genus ad differentiam vel saltem omnes partes sunt in potentia ad totum. Nam partes ad materiam reducuntur totum vero ad formam ut patet ii. physicorum. Et sic nullum compositum potest esse actus primus. Ens autem primum quod deus est oportet esse actum purum ut ostensum est. Impossibile est igitur deum compositum esse. Secunda ratio est quia cum compositio non sit nisi ex diversis ipsa diversa indigent

aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa in quantum huiusmodi unita sunt. Omne autem compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum igitur ens quod deus est a quo sunt omnia non potest esse compositum. Tertia ratio quia oportet quod primum ens quod deus est esse perfectissimum et per consequens optimum. Non enim rerum principia imperfecta sunt ut Pictagoras et Speusippus existimavit. Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitate, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis admiscetur. Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat in compositione partium per quod totum est bonum non inest alicui partium. Unde partes non sunt bone illa bonitate que est totius propria. Oportet igitur id quod est optimum simplicissimum omni compositione carere. Et hec ratio est quam ponit philosophus xi metaphysice. Et Hylarius in libro de trinitate ubi dicit quod deus qui lux est non est ex obscuritatibus coaptatus neque qui virtus est ex infirmis continetur. Ad primum ergo dicendum quod intentio philosophi non est quod ab uno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile et effectus deficiant a representatione sue cause, oportet quod illud quod in causa est unitum in effectibus multiplicetur, sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes forme generabilium corporum et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus, sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat et mollificat et indurat et comburit et denigrat et dealbat. Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias et operatur diversarum artium opera. Unde multo amplius deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed philosophus intendit quod aliquid manens idem non facit diversa in diversis temporibus si sit agens per necessitatem per diversitate nature nisi forte patiens hoc contingat ex diversitate nature vel aliorum aliquorum agentium. Hoc tamen non est ad propositum. Ad secundum dicendum quod deus a beatis in mente contingitur totus non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divine excedit modum intellectus creati in infinitum. Et ita intellectus creatus non potest deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest ipsum comprehendere. Ad tertium dicendum quod primum et idem deus in ratione diversarum causarum se habet quia per hoc quod est actus primus est agens et est exemplar omnium formarum et est bonitas per consequens omnium finis. Ad iiii dicendum quod paternitas et essentia in divinis non differunt re sed ratione tantum. Ipsa enim paternitas est divina essentia ut post patebit. Ad v dicendum quod ideo quod est idem re et differens ratione in nullo prohibet contradictoria predicari, ut dicit philosophus iiii physicorum. Sic patet quod idem punctum re differens ratione est principium et finis, et secundum quod est principium non est finis et e contrario. Unde cum essentia et paternitas sint idem re et differunt ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile. Ad vi dicendum quod absoluta et relata in divinis non differunt secundum rem sed solum secundum rationem, ut dictum est. Unde ex hoc nulla compositio relinquitur. Ad vii dicendum quod operatio dei potest considerari vel ex parte operantis vel ex parte operati. Si ex parte operantis sic in deo non est nisi una operatio que est sua essentia. Non enim agit res per actionem aliquam que sit media inter deum et ipsum sicut per suum intelligere et suum velle que sunt ipsius esse. Si vero ex parte operati sic sunt diverse operationes et diversi effectus divine operationis. Hec autem compositionem in operante non inducunt. Ad viii dicendum quod forma effectus invenitur aliter in agente naturali et aliter in agente per artem. In agente namque per naturam invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilat sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter: quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, utpote adequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente secundum eandem rationem, ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem. Quando vero effectus non perfecte assimilatur agenti, utpote non adequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eandem rationem sed sublimiori modo, ut patet in agentibus equivocis, ut cum sol generat ignem. In agentibus autem per artem forme effectuum preexistunt secundum eandem rationem non autem eodem modo essendi. Nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile. Cum autem in intellectu dicatur esse aliquid sicut id quod intelligitur et sicut species qua intelligitur, forme artis sunt in mente artificis sicut id quod intelligitur. Nam ex hoc quod artifex concipit formam artificiati producit eam in materiam. Utroque autem modo forme rerum sunt in deo. Ipse enim agit res per formam intellectus qui non est sine actione nature. In inferioribus vero artificibus ars agit virtute extrinsece nature qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, sed virtute proprie nature facit suum effectum. Forme igitur rerum secundum quod sunt in natura divina nec in virtute operativa non sunt secundum eandem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adequat. Unde sunt ibi ut unde omnes forme

que in effectibus multiplicantur et sic nulla
provenit ibi compositio. Similiter in intellectu
eius sunt multa intellecta per unum et idem quod
est sua essentia. Ex autem pluribus intelli-
gatur multa non inducit compositionem
intelligentis. Unde nec ex hac parte sequitur
compositio in deo. ¶ Ad ix. dicendum quod relationes
que dicuntur de deo ex tempore non sunt in ipso re-
aliter sed solum secundum rationem. Ubi enim est re-
alis relatio ubi realiter aliquid depen-
det ab alio vel simpliciter vel secundum quid. Et propter
hoc nostra est realis relatio ad scibile
non autem econverso sed secundum rationem tantum ut patet
per philosophum v. metaphysice. Et ideo cum deus ab al-
tero nullo dependeat sed econverso omnia ab
ipso dependeant in rebus aliis sunt re-
lationes ad deum reales in ipso autem ad res
secundum rationem tantum non potest intelligere hoc ad il-
lud nisi econverso intelligatur relatio illius
ad hoc. ¶ Ad x. dicendum quod pluralitas personarum
nullam compositionem in deo inducit. Persone
enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum
quod comparantur ad essentiam cum qua sunt
idem re. Et sic patet quod non relinquitur aliqua
compositio. Alio vero modo secundum quod comparantur
ad invicem et sic comparantur ut distincte
non ut coniuncte. Et propter hoc vero ex hac
parte potest esse compositio. Nam omnis compositio
est unio. Utrum in deo sit substantia

Vel essentia idem quod esse etc.

Secundo queritur utrum in deo sit substantia
vel essentia idem quod esse. Et videtur quod non.
Dicit enim Damascenus in libro primo quod quid deus
est incognitum est nobis. Ergo non est secundum substan-
tiam incomprehensibilis est omnino et incogni-
tum. Non autem potest idem notum esse et incogni-
tum. Ergo non est idem esse dei et substantia vel es-
sentia eius. Sed dicendum quod etiam ipsum esse
dei ignotum est nobis quid sit sicut et eius
substantia. Sed contra due questiones diverse sunt an est
et quid est ad unam quarum respondetur sermo ad
aliam vero non ut ex predictis auctoritatibus patet. Igitur
id quod respondet ad an est de deo et quod respondet
quid est non est idem sed an est respondetur esse,
ad quid est substantia vel natura. Ergo non est idem esse
quod substantia vel natura. Sed dicendum quod esse dei cog-
noscitur non per se ipsum sed per similitudinem cre-
ature. Sed contra in creatura est esse et substantia
vel natura et tamen utrumque habeat adhuc secundum
utrumque deo assimilatur eo quod agens a-
git sibi simile. Sed igitur esse dei cogno-
scitur per similitudinem esse creati. Ergo quod eius
substantia cognoscatur per similitudinem substantie creature
tantum et sic de deo sciremus non solum quia
sed quid est. ¶ Preterea unumquodque differt ab alio
per suam substantiam. Per id autem quod esse omnibus
commune nihil ab alio differt. Unde et
philosophus dicit quod ens non dicitur poni in diffini-

tione quia per hoc diffinitur a nullo distin-
guetur. Igitur nullius rei ab aliis distin-
cte substantia est ipsum esse cum sit omnibus commune.
Sed deus est res ab omnibus rebus aliis
distincta. Ergo suum esse non est sua substantia.
¶ Preterea non sunt diverse res nisi quarum est diversum
esse. Sed esse huius rei non est diversum ab
esse alterius in quantum est esse sed in quantum
est in tali vel in tali natura. Si igitur aliquid esset
sic quod non sit in aliqua natura que differat
ab ipso esse hoc non erit diversum ab aliquo
alio esse. Et ita sequitur quod divina substantia est
eius esse quod ipse sit esse communiter commune.
¶ Preterea ens cui non sit additio est ens omnibus
commune. Sed si deus sit ipsum suum esse erit
ens cui non sit additio. Ergo erit commune.
Et ita predicabitur de unoquoque et erit de
commixtis rebus omnibus hereticum. Et contra
philosophum dicentem in libro de causis quod causa prima
regit omnes res preter quod commisceatur
eis. ¶ Preterea quod est omnino simplex non con-
venit aliquid in contractione. Dictum est autem
prius quod deus est huiusmodi. Sicut enim nec se
habet ad esse sicut album ad albedinem.
Ergo inconveniens dicitur quod divina substantia sit
essentia. ¶ Preterea Boetius dicit in libro de ebdomadibus:
omne quod est eo quod est esse ut sit alio non
participat ut aliquid sit. Sed deus est. Ergo
preter esse suum est in eo aliquid aliud quo habet ut
aliquid sit. ¶ Preterea deo qui est perfectissimus
id quod est imperfectissimum non est attribu-
endum. Sed esse est imperfectissimum sicut prima
materia. Sicut enim materia prima determina-
tur per omnes formas ita etiam esse cum
sit imperfectissimum. Imperfectissimum
vero determinari habet convenit per omnia ipsa
predicata. Ergo sicut materia prima non est
in deo nec esse debet divine substantie attribui. ¶ Preterea
id quod significatur per modum effectus non convenit
substantie prime que non habet principium sed esse est
huiusmodi nam esse entis principia sunt essentie
habet esse. Ergo substantia dei inconveniens dicitur quod
sit ipsum esse. ¶ Preterea omnis propositio est per se
nota in qua idem de se ipso predicatur. Si si
substantia dei sit ipsum suum esse idem erit ipso
et predicato cum dicitur deus est. Ergo erit propositio
per se nota quod videtur esse falsum cum sit de mira-
bilibus non igitur ipsum esse dei est substantia. ¶ Sed
contra est quod Hylarius dicit libro de trinitate. Esse
non est accidens deo sed subsistens veritas. Id
autem quod est subsistens est rei substantia. Ergo
esse dei est eius substantia. ¶ Preterea Rabi Moyses dicit
quod deus est non in essentia et vivit non vita
et est potens non in potentia et sapiens non in sapientia.
Ergo in deo non est aliquid aliud essentia quam suum
esse. ¶ Preterea unaqueque res ipse denominatur
a sua quidditate. Nomen enim ipse significat
substantiam et quidditatem ut habetur iiii. metaphysice.

Sed hoc nomen est inter cetera magis magis proprium nomen dei, ut patet Exo. iii. cum hoc nomen imponatur ab hoc quod est esse. Videtur quod ipsum esse dei sit substantia vna. ¶ Respondeo dicendum quod ideo non est aliud esse a sua substantia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum alique cause effectus diversos producentes conveniunt in uno secundum diversos effectus, oportet quod illud quod est commune producatur ex virtute alicuius superioris cause cuius illud est proprius effectus. Et hoc ideo quia cum proprius effectus producatur ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diverse cause habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios effectus diversos. Unde si in aliquo uno effectu conveniunt, ille non est proprius eorum sed alicuius superioris in cuius virtute agunt. Sicut patet igitur quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo ut piper et zinziber et similia, quamvis unumquodque eorum habeat suum proprium effectum diversum ab effectu alterius; unde effectum communem oportet reduci in priorem causam cuius sit proprius, scilicet in ignem. Similiter in motibus celestibus sphere planetarum singule habent proprios motus et tamen hoc habent vnum commune quod oportet esse proprium esse alicuius sphere superioris, scilicet omnes revolvuntur secundum motum diurnum. Omnes autem cause create communicant in uno effectu qui est esse, licet singule proprios effectus habeant in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse et edificator facit domum esse. Conveniunt igitur in hoc quod causant esse sed differunt in hoc quod ignis causat ignem et edificator causat domum. Oportet igitur esse aliquam causam superiorem cuius virtute omnia causant esse et eius esse sit proprius effectus. Et hec est causa deus. Proprius autem effectus cuiuslibet cause procedit ab ipsa similitudine sue nature. Oportet igitur quod hoc quod est esse sit substantia vel natura dei. Et propter hoc dicitur in libro de causis quod intelligentia non dat esse nisi in quantum est divina, et quod primus effectus est esse et non est ante ipsum creatum aliquid. ¶ Ad primum ergo dicendum quod ens et esse dupliciter dicitur, ut patet v. metaph. Quandoque enim significat essentiam rei sive actum essendi, quandoque vero significat veritatem propositionis etiam in his que esse non habent, sicut dicimus quod cecitas est, quia verum est hominem esse cecum. Cum igitur dicat damascenus quod esse dei est nobis manifestum, accipitur secundum modum secundum et non primum. Primo enim modo est idem esse dei quod eius est substantia. Et sicut eius substantia est ignota ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam deus est, quia hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum. ¶ Ad iiii. dicendum quod esse divinum quod est eius substantia et non est esse commune, sed esse est distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum esse suum deus differt a quolibet alio ente. ¶ Ad v. dicendum quod sicut dicitur in libro de causis, ipsum esse dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc quod ipsum est per se subsistens et non adveniens alicui nature que sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens oportet quod individuetur per naturam et substantiam que in tali esse subsistat. Et in eis verum est quod esse huius est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius nature. Sicut si esset unus calor per se existens non in materia vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur. Licet calores in subiectis existentes non distinguantur nisi per subiecta. ¶ Ad vi. dicendum quod ens commune est cui non sit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit, sed esse divinum est commune cui non sit additio et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit. Unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio in sua ratione rationalis differentie, non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit. Hoc est enim de ratione animalis rationalis quod est species animalis. ¶ Ad vii. dicendum quod modus significandi in dictionibus que a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi. Dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio perihermeneias. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam accipit, in quibus esse non est subsistens sed inherens. Ratio autem invenit quod aliquod esse est subsistens. Et ideo licet hoc quod dicitur esse significetur per modum concretionis, tamen intellectus esse idem attribuens deo transcendit modum significandi, attribuens deo id quod significatur, non autem modum significandi. ¶ Ad viii. dicendum quod dictum boetii intelligitur de illis in quibus esse competit per participationem, non per essentiam. Quod enim per essentiam suam est, si modum locutionis attendamus, magis debet dici quod est ipsum esse quam sit id quod est. ¶ Ad ix. dicendum quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. Quelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materie existens vel ut in virtute agentis aut etiam ut in intellectu. Sed per hoc quod habet esse efficitur actu existens ~~alicui virtute agentis~~. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum

est quod ei quod dico esse aliquid addatur quod sit eo formalius ipsum determinans sicut actus potentiam. esse enim quod huiusmodi est est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. nichil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso. cum ab eo nichil extraneum sit nisi non ens quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per alia sicut potentia per actum sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in diffinitione formarum ponuntur proprie materie loco differentie. sicut cum dicitur quod anima est actus corporis phisici organici. et hunc modum habet esse ab alio illo esse distinguitur in quantum est talis vel talis nature. Et per hoc patet hoc dicit dyonisius quod licet viventia sint nobiliora quam existentia tamen esse est nobilius quam vivere. viventia enim non tantum habent vitam sed cum vita simul habent esse. ¶ Ad x dicendum quod secundum ordinem agentium est ordo finium. et ideo primo agenti respondet finis ultimus et proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim consideremus rectorem civitatis et ducem exercitus et unum singularem militem. Constat quod rector civitatis est prior in ordine agentium ad cuius imperium dux exercitus ad bellum procedit et sub eo est miles qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. finis autem militis est prosternere hostem quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus quod est finis ducis. et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum civitatis vel regni quod est finis rectoris et regis. esse igitur quod est proprius effectus et finis operacionis primi agentis. oportet quod teneat locum ultimi finis. finis autem licet sit primum in intentione est tamen postremum in opere et est effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum esse creatum quod est proprius effectus respondens primo agenti causatur ex aliis principiis quamvis esse primum causans sit primum principium. ¶ Ad xi dicendum quod aliqua propositio est per se nota de se que tamen huic vel illi non est per se nota quando scilicet predicatum est de ratione subiecti et tamen ratio subiecti est alicui ignota. sicut si aliquis nesciret quid est totum non esset ei nota ista propositio per se. omne totum est maius sua parte. huiusmodi enim propositiones sunt note cognitis terminis. ut dicitur primo posteriorum. hec autem propositio deus est quantum est de se est per se nota quia idem est in subiecto et predicato. sed quia ad nos non est per se nota quia quid est deus nescimus. unde apud nos demonstratione indiget non autem apud illos qui dei essentiam vident

Utrum deus sit in aliquo genere

Tertio queritur utrum deus sit in aliquo genere. Et videtur quod sic. dicit enim damascenus. Substantia in divinis signat communem speciem scilicet personarum. ypostasis autem demonstrat individuum scilicet patrem et filium et spiritum sanctum sicut petrum et paulum. Comparatur ergo deus ad patrem et filium et spiritum sanctum sicut species ad individua. Sed ubicumque est invenire speciem et individuum ibi est invenire genus quia species constituitur ex genere et differentia. Ergo videtur quod deus sit in aliquo genere. ¶ Praeterea quecumque sunt et nullo modo differunt sunt penitus eadem. Sed deus non est idem rebus aliis ergo aliquo modo differt ab eis. Omne autem quod ab alio differt. aliqua differentia ab eo differtur. ergo in deo est aliqua differentia qua differt a rebus aliis non autem accidentalis cum in deo nullum sit accidens. ut boecius dicit in libro de trinitate. Omnis autem substantialis differentia est alicuius generis divisiva. ergo deus est in aliquo genere. ¶ Praeterea idem dicitur genere sive specie. ut habetur v metaphysice. ergo et diversum similiter. Nam si multipliciter dicitur unum oppositorum et reliquum. aut igitur deus est diversus a creatura numero tantum vel numero et specie tantum. Et sic sequitur quod cum creatura in genere conveniat et sic erit in genere. Si autem genere a creatura differat. oportebit etiam quod sit in alio genere quam creatura. Nam diversitas ex multitudine causatur et sic diversitas generis multitudinem requirit generum. ergo quolibet modo dicatur oportet quod deus sit in genere. ¶ Praeterea cuicumque convenit ratio generis ipse est in genere. Sed ratio substantie est per se existere quod maxime convenit deo ergo deus est in genere substantie. ¶ Praeterea omne quod diffinitur oportet quod sit in genere. sed deus diffinitur dicitur enim quod sit actus purus ergo deus est in aliquo genere. ¶ Praeterea omne quod predicatur de aliquo in eo quod quid est et est in pluribus vel se habet ad ipsum sicut species vel sicut genus sed omnia que predicantur de deo predicantur in eo quod quid. nam omnia predicamenta cum in divina predicatione venimus in substantiam vertuntur ut dicit boecius in libro de trinitate. patet etiam quod non soli deo conveniunt sed etiam aliis et ita sunt in pluribus ergo vel comparantur ad deum sicut species ad individuum vel sicut genus ad speciem Et utrolibet modo oportet deum esse in genere. ¶ Praeterea unumquodque mensuratur minimo sui generis ut dicitur x metaphysice. Sed sicut dicit commentator ibidem id quo mensurantur omnes substantie est deus ergo deus est in eodem genere cum aliis substantiis. ¶ Sed contra omne quod est in genere addit aliquid supra genus et per genus est compositum Sed deus est omnino simplex. ergo non est in genere. ¶ Praeterea omne quod est in genere potest diffiniri vel sub aliquo diffinito comprehendi. Sed deus cum sit infinitus non est huiusmodi. ergo non est in genere. ¶ Respondeo dicendum quod deus non est

in genere quod quidem ad primus tribus rationibus ostendi-
tur. Primo quidem quia nichil ponitur in genere
secundum suum esse sed ratione quidditatis sue
quod ex hoc patet quia esse uniuscuiusque est ei
proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alte-
rius. Sed ratio substantie potest esse communis propter hoc
etiam philosophus dicit quod ens non est genus
deus autem est suum esse. Unde non potest esse
in genere. Secunda ratio est quia quamvis materia non
sit genus neque forma sit differentia tamen ratio generis
sumitur ex materia et ratio differentie sumitur ex
forma. Sicut patet quod in homine est natura sensi-
bilis ex qua sumitur ratio animalis est ma-
terialis respectu rationis ex qua sumitur
differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam
sensitivam. Rationale autem quod rationem habet. Unde
in omni eo quod est in genere oportet esse compositionem
materie et forme vel actus et potentie quod
quidem in deo esse non potest qui est actus
purus ut ostensum est. Unde relinquitur
quod non potest esse in genere. Tertia ratio est quia
cum deus sit simplex sive simpliciter perfe-
ctus comprehendit in se omnes perfectiones om-
nium. Hec enim est ratio simpliciter perfecti ut
dicitur v. methaphisice. Ens autem est in aliquo genere de-
terminatur ad ea que sunt illius generis et
ita deus non potest esse in aliquo genere. Sic
enim non esset infinite essentie neque absolute
perfectionis sed eius essentia et perfectio limita-
retur sub ratione alicuius generis determinati.
Et ex hoc ulterius patet quod deus non est species
neque individuum neque habet differentiam neque diffinitionem
nam omnis differentia est in genere et specie. Unde
neque ex ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum tamen
demonstrationis propter quod medium sit diffinitio.
Ad primum ergo dicendum quod damascenus loquitur similitudi-
narie et non secundum proprietatem. Habet enim nomen
dei quod est deus similitudinem ad speciem
in hoc quod de pluribus immo distinctis substantialiter
predicatur non tamen species proprie dici potest quia
species non est aliquid unum numero immo pluribus
communis secundum rationem solum. Essentia vero divina
una numero est communis tribus personis. Unde
pater et filius et spiritus sanctus sunt unus deus
non autem petrus et paulus et marcus sunt
unus homo. Ad secundum dicendum quod differens
et diversum differunt ut philosophus dicit x.
methaphisice. Nam diversum absolute dicitur quod non
est idem differens vero dicitur ad aliquid. Nam omne
differens aliquo differt. Si igitur proprie accipi-
amus nomen differentis hoc nomen differens
sic posita ista est falsa quecumque sunt
simplicia non differunt sed eadem. Si autem hoc
nomen differens large sumatur et sic est vera
et sic ista est concedenda quod deus a creaturis
aliis differat non tamen sequitur quod aliqua
differentia differat. Sed quod differat ab aliis per suam
substantiam. Hoc enim nature est in primis et simplicibus.

dici enim homo differt ab asino rationali
differentia. Rationale autem ulterius non differt ab
asino aliquibus differentia quia sic esset abire in in-
finitum sed se ipso. Ad iii. dicendum quod deus dicitur
diversus in genere a creaturis aliis non quod in
alio genere existens sed omnino existens ex-
tra genus. Ad iiii. dicendum quod ens per se non est
diffinitio substantie ut avicenna dicit. Ens autem non
potest esse alicuius genus ut probat philosophus
iii. methaphisice. Cum nichil possit addi enti quod
non participet ipsum. Differentia vero non debet
participare genus. Sed si substantia possit habere
diffinitionem non obstante quod est genus
generalissimum erit eius diffinitio quod est
substantia res cui quidditati debetur esse non
in aliquo et sic non conveniet substantie diffini-
tio deo qui non habet quidditatem preter suum
esse. Unde deus non est in genere substantie sed est super
omnem substantiam. Ad v. dicendum quod deus diffi-
niri non potest. Omne enim quod diffinitur in intel-
lectu diffinientis comprehenditur. Deus autem
est incomprehensibilis ab intellectu. Unde
tamen dicitur quod deus est actus purus hec
non est diffinitio eius. Ad vi. dicendum quod ad
rationem generis requiritur quod univoce predicetur
nichil autem de deo potest et creaturis predicari
univoce ut infra patebit. Unde licet ea
que de deo dicuntur predicentur de ipso substan-
tialiter nichilominus tamen non predicantur de
ipso ut genus. Ad vii. dicendum quod licet deus
non pertineat ad genus substantie quasi in genere con-
temptum sicut species vel individuum sub
genere continentur potest tamen dici quod sit in genere
substantie per reductionem sicut principium et sicut
punctus est in genere quantitatis continue et
unitas in genere numeri. Et philosophus modo est
mensura substantiarum omnium sicut unitas numerorum.

Utrum bonum sapiens iustum et huiusmodi predicentur de deo accidentaliter

Quarto quiritur. Utrum bonum sapi-
ens iustum et huiusmodi predicentur de deo accidentaliter.
Et videtur quod sic. Quod enim predicatur de aliquo non significans
substantiam sed id quod naturam assequitur predicatur
accidentaliter. Sed damascenus dicit in primo libro quod bonum et iustum
et sanctum dicta de deo assequuntur naturam non autem
ipsam substantiam significant. Ergo predicantur de deo accidentaliter.
Contra. Sed dicendum quod damascenus loquitur ad modum
significandi. Sed contra. Modus significandi qui secundum
rationem generis oportet quod ad rem referatur. Genus
enim predicatum significat substantiam sicut cum predicatur
leo quod quid. Sed predictis nominibus competit si-
gnificare per modum assequentis naturam ex ratione
generis que sunt in genere qualitatis que secundum
propriam rationem ad substantiam respectum habet. Nam qua-
litas est secundum quam quales dicimur. Ergo oportet
quod iste modus significandi referatur ad rem
ut scilicet que predicta nomina significantur
sint assequentia naturam eius de quo predicantur

et ponunt accidentia. Sed dicit quod ista nomina
non predicantur de deo quantum ad genus suum quod
est qualitas. non enim proprie dicuntur de deo no-
mina a nobis imposita. Sed contra a quocumque
removetur genus suum secundum quod predicatur de eo quan-
tum ad genus suum quod est qualitas non enim
proprie dicuntur species quia enim non est animal non
dicitur homo. Si igitur genus predicatorum quod qua-
litas non predicatur de deo predicta nomina non
solum predicabuntur improprie sed secundum deum et ita
erit falsum quod dicitur quod deus est iustus vel quod
deus est sanctus quod est inconveniens. ergo oportet dicere
quod predicta nomina in deo predicentur accidentaliter. Item
philosophus dicit primo physicorum quod id quod vere est idest substantia nulli
accidit. ergo eadem ratione quod secundum se est acci-
dens ubique est accidens. sed iustitia et sapientia et
huiusmodi sunt per se accidentia. ergo in deo sunt accidentia.
Item omnia que sunt in rebus creatis exem-
plantur a deo qui est forma exemplaris
omnium. Sed sapientia iustitia et huiusmodi in rebus crea-
tis sunt accidentia. ergo et in deo sunt accidentia. Item
ubicumque est qualitas et quantitas ibi est
accidens. Sed in deo videtur esse quantitas et qualitas
est enim in deo similitudo et equalitas. dicimus
enim filium similem patri et equalem. Similitu-
do autem causatur in uno in qualitate. equali-
tas in uno in quantitate. ergo in deo est accidens.
Item unumquodque mensuratur primo sui generis.
Sed deus non solum est mensura substantiarum sed
omnium accidentium quia ipse est creator et substantie et
accidentis. ergo in eo non tantum est substantia sed accidens. Item
illud sine quo potest aliquid intelligi accidentaliter
de eo predicatur. Ex hoc enim probat porphirius
inseparabilia quedam accidentia esse quia potest
intelligi corvus albus et ethiops ni-
tens colore. Sed deus potest intelligi sine bo-
no et vero. ut patet per Boethium in libro de ebdomadibus. ergo
bonum signat accidens in deo et eadem ratione
alia. Item in significatione nominis duo est con-
siderare scilicet id a quo nomen imponitur et
id cui imponitur. quantum ad utrumque autem hoc
nomen sapientia videtur accidens significare.
imponitur enim ab eo quod est facere sapientem
quod videtur accidens esse sapientie. id autem a quo imponitur
est qualitas quedam. ergo omnibus modis
hoc nomen et alia similia significant accidens
in eo de quo predicantur et ita in deo est aliquod
accidens. Sed contra est quod Boethius dicit quod deus
cum sit forma simplex subiectum esse non potest.
omne autem accidens est in subiecto. ergo in deo non
potest esse aliquod accidens. Item omne accidens habet
dependentiam ab alio. sed nichil tale potest esse in deo
ideo quia quod dependet ab alio oportet esse causatum.
deus autem est causa prima nullo modo causata.
ergo in deo accidens esse non potest. Item per accidens est
quod adest et abest preter subiecti corruptionem. Sed
hoc in deo esse non potest cum ipse sit immutabi-
lis. ut probat aristoteles in viii physicorum. ergo in deo
accidens esse non potest. Item Rabi moyses dicit quod hec
nomina non significant in deo intentiones
additas super eius substantiam sive supra se. omne
enim accidens significat intentionem additam
super substantiam suam sive supra se. ergo predicta nomina non
significant accidens in deo. Respondeo dicendum quod absque
omni dubitatione tenendum est quod in deo
nullum sit accidens. quod quidem ad presens potest
ostendi tribus rationibus. prima ratio est quia nulli
nature vel essentie vel forme aliquid extrane-
um ut est quantitas advenit. licet id
quod habet naturam vel essentiam possit aliquid ex-
traneum in se habere. quantitas enim non cor-
pus potest in se capere nisi quod est de ratione quantitatis.
quod ex hoc patet quia in diffinitionibus que certa-
rum signant quod licet additum vel subtractum
variat speciem. sicut etiam in numeris ut philosophus
dicit viii metaphysice. homo autem qui habet huma-
nitatem potest aliquid aliud habere quod non sit de
ratione humanitatis sicut albedinem et huiusmodi
que non insunt humanitati sed homini. In
qualibet autem creatura invenitur differentia ha-
bentis et habiti. In creaturis namque compo-
sitis invenitur duplex differentia quia et ipsum
suppositum sive individuum habet naturam speci-
ficam. ut homo humanitatem et habet ultimo esse.
homo enim nec est humanitas nec est suum
esse. unde homini potest inesse aliquod accidens non
autem ipsi humanitati vel eius esse. In substantiis
vero simplicibus est una tantum differentia scilicet essen-
tie et esse. In angelis enim quodlibet supposi-
tum est sua natura. Quiditas enim
simplicis est ipsum simplex. ut dicit
Avicenna. non autem suum esse. unde ipsa quiddi-
tas est in suo esse subsistens. et in huiusmodi substantiis
potest inveniri aliquod accidens intelligibile
non autem materiale. In deo autem nulla est differentia
habentis et habiti vel participantis et partici-
pati. quia ipse est et sua natura et suum esse.
Et ideo nichil alienum vel accidens tale potest
ei inesse. et hanc rationem videtur tangere Boethius
in libro de ebdomadibus dicens id quod est habere potest
aliquid preter quam quod ipsum est. ipsum vero esse
nichil aliud preter se habet admixtum. Secunda ra-
tio est quia cum accidens sit extrinsecum ab
essentia subiecti et diversa non conveniunt nisi
per aliquam causam. oportet autem si accidens subiecto
adveniat quod hoc sit ab aliqua causa
extrinseca. et sequeretur quod illa causa ex-
trinseca ageret in deum et esset prior eo sicut
movens moto et faciens facto. Sed cum causa
accidentis in aliquo subiecto extrinseco [?] invenitur
quod eius agens agit in subiectum in quo est. Sub-
iectum enim non potest esse causa intrinseca sicut
est in per se accidentibus que habent causam in subiecto.
Subiectum enim non potest esse causa accidentis
ex eodem exemplo suscipit accidens. quia
nulla potentia movet se ad actum

vm oz q̄ ex alio sit susceptiuū actu
tis z ex alio sit causa actitatis z sic ē
compositū sicut ista que recipiunt
actu p̄ na⁹ maīe z causat actitas
p̄ na⁹ forme. Qui sunt aūt est sup
dm̄ nō esse cōpositū. vn̄ impossi̅ le
est q̄ sit i deo actitas. Ecīa deo est q̄a
actitas cōparat̄ ad sbm̄ sicut act⁹ ad
pōm cū sit quedā forma ipius. vn̄
cū deus sit act⁹ pur⁹ absq̄ aliq̄
po̅ pmixtōne nō pt̄ esse actitas sbm̄
Sic ḡo pz ex p̄dictis q̄ i deo nō est com
posicō maīe z forme z quarūcūq̄
parcium sbāliū neq̄ gn̄is et drie z
sbi z actitatis pz etiā q̄ p̄dc̄a noīa
i deo nō p̄dicant actu. ¶ Ad p̄mū ḡo
dd̄ q̄ dām̄ loquit̄ de istis nominib⁹ nō
q̄ntum ad id q̄ p̄dicant de deo s̄ q̄ntū
ad id a quo imponit̄ ad significandū
Imponit̄ em̄ a nobis ad signū dū ex
formis actitalib⁹ quibus ea in creatu
ris reptis. vl̄t em̄ ex hoc p̄bare q̄
p̄ noīa dc̄a de deo nō notificat nob̄
eius sbā. ¶ Ad sc̄dm̄ dd̄ q̄ licet bonī
tas hūane et sapie z iustic̄ qualitas
sit genus nō tn̄ est genus eoz scd̄m q̄
de deo p̄dicant̄ eo q̄ qualitas inq̄ntum
hm̄oi d̄r ens eo q̄ inhet aliqualī sbo
Sapia aūt z iustiā nō exh̄ nominant̄
Sz magis ex aliqua p̄fcōne ul̄ ex alīq̄
actu. vn̄ talia veniūt in diuinā p̄dic̄
cōem scd̄m rōm drie z nō scd̄m rōm
gn̄is Et p̄pt̄ hoc Aug⁹ d̄r i v. li. de tri.
Intelligam⁹ dm̄ q̄ntū possum⁹ sine
qualitate bonū sine q̄ntitate magnū
Vn̄ nō oz q̄ mod⁹ iste qui est asscōnī
naz inueniat̄ i deo ¶ Ad iii. dd̄ q̄ si bo⁹
et malū vnione de deo p̄dicarent̄ se
queret̄ q̄ falsa esset p̄dicacō remoto ge
nere michil aūt de deo z creatura vni
uoce p̄dicat̄ vt infra ondet̄. vn̄ rō nō
sequit̄ ¶ Ad iiii. dd̄ q̄ sapia que est acci
dens i deo nō est Sz sapia alia nō vni
uoce dc̄a. et p̄pt̄ hoc rō nō sequit̄ ¶ Ad
v. dd̄ q̄ exemplata nō semp̄ repiunt
p̄fc̄e exemplar. vnde q̄ncq̄ q̄ est i ex
emplati deficiunt z impfc̄e i ex̄to et
p̄ripue in hīs que exemplat̄ a deo q̄
est exemplar omīz creature p̄porcōm
excedens ¶ Ad vi. dd̄ q̄ siīlitudo z eq̄li
tas i deo dr̄r nō q̄z sit qualitas uel
q̄ntitas s̄ q̄z de deo dicim⁹ quedā que
apud nos signant qualitatē ul̄ q̄nti
tatem cū dicim⁹ dm̄ magnū sapientē
z hm̄oi ¶ Ad vii. dd̄ q̄ accīna nō diu̅
ersa nisi p̄ relacōm ad sbām tamq̄m
ad p̄mū eius. vnde nō oporz q̄ accīna
mensurent̄ vno p̄mo q̄ est p̄cātis

s̄z vno p̄mo q̄ est sbā ¶ Ad viii. dd̄ q̄
omē illud sine quo res aliqua pt̄ in
telligi scd̄m suā sbām intellc̄a scd̄m
rōm actitatis. nō em̄ pt̄ esse q̄ non
intelligat̄ id q̄ est de sbā rei scd̄m sbāz
intellc̄a Sicut q̄ intelligat̄ q̄ est hō
et nō intelligat̄ q̄ est aīal. dm̄ aūt
nos nō videm⁹ hīc p̄ essenciā s̄z q̄
scdām⁹ eū ex eius effc̄ibus vnde n̄
p̄hibet considerare ipm̄ ex effc̄u essen
di z nō considerare ex effc̄u bonitatis
Sic em̄ loquit̄ Boec⁹ Sc̄endū tn̄ q̄ lic̄
nos intelligam⁹ aliqualī dm̄ nō in
telligendo eius bonitatē. nō tn̄ possu
m⁹ intellige̅ dm̄ nō intelligendo eū ee
bonū. Sic n̄ hoīez intelligendo eū
nō esse aīal. hoc em̄ remouet̄ sbām
dei que est bonitas Scī vō in p̄rīa qui
vident dm̄ p̄ essenciā videndo dm̄ vi
dent eius bonitatē. ¶ Ad ix. dd̄ q̄ hoc
nomē sapia visitat̄ de deo q̄ntū ad id
a quo imponit̄ nomē. vn̄ nō aūt
imponit̄ ad h̄ q̄ est sapientē facē s̄
ad hoc q̄ est sapiām hr̄e. Scīa em̄ in
q̄ntū scīa refertur ad scibile s̄z inq̄ntū
est act⁹ ul̄ forma refertur ad sciente
h̄ aūt q̄ est sapiām hr̄e est actitale
hoīi nō aūt deo vtrū p̄dc̄a noīa
significent diuinam sbām

Quarto queritur vtrū p̄dc̄a noīa
significent diuinā sbām Et vī̄ q̄ nō
Dicit em̄ dām̄ iiii. li. oz singula eoz
que i deo dicunt̄ nō quidē est scd̄m
suā sbām significare existimare Sz
q̄ nō est ostende̅ ante habitudinē q̄ndam
ad aliq̄d eoz que assignat̄ nām a opa
cōm esse aūt q̄ sbālit̄ de aliquo p̄dica
tum signat q̄ est sbā eius p̄dc̄a. ḡo
sic nō p̄dicant̄ sbālit̄ de deo tamq̄
eius sbām signata ¶ Pr̄ nullū nomē
q̄ signat sbām alicuius rei vere pt̄
de eo negari. d̄r em̄ dyonis⁹ ii. ce.
ier. q̄ i diuinis negacōnes s̄t vē nega
cio affirmacōes vō i cōpacte. ḡo ta
lia noīa nō signant sbām diuinam
¶ Pr̄ hec noīa signat p̄cessus diuinē
bonitatis i res Sicut dicit dyo⁹ in li.
de di. no. Sz bonitates a deo p̄cedentes nō
s̄t ipa diuina sbā. ḡo hm̄oi noīa non
signat. d. s. ¶ Pr̄ Aug. d̄r q̄ deus d̄r
sapiēs q̄z sapia nos implet. hec aūt
nō signat diuinā sapiām s̄ effc̄m. ḡo p̄dī
cta noīa nō signat diuinā sbām ¶ Pr̄
i li. de causis dicit̄ q̄ causa p̄ma nō nominat̄
qui nomē suū caū p̄mū q̄ est intelligen
cia. cū aūt causa nominat̄ nomē suū caū
nō est p̄dicacō p̄ essenciā s̄ p̄ causam. ḡo
noīa que de deo dicunt̄ nō p̄dicant̄

de eo substantialiter sed intelligitur causalitatem tantum.
¶ Praeterea nomina significant conceptiones intel-
lectuum ut patet per philosophum in primo periarmenias. Sed nos
divinam substantiam intelligere non possumus,
non enim scimus de eo quid est sed quid non est, ut
dicit Damascenus. ergo non possumus eum nominare
aliquo nomine nec significare eius substantiam.
¶ Praeterea omnia divinam bonitatem participant
ut patet per Dionysium in .iiii. c. de di. no. sed non omnia
participant eius substantiam que est solum in
tribus personis. ergo divina bonitas non significat
eius substantiam. ¶ Praeterea deum cognoscere non possu-
mus nisi ex similitudine creature, sicut
ut dicit Apostolus ad Romanos .i. Invisibilia dei etc.
Sed secundum quod ipsum cognoscimus ita et ipsum
nominamus. ergo non nominamus ipsum sicut ex
similitudine creaturarum. Sed cum aliquid no-
minatur ex similitudine alterius nomen illud
non predicatur de ipso substantialiter sed metaphorice, quod
patet per hoc quod posterius de eo dicitur et prius
de eo a quo sumitur similitudo. tamen ergo quod si-
gnificat substantiam alicuius primo de eo predicetur.
¶ Praeterea secundum philosophum .viii. metaphysice significare substantiam
est significare quid est et non aliud. Si igitur hoc
nomen bonum significat substantiam divinam nichil
erit in substantia divina quod hoc nomen non significet
sicut etiam nichil est in substantia humana quod non
significatur hoc nomine homo. Sed hoc nomen bonum
non significat sapientiam. ergo sapientia non erit substantia
divina. et pari ratione nec omnia alia. ergo non
potest esse quod huiusmodi nomina omnia significent
divinam substantiam. ¶ Praeterea sicut quantitas est causa
equalitatis, et qualitas similitudinis,
ita substantia ydemptitatis. Si igitur omnia huiusmodi
nomina significent substantiam dei, secundum ea non at-
tenderetur vel equalitas vel similitudo, sed ma-
gis ydemptitas. et ita creatura diceretur
idem deo ex eo quod eius sapientiam vel boni-
tatem imitatur vel aliquid huiusmodi, quod est inconveniens.
¶ Praeterea deus qui est principium totius nature
nichil potest esse contra naturam nec ipse etiam aliquid
contra naturam facit, sicut habetur in glossa Rom. xi.
hoc autem est contra naturam quod accidens sit substantia.
Cum igitur sapientia iustitia et huiusmodi secundum se sint
accidentia, non potest esse quod in deo sint substantia. ¶ Praeterea cum
dicatur deus bonus iste terminus est complexus.
Nulla autem esset complexio si bonitas dei
esset ipsa eius substantia. ergo non videtur quod bonum significet
divinam substantiam et eadem ratione nec alia similia
nomina. ¶ Praeterea Augustinus dicit quod deus omnem formam
nostri intellectus subterfugit et ideo intellectum
primus esse non potest. hoc autem non esset si ista
nomina significarent divinam substantiam. ¶ Praeterea Dionysius
dicit .i. c. mystice theologie quod optime homo
deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de
ipso nichil cognoscat. hoc autem non esset
si ista que concipit et significat essent divina
substantia. ergo idem quod prius. ¶ Sed contra est quod

quia deus transcendit formas nostri intellectus. ergo
huiusmodi nomina non significant divinam substantiam

Augustinus dicit vii. de trinitate: deo est hoc esse quod
est fortem esse vel sapientem etc. Et similiter
de illa simplicitate dicitur que eius
substantiam significat. ergo omnia huiusmodi significant
divinam substantiam. ¶ Praeterea Boecius dicit in libro de trinitate
quod cum quelibet alia predicamenta preter relationem in divinam
venit predicationem cuncta mutantur in substantiam,
sicut iustus et si qualitatem significare vide-
atur significat tamen substantiam, et similiter magnus
et alia huiusmodi. ¶ Praeterea omne quod dicitur per participa-
tionem ergo cum reducantur in deum sicut in
causam primam oportet quod de deo dicantur essenti-
aliter et ita sequitur quod significent eius
substantiam. ¶ Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod ista
nomina dicta de deo non significant divinam
substantiam quod maxime expresse dicit Rabi Moyses.
Dicit autem huiusmodi nomina de deo dupliciter esse intelli-
genda. Uno modo per similitudinem effectus ut
dicatur deus sapiens non quia sapientia aliqua
sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis
effectibus operatur ordinando .s. unumquodque
ad debitum finem. Et similiter dicatur vivens
in quantum ad modum viventis operatur quasi ex se ipso
agens. Alio modo per modum negationis ut
per hoc quod dicimus deum esse viventem non signi-
ficemus in eo vitam aliquid esse, sed remo-
vemus a deo illum modum essendi quo res
inanimate existunt. Similiter cum dicimus
deum intelligentem non intelligimus significare
intellectum aliquid in ipso esse, sed removemus
a deo illum modum essendi quo bruta exi-
stunt et sic de aliis. Uterque autem modus
videtur esse insufficiens et inconveniens. Primo qui-
dem duplici ratione. Quarum prima quia est
secundum hanc dispositionem nulla differentia esset
inter hoc quod dicitur deus est sapiens et
deus iratus et deus ignis est. Dicitur enim
iratus quia operatur ad modum irati dum
punit. hoc enim homines irati
consueverunt. Dicitur enim ignis quia operatur ad
modum ignis dum purgat, quod ignis
suo modo facit. Hoc autem est contra opini-
onem sanctorum et prophetarum loquentium de deo
quorum quedam de deo probant et quedam
de deo removent. probant enim eum vivum
esse et sapientem et huiusmodi et huiusmodi
et non esse corporeum neque passibilem et similia.
Secundum autem positam opinionem omnia de deo
pari ratione possent dici et removeri, non
magis hec quam illa. Secunda ratio quia cum secundum
fidem nostram ponamus creaturam non semper
fuisse, quod etiam ipse concedit, sequeretur quod non
possumus deum dicere fuisse sapientem vel
bonum antequam creature essent. Constat enim
quod antequam creature essent nichil in corporibus
operabatur nec ad modum boni. Hoc autem sa-
ne fidei repugnat nisi forte dicere velit
quod ante creaturas sapiens dici potest non quia

reducitur ad aliquid per se
et essentialiter dictum. Sed
predicta nomina de creaturis
dicuntur per participationem

operatur ut sapiens, sed quia potentia ut sapiens operari. Et sic quaeret quod aliquid existens in Deo per hoc significetur, et sic per omnis substantiam quiddam est in Deo sit sua substantia. Et duobus modis eadem ratione videtur esse in genere. Non enim est aliquod nomen alicuius speciei per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit. In nomine enim cuiuslibet speciei includitur significatio differentiae per quam excluditur alia species quae contra eam dividitur, sicut in nomine leonis includitur haec differentia quae est quadrupes, sed per quam leo differt ab avibus. Si igitur praedicationes de Deo non essent introductae nisi ad removendum, sicut dicimus Deum esse viventem quia non habet esse ad modum inanimatorum, ut ipse dicit infra, possemus Deum dicere esse leonem, quia non habet esse ad modum avis. Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione, quod ex hoc patet quod omnis negativa per affirmativam probatur. Unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de ipso dicit de Deo verificaretur affirmative. Et ideo secundum sententiam Dionysii dicendum est quod ista nomina importat substantiam divinam, quamvis imperfecte; quod sic patet. Cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat quodammodo aliqualiter simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente, diversimode tamen; quia quando effectus adaequat virtutem agentis, oportet quod secundum eamdem rationem sit illa forma in faciente et in facto: tunc enim faciens et factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus agentibus univocis: homo enim generat hominem, et ignis ignem. Cum vero effectus non adaequat virtutem agentis, forma non est secundum eamdem rationem in agente et in facto, sed in agente eminentius; secundum enim quod est in agente, habet agens virtutem ad producendum effectum. Unde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma in agente excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus aequivocis, sicut cum sol generat ignem. Constat autem quod nullus effectus adaequat virtutem primi agentis quod Deus est; alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed tamen ex eius una virtute invenimus multos et varios effectus procedere; ostenditur nobis quod quilibet eius effectus deficit a virtute agentis. Nulla igitur forma alicuius effectus divini est per eamdem rationem qua est in effectu in Deo; nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiorem. Et inde est quod omnes formae quae sunt in diversis effectibus distinctae et divisae ab invicem, in Deo uniuntur sicut in una virtute communi. Sicut etiam omnes formae per virtutem solis in istis inferioribus productae sunt in sole secundum unicam eius virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas similantur. Et similiter perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo secundum simplicem essentiam eius. Intellectus autem noster, cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et huiusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo assimilentur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur. Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de illa re cui per suam speciem similatur; nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vere existit, quae unicuique praedictarum specierum respondet, sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem huiusmodi intelligibilis species intellectus nostri divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est. Et ideo huiusmodi nomina quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic igitur dicendum est quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte. Et propter hoc nomen qui est maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod hoc nomen qui est significat substantiae pelagus infinitum. Haec autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit I cap. de Div. Nom., quod divinitas omnibus omnia simpliciter et interminate vel incircumscripte in seipsa essentia praeaccepit ex omnimodis convenienter laudatur et nominatur; simpliciter dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam; incircumscripte dicit ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum diffiniat ~~quod nulla perfectio in creaturis~~. Confirmatur etiam per philosophum, qui dicit V Metaph., quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum, quod Commentator de Deo exponit. Ad primum ergo dicendum quod Damascenus intelligit quod huiusmodi nomina non significant quid est

deus quod eius substantiam diffiniendo et compre-
hendendo. Unde consequitur quod hoc nomen
qui est quod indiffinite significat dei substantiam pro-
prissime deo attribuitur. ¶ Ad secundum dicendum quod, ita
dicit Dyonisius, negationes horum nominum esse ve-
ras de deo, quod tamen non asserit affirmatio-
nes esse falsas sed incompactas. Quantum enim ad
rem significatam deo vere attribuitur, quod in eo ali-
quo modo est, ut iam ostensum est. Quantum vero
ad modum quem significant de deo negari
possunt. Quodlibet enim istorum nominum significat aliquam
formam diffinitam, et sic deo non attribuitur
ut dictum est. Et ideo absolute de deo possunt
negari, quia ei non conveniunt per modum quo significant.
Modus enim significatus est secundum quod sunt in intel-
lectu nostro, ut dictum est. Deo autem conveniunt sub
sublimiori modo. Unde affirmatio incompacta
dicitur, quia non omnino convenit, quia convenit propter diversum
modum. Et ideo secundum doctrinam Dyonisii tripliciter
ista de deo dicuntur. Primo quidem affirmative,
ut cum dicimus deus est sapiens, quod quidem
de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo simili-
tudo sapientie ab ipso fluentis. Quia vero non est
in deo sapientia talis qualem nos intelligimus
et nominamus, potest vere negari, ut dicatur deus
non est sapiens. Rursum quia sapientia non ne-
gatur de deo quia ipse deficiat a sapientia, sed
quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut
intelligatur, ideo oportet dicere quod deus sit super-
sapiens. Et sic per istum triplicem modum lo-
quendi, secundum quem dicitur deus sapiens, perfecte
Dyonisius dat intelligere qualiter ista deo attri-
buuntur. ¶ Ad tertium dicendum quod ista nomina dicuntur
significare divinas perfectiones quia primo sunt imposita
ad significandum istas perfectiones secundum quod sunt
in creaturis et habent similitudinem intel-
lectus nostri. Magis enim dicuntur ut huiusmodi de eminen-
tiori modo attribuantur. ¶ Ad quartum dicendum quod verbum
Damasceni est intelligendum quod hoc quod inten-
dimus significare cum dicimus deus est sapiens
quia est causa sapientie. Sed quia ex sapientia quam
causat in intellectibus nostris magis dicitur ut ibi
sapientiam super eminenter attribuat, ut dictum
est. ¶ Ad quintum dicendum quod cum dicatur deus intelli-
gens nominatur nomine sui causati, quia nomen
quod sui causati substantiam significat sibi non diffinite
attribui potest secundum quem modum significat. Et sic
hoc nomen communis ei aliquo modo congruit, non
tamen convenit ei ut nomen eius, quia id quod
significat nomen est diffinitio. Tanto vero con-
venit ut nomen eius. ¶ Ad sextum dicendum quod ratio
illa probat quod deus non potest nominari nomine
substantiam ipsius definiente vel comprehendente
vel adequante. Sic enim de deo ignoramus
quidem. ¶ Ad septimum dicendum quod sicut omnia partici-
pant dei bonitatem non eandem in uno sed per
similitudinem participant per similitudinem esse
dei, sed in hoc differt. Nam bonitas creata

similitudinem alicuius cause est. Est enim boni
diffusivum sui esse. Natura autem significat in eo
in quo est ut quiescens. ¶ Ad octavum dicendum
quod in effectu invenitur per quod assimilatur
sue cause et aliquid per quod a sua causa differt,
quod quidem convenit ei vel ex materia vel
ex aliquo huiusmodi. Sicut patet in latere indura-
to per ignem. Nam quod lutum calefiat ab
igne igni similatur. In hoc vero quod calefa-
ctum ingrossetur et induretur differt ab
igne, sed habet hoc ex materie conditione.
Si ergo id in quo later igni similatur de
igne dicatur, proprie dicetur de eo et eminen-
tius et per prius. Ignis enim est calidior quam
later et tamen eminentius. Nam later est calidus
quia calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in
quo later ab igne differt dicatur de igne,
falsum erit, et nomen huiusmodi conditionem in suo
intellectu habentem de igne non poterit dici
nisi metaphorice. Falsum est enim ignem qui est
subtilissimum corporum grossum dici. Dici
autem dici potest propter violentiam actionis et
non facilem possessionem passionis. Similiter con-
sideranda sunt in creaturis quedam secundum
que de deo similantur, que quantum ad rem
significatam nullam imperfectionem important,
sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi. Et
ista proprie dicuntur de deo, immo per prius de
ipso et eminentius quam de creaturis. Quedam
vero sunt secundum que creatura differt a deo,
conveniunt ei propter hoc quod est ex nichilo, sicut potenti-
alitas, privatio, motus et alia huiusmodi. Et ista
sunt falsa de deo. Et quecumque in suo intellectu
conditiones huiusmodi claudunt de deo dici
non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et
huiusmodi, propter hoc quod in sui diffinitione habent
materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphorice de
eo propter similitudinem effectus. ¶ Ad nonum dicendum
quod ratio illa procedit de eo quod significat substantiam
diffinitive vel circumscriptive. Sic autem nullum
istorum nominum substantiam significat, ut dictum est.
¶ Ad decimum dicendum quod quamvis huiusmodi perfectiones in
deo sint ipsa divina substantia, tamen in creaturis
non sunt substantiales propter has divine perfectiones.
Et ideo secundum eas creature non dicuntur
de deo eedem sed similes. ¶ Ad undecimum dicendum quod hoc
esset contra rationem si sapientia eius esset communis, tamen
ea que est actus in deo actus non esset. Hoc
autem non est verum, ut ex predictis patet. Nec tamen
auctoritas inducta est ad propositum. Nichil enim
contra rationem deus facit in seipso quia deus
in seipso nichil facit. ¶ Ad duodecimum dicendum quod com-
plexio huiusmodi terminorum cum dicatur deus bonus
non refertur ad aliquam compositionem
que sit in deo sed ad compositionem que est
in intellectu nostro. ¶ Ad tredecimum dicendum quod deus subter-
fugit formam intellectus nostri quantum ad mensuram,
formam intellectus nostri excedens non

aut ita q nullus nrm sedm nullam
intelligibilem formaz deo assimilet
¶ Ad xiiii. dd. q ex quo intellectus in
diuinaz sbam no adequat hec ipm q
est dei sba remanet in nro intellem
excedens et ita a nobis ignota et pre
hoc illud est vltimu cognitionis huma
ne de deo q sciat se deum nescire inquan
tum cognoscit illud q deus est omne
ipm q de eo intelligimus excedere Vtru

Si ista nomina sint synonima

Exto querit vtru ista nomia
sint synonima Et vr q sic. Synonima
em noia dicunt que oio idem significat
Sz omnia ista de deo dca signt idez. q
signat diuinaz sbam que est oio sim
plex et vna vt ostensu est. g° oia ista no
mina st synonima. ¶ Jtem boecius dicit q i
diuinis oia st vnu. pt in generatione et
pcessione Sz noia signata vnu st sy
nonima. g° oia noia dca de deo pt ea q
signant pprietates psonales st synonima
¶ Jtem quecunq vni et eidem st eadem sibi
inuicem st eadem Sz quia sapia dei est
idem q sua sba. similr volitas et po
g° sapia po et volitas idem omo st idez
et sic se q ista noia st synonima Sz dice
q licz ista noia significent vnu sedm rem
signant tn rones diuersas et ideo no st sy
nonima Sz quia rei tn no rndz aliq
i re est fla et vana Si igit rones hoz
nom st multe et res est vna. vr q
iste rones st vane et false Sz dicebat
q iste rones st no vane et fle tum eis
aliq rndeat q est i deo Sz quia sedm
hec res create deo assimilant sedm qd
ab ipo pcessint p similitudinem ydea
lem Sz pluralitas ydeaz ul ronu
ydealiu no attendunt sedm respectu
ad creaturas. na ipe deus sedm v naz
suaz eenciaz est ydea oim. g° nr rones
nom que de deo dicimus existit in e
creaturaz sunt aliq rndens ex pte di
uine sbe ¶ Jtem id q est maxime vnu
no pt esse radix et fundamentu multitu
dinis. Sz diuina essentia e maxie vna. g°
rones pdictoz nom no pnt i diuina sba
fundari ul radicari ¶ Jtem dystinctio rela
tionu que realis st in deo facit pluralitatez
psonaz Si igit istis ronib attributoz
aliq rndet i deo etia sedm multitudine
attributoz esset i deo multitudo psonaz
et sic essent i deo plures psone q tres
q est hereticu et ita vr q pcedenter ista no
mina sint synonima ¶ Sz quia noia
synonima sibi inuice adiuncta nugo
nem induxit. sicut dicet vestis et indu
mentu Si igit ista noia sint synonima
cu nugo cu dr deus bonus ul dr
deus sapiens q est flm ¶ Jtem quicunq
negauit vnu synonimoz de aliquo negat
et reliquum Sz aliqui negauint eius
potem qui no negauint eius sciam
ul bonitate. g° ista nomia no sint
synonima ¶ Jtem hoc p com. xi. meth.
qui dicit q hec nomia dca de deo no
sint synonima ¶ Jtem dd. q ab omnib
intelligentib comunr dicit q hec nomia
no sint synonima q quide facile est
sustinere sedm illos qui dicebant hec
nomia signare diuinaz sbam ul inten
tiones quasdaz additas essentiales
ad nos opandi in effcibus ul etiam
creaturaz negationes Sz supposito
q hec nomia significent diuinam sbaz
sicut supra ostensum est questio vr ma
iorem difficultatem ptinere. q sic in
ueniunt vnu et idem simplex signatu
p omnia ista nomia q est diuina sba
Sz sciendu q signo nomis no imediate re
fertur ad rem. s mediate intellectu Sunt
em voces note earu que st i aia passio
nu et ipe intellectus conceptiones st rez
similitudines vt pz p phm i pri° pyarmenias
q g° aliqua nomia non sint synonim
ma pt impediri ul ex pte rez signa
taz ul ex pte ronu intellcaz p nomia
adquas nomia ipo nunt hoz igitur
nominu que de deo dicunt synonimia
impedi no pt p diuersitatem rez signa
taz sedm pluritatem. s solum sedm rones
nom que sequunt conceptiones i intel
lectu Vnde dicit Com. xi. meth. q multipli
citas i deo est solu sedm diuum intelle
ctu et no i esse q nos dicimus vnu sedm
rem et multa sedm ronem Jste aut diuise
rones i intellcu nro existes no pnt
tales rones esse quib nichil rndeat
ex pte rei Ea em quoz sunt iste rones
intellectus rei. s deo attribuit. vnde si n
esset i deo ul sedm ipm ul sedm eius effe
ctu q hijs ronib rndeiet intellectus
esset fls attribuendo ronis pprietates
huiusmodi attributiones signates q est i
quenies Sunt aut quedaz rones quib
in re intellca nichil rndet Sz ea quoz
sut huiusmodi rones intellectus no attribuit
rebus put in se ipis sunt. s solu put
intellecte sunt. sicut pz de rone gnis et
spei et aliaz intentionu intellectualium
nam nichil est i rebus que sut extra
animaz cuius similitudo sit ro gnis uel
spei nec tamen intellectus est fls q ea
quoz sunt iste rones. s. genus et spem
no attribuit rebus sedm q sut extra animaz
Sz solum sedm q st i intellcu Et h em

quod intellectus in se ipsum reflectitur sicut intelligit res existentes extra animam ita intelligit eas esse intellectas. Et sic sicut est quedam conceptio intellectus vel ratio cui respondet res ipsa que est extra animam ita est quedam conceptio vel ratio cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam, rationi vel conceptioni generis aut speciei respondet solum res intellecta. Non autem potest esse huiusmodi esse rationes horum nominum que de deo dicuntur quia sic intellectus non attribuit ea deo secundum quod ipse sed secundum quod intelligitur quod patet esse falsum. Esset enim sensus cum dicitur deus est bonus quod deus sic intelligitur non autem quod sic est. Et ideo dicunt quidam quod istis diversis rationibus nominum respondent unum simplex connotata quod sunt diversi dei effectus. Voluit enim quod cum dicitur deus est bonus significetur eius essentia cum aliquo effectu connotato ut sit sensus deus est et bonitatem causat sic diversitas harum rationum causatur ex diversitate effectuum. Sed hoc non videtur conveniens quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat prius oportet intelligere causam aliqualem quam effectus tales. Non igitur sapiens dicitur deus quia sapientiam causat sed quia est sapiens ideo sapientiam causat. Unde Augustinus dicit quod quia deus est bonus sumus et inquantum sumus boni sumus. Et preterea secundum hoc sequeretur quod huiusmodi nomina per prius dicerentur de creaturis quam de creatore sicut sanitas per prius dicitur de sano quam de sanativo quod secundum dicitur ea ratione quia sanitatem causat. Item si nichil aliud intelligitur cum dicitur deus est bonus nisi deus et est bonitatis creator sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinorum de deo possent predicari ut diceretur deus est celum quia celum causat. Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu patet esse falsum quia secundum hoc non possemus dicere quod deus ab eterno fuit bonus vel sapiens vel aliquid huiusmodi non ab eterno fuit causa in actu. Si autem hoc intelligatur de causalitate secundum virtutem ut dicatur bonus quia est in se habens virtutem bonitatem influendi tunc oportebit dicere quod hoc nomen boni significat illam virtutem et illa virtus est quedam supereminens similitudo sui effectus sicut et quelibet virtus agentis equivoci. Unde sequeretur quod intellectus concipiens assimiletur ad id quod est ideo et quod est deus. Et ideo dicendum est quod omnes iste multe rationes et diverse habent aliquid respondens ex parte dei cuius omnes iste conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod unius forme non potest esse nisi una similitudo secundum speciem que sit eiusdem rationis. Cum ea possunt tamen esse diverse similitudines imperfecte quarum quelibet forma representatione deficiat [illegible]

ut ex superioribus patet conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfecte similitudines et non eiusdem rationis cum ipsa divina essentia nichil prohibet quin ipsa una essentia omnibus predictis conceptionibus respondeat quasi per eas imperfecte representata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto sed ideo sunt ut in radice illas conceptiones. Non enim essent vere conceptiones intellectus quas habet de re aliqua nisi per viam similitudinis sint conceptionibus res illi responderet. Diversitas vel multiplicitatis horum nominum causatur est ex parte intellectus nostri qui non potest pertingere ad illam divinam essentiam videndam secundum quod est sed videt eam per multas similitudines eius deficientes in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si perfectam essentiam videret non indigeret pluribus nominibus nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc verbum dicitur quod est perfecta conceptio ipsius non est nisi unum. Propter hoc dicitur Zacharie ultimo In die illa erit dominus unus et nomen eius unum quando ipsa dei essentia videbitur et non colligetur divinis cognitio ex creaturis. Ad primum ergo dicendum quod licet ista nomina significent unam rem multas tamen rationes ut dictum est et propter hoc non sunt synonima. Ad secundum dicendum quod Damascenus intelligit quod in divinis omnia sunt unum secundum rem preter proprietates personales que realem personarum distinctionem constituunt tamen non excludit quod ea que de ratione dicuntur differant. Et per hoc patet responsio ad tertium quia sicut bonitas et sapientia sunt unum secundum rem cum divina essentia ita et ad invicem. Cum tamen rationes horum nominum differant ut dictum est. Ad quartum dicendum quod iam patet ex predictis quod licet deus sit omnino unus tamen iste multe conceptiones vel rationes non sunt false quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas representata essent autem false si nichil eis responderet. Ad quintum dicendum quod cum omnimoda unitas sit ex parte dei et multiplicitas ex parte creaturarum. Sicut oportet quod ideo intelligente plures creaturas sit una forma intelligibilis per essentiam et respectus ad diversas creaturas. Ita in intellectu nostro ex multiplicitate creaturarum in deum ascendente oportet quod sint multe species habentes relationes ad unum deum. Ad sextum dicendum quod iste rationes non fundantur in divina essentia sicut in subiecto sed sicut in radice veritatis vel sicut in representato. Propter quod eius simplicitati non derogat. Ad septimum dicendum quod proprietates relative habent oppositionem ad invicem. Et ideo exigunt realem distinctionem suppositorum non autem bonitas et sapientia

Vtrum huiusmodi nomina dicantur de deo ⁊ creaturis vniuoce vel equiuoce

SEptimo queritur. vtrum huiusmodi nomina dicantur de deo ⁊ creaturis vniuoce vel equiuoce. Et videtur quod vniuoce. Mensura enim ⁊ mensuratum sunt vnius racionis. Sed diuina bonitas est mensura omnis bonitatis causate, ⁊ eius sapiencia omnis sapiencie. ergo vniuoce dicuntur de deo ⁊ creatura. ¶ Preterea similia sunt que conueniunt in forma. Sed creatura potest deo similari quod patet Gen. i°. faciamus hominem ⁊c. ergo creature ad deum est aliqua conuenientia in forma. De omnibus autem conuenientibus in forma potest aliquid vniuoce predicari. ergo de deo ⁊ creatura potest aliquid predicari vniuoce. ¶ Preterea maius ⁊ minus non diuersificant speciem. Sed cum creatura dicitur bona et deus bonus in hoc videtur differre quod deus est melior omni creatura. ergo bonitas dei ⁊ creature non diuersificatur secundum speciem et sic vniuoce bonum predicatur de deo ⁊ creatura. ¶ Preterea inter ea que sunt diuersorum generum non potest esse comparacio sicut philosophus probat vii. phisicorum. Non enim comparabilis est velocitas alteracionis velocitati motus localis. Sed inter deum ⁊ creaturam attenditur aliqua comparacio. dicitur enim quod deus est summe bonus ⁊ creatura est bona. ergo deus ⁊ creatura sunt vnius generis. et ita aliquid de eis potest vniuoce predicari. ¶ Preterea nichil cognoscitur nisi per speciem vnius racionis. non enim albedo que est in pariete per speciem que est in oculo cognosceretur nisi esset vnius racionis. Sed deus per suam bonitatem cognoscit omnia bona ⁊ per suum esse cognoscit omnia entia ⁊ sic de aliis. ergo bonitas dei ⁊ creature sunt vnius racionis. Et sic vniuoce bonum de deo ⁊ creatura predicatur. ¶ Preterea domus que est in mente artificis ⁊ domus que est in materia sunt vnius racionis. Sed omnes creature processerunt a deo. Sicut artificiata ab artifice. ergo bonitas que est in deo est vnius racionis cum bonitate que est in creatura et sic idem quod prius. ¶ Preterea omne agens equiuoce reducitur ad aliquod vniuocum. primum igitur agens quod deus est oportet esse vniuocum. Sed de agente vniuoco ⁊ effectu eius proprio aliquid vniuoce predicatur. ergo de deo et creatura predicatur aliquid vniuoce. ¶ Sed contra est quod philosophus dicit in x° metaphisice quod eterno ⁊ temporali nichil est commune vniuocum. Sed deus est eternus ⁊ temporales creature. ergo de deo ⁊ creaturis nichil potest esse commune vniuocum nisi nomen et sic predicantur equiuoce prout nomina de deo ⁊ creaturis. ¶ Preterea cum genus sit prima pars diffinitionis ablato genere remouetur significacio propria nominis. Vnde si aliquod nomen imponatur ad significandum idem quod est malio erit nomen equiuocum. Sed sapientia dicta de creatura est in genere qualitatis. Vt supra ostensum est. videtur quod hoc nomen sapientia equiuoce predicatur de deo ⁊ creaturis. ¶ Preterea vbi nulla est similitudo ibi non potest aliquid commune predicari nisi equiuoce. Sed inter creaturam et deum nulla est similitudo. dicitur enim ysaie xl°. Cui ergo similem fecistis ⁊c. ergo videtur quod nichil possit predicari vniuoce de deo ⁊ creaturis. Sed dicendum quod licet deus non possit dici similis creature creatura tamen potest dici similis deo. Sed contra est quod dicitur in psalmo Deus quis similis erit tibi. glossa dicet nullus. ¶ Preterea secundum eam deus non potest esse aliquod simile sibi. Sed sapiencia in creatura est accidens in deo autem est substancia. ergo homo non potest diuine sapiencie similari per suam sapienciam. ¶ Preterea cum in creatura aliud sit esse ⁊ aliud sit forma vel natura per formam vel naturam nichil similatur ei quod est esse secundum ista nomina predicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam. Deus autem hoc ipsum quod est suum esse. ergo per huiusmodi que dicuntur de creaturis non potest creatura deo similari ⁊ sic idem quod prius. ¶ Preterea magis differt deus a creatura quam nigrum ab albedine. Sed stultum est dicere nigrum similari albedini aut econuerso ergo stultum est dicere quod aliqua creatura sit similis deo ⁊ sic idem quod prius. ¶ Preterea quecumque similantur ad inuicem in aliquo vno conueniunt que non vno que inter se sunt transmutabilia inuicem. deus autem est omnino intransmutabilis. ergo non potest esse aliqua similitudo inter deum ⁊ creaturam. ¶ Respondeo dicendum quod vniuoce impossibile est aliquid predicari de deo ⁊ creatura quod patet ex hoc. In omnibus enim effectibus agentis vniuoci adequat virtutem agentis. Nulla quidem creatura cum sit finita potest adequare virtutem primi agentis cum sit infinita. Vnde impossibile est quod similitudo dei vniuoce in creatura recipiatur. Vnde patet quod si sit vnius racionis forme existentis in agente ⁊ in effectu. diuersus tamen modus existendi impedit vniuocam predicacionem. licet enim eadem sit racio domus que sit in materia ⁊ domus que est in mente artificis. quia vnum est racio alterius. non tamen domus vniuoce de vtraque predicatur propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale in mente vero artificis immateriale. Dato igitur per impossibile quod eiusdem racionis sit bonitas in deo ⁊ creatura non tamen bonum vniuoce de deo predicaretur tamen quod in deo est immaterialiter et simpliciter in creatura sic materialiter et multipliciter et per eius non dicitur vniuoce de substancia ⁊ accidente propter hoc quod substancia est ens tamquam per se habens esse accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diuersa habitudo ad esse impedit vniuocam predicacionem entis dicitur autem aliquo modo se habere ad esse quam aliqua alia creatura

Nam ipse est suum esse quod nulli alii creature competit. Unde ens non univoce de deo et creatura dicitur et per consequens nec aliquid aliorum predicabilium, inter que est primum ens. Existente enim diversitate in primo oportet in aliis diversitatem inveniri. Unde de substantia et accidente nichil univoce predicatur ut videtur. Aliqui autem aliter dixerunt quod de deo et creatura nichil predicatur analogice sed equivoce pure. Et huiusmodi opinionis est rabbi Moyses ut ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera quia in pure equivocis que philosophus nominat a casu equivoca non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem que dicuntur de deo et creaturis dicuntur de deo secundum aliquem respectum ad creaturas vel econverso. Sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est quod sit pure equivocatio. Item cum omnis cognitio nostra de deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum nichil de deo sciremus nisi nomina tantum vana quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis date de deo essent sophistice. Verbi gratia si dicatur quod omne quod est in potentia reducitur in actum per ens actu, et ex hoc concluderetur quod deus esset ens actu cum per ipsum omnia in esse educantur, erit fallacia equivocationis et sic de omnibus aliis. Et preterea oportet causatum esse aliqualiter simile cause. Unde oportet de causato et causa non pure equivoce predicari, sicut sanum de medicina et animali. Et ideo aliter dicendum est quod de deo et creatura nichil predicatur univoce, non tamen ea que communiter predicantur pure et equivoce predicantur sed analogice. Huius autem predicationis duplex est modus. Unus quo aliquid predicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. Alius autem modus predicationis est quo aliquid predicatur de duobus ad quod ambo respectum habent, sicut de substantia adequalitate et quantitate. In secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum deo nichil sit prius sed ipse sit prior creatura competit in divina predicatione secundus modus analogie et non primus. Ad primum ergo dicendum quod licet illa predicatio de mensura et mensurato cum mensuratum mensure possit coequari vel commensurari, talis autem mensura non est deus cum in infinitum omnia excedat per ipsum mensurata. Ad secundum dicendum quod similitudo creature ad deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo quia non est per participationem unius forme sicut duo calida per participationem unius caloris. Hoc enim quod de deo et creatura dicitur predicatur de deo per essentiam, de creatura vero per participationem, ut sit talis similitudo ad deum intelligatur qualis calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod est deus, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris per quam calorem generat. Ad tertium dicendum quod magis et minus tripliciter potest considerari et sic predicari. Uno modo secundum solam quantitatem participati. Sicut dicitur nix albior in pariete quia perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis. Unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum quod unum participatur et aliud per essentiam dicitur, sicut diceremus quod bonitas est melior quam bonum. Tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem alicui uni quam alteri, sicut calor soli quam igni. Et hii duo modi impediunt unitatem speciei et univocam predicationem. Secundum hos aliquid predicatur magis et minus de deo et creatura ut ex dictis patet. Ad quartum dicendum quod deus non operatur in creaturis in hoc quod dicitur melior vel summum bonum quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis. Sicut species generis alicuius sed quasi principium generis. Ad quintum dicendum quod quamvis species intelligibilis eminentior est in aliquo tanto ex ea attingitur perfectior cognitio sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu. Unde deus perfectissime cognoscere potest res per similitudinem essentie sue. In quantum sua essentia est supereminens similitudo rerum et non adequata. Ad sextum dicendum quod inter creaturam et deum est duplex similitudo. Una creature ad intellectum divinum, et sic forma intellecta per ipsum est unius rationis cum intellectu, licet non habeat eundem modum essendi, quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creature in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi pure communiter de deo et creaturis non autem expresse. Non enim hec est ratio dei cum dicitur deus est bonus quod bonitate creature intelligitur cum iam ex dictis patet quod nec etiam domus que est in mente artificis [illegible] cum domo que est in materia univoce secundum quod dicitur domus. Ad septimum dicendum quod quamvis aliquod agens equivocum oportet esse [illegible] prius quam agens univocum quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa sui ipsius, sed solum super aliquod individuum speciei. Agens autem equivocum habet causalitatem super totam speciem. Unde oportet primum agens esse equivocum. Ad primum vero quod in contrarium obicitur dicendum quod philosophus loquitur de communitate naturali et non logice. Ea vero que habent diversum modum essendi non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis.

potest tamen conveniri in aliqua communi intentione
quam considerat logicus. Et propter hoc etiam secundum
naturalem esse corpus elementare et celeste non sunt unius
generis sed secundum logicum sunt. Nichilominus tamen
philosophus non intendit excludere analogicam communi-
tatem sed univocam. Probat enim inde quod corporale
et incorporale non conveniunt in genere. ¶ Ad secundum
dicendum quod licet diversitas generis tollat univoca-
tionem non tamen tollit analogiam quod sic patet. Sanum
enim secundum quod dicitur de urina est in genere signi.
Secundum vero quod dicitur de medicina est in genere
cause. ¶ Ad iii. dicendum quod deus nullo modo dicitur similis
creature sed econverso quia ut dicit Dionysius ix. c. de
divinis nominibus in causa et causatis non recipimus similitu-
dinis conversionem sed solum in coordinatis. Homo
enim non dicitur similis sue ymagini sed econverso. Et propter
hoc quod forte illa secundum quam attenditur similitudo
primum est in homine quam in ymagine et ideo
deum creaturis similem non dicimus sed econverso.
¶ Ad iiii. dicendum quod cum dicitur nulla creatura est similis
deo in eodem capitulo dicit Dionysius quod hoc intelligendum
est secundum quod causata minus habent a sua causa
ab ipso incomparabiliter deficientia quod non est
intelligendum secundum quantitatem potentie sed aliis duo-
bus modis sicut supra dictum est. ¶ Ad v.
dicendum quod secundum actus non potest esse aliquid simile
sibi similitudine que attenditur secundum formam
unius rationis sed similitudine inter causatum et causam
in esse pluribus naturam primam et secundam oportet esse causam
omnium causatorum. Et sic dicendum est ad vi. ¶ Ad vii.
dicendum quod albedo non est in genere nisi non est prima
generis. Et ideo nulla similitudo unius ad
alterum attenditur. Deus autem est principium omnibus
generibus et ideo ei omnia aliqualiter similantur.
¶ Ad viii. dicendum quod ideo illa procedit de illis que
communicant in genere vel materia qualis condi-
tio non est dei ad creaturas. Utrum sit
aliqua relatio inter deum et creaturam

Octavo queritur utrum sit aliqua relatio
inter deum et creaturam. Et videtur quod non.
Relativa enim sunt simul secundum philosophum. Sed crea-
tura non potest simul esse cum deo. Deus enim omnibus
modis est prior creatura. Ergo nulla relatio
potest esse inter deum et creaturam. ¶ Preterea inter
quecumque est aliqua relatio etiam
eorum aliqua ad invicem est comparatio.
Sed inter deum et creaturam univocatione non est com-
paratio. Ea enim que per se dicuntur non sunt unius generis
non sunt comparabilia ad invicem sicut motus et linea.
Ergo non est aliqua relatio inter deum et creaturam.
¶ Preterea inquocumque genere est unum relativorum et
esse alterum aliud. Sed deus non est in eodem genere
cum creatura. Ergo non possunt relative ad invicem
dici. ¶ Preterea creatura non est opposita creatori quia oppo-
situm non est causa oppositi sed relativa ad in-
vicem opponuntur. Ergo non potest esse relatio inter
deum et creaturam. ¶ Preterea de quocumque aliquid de
novo incipit dici aliquo modo potest dici fieri

ergo sequeretur si aliquid relative ad creaturam de
deo diceretur quod deus aliquo modo sit factus quod
est impossibile cum ipse sit immutabilis.
¶ Preterea omne quod predicatur de aliquo dicitur de
eo aut per se aut per accidens. Sed ea que impor-
tant relationem ad creaturam et non predicantur
de deo per se quia huiusmodi predicata ex necessitate consequuntur predi-
cant non videntur per accidens. Ergo nullo modo aliqua
talia relativa de deo predicari possunt. ¶ Sed
contra est quod Augustinus dicit v. de trinitate quod creator
relative dicitur ad creaturam sicut dominus ad servum.
¶ Responsio dicendum quod relatio in hoc differt a quantitate
et qualitate quia qualitas et quantitate sunt
quedam accidentia in subiecto manentia. Relatio autem
non significat ut Boethius dicit in libro de trinitate ut in
subiecto manens sed ut in transitu quodam ad aliud.
Unde et porretani dixerunt relationes non
esse inherentes sed assistentes quod aliqualiter
verum est ut postius ostendetur. Quod autem attribui-
tur alicui ut ab eo in aliud procedens non
facit compositionem cum eo sicut nec actio cum
agente. Et propter hoc etiam probat philosophus v.
physicorum quod in aliquid non potest esse motus quia sine
aliqua mutatione eius quod refertur ad alterum
potest relatio desinere ex sola mutatione alterius
sicut etiam de actione patet quod non est motus
secundum actionem nisi metaphorice et improprie sicut exi-
ens de otio in actum mutari dicimus quod non esset
si relatio vel actio significaret aliquid in subiecto
manens. Ex hoc igitur apparet quod non est
contra rationem simplicitatis alicuius multitudo
relationum que est inter ipsum et alia immo
quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum
plures relationes. Quanto enim aliquid est
simplicius tanto virtus eius est minus
limitata. Unde ad plura se extendit sua
causalitas. Et ideo in libro de causis dicitur quod omnis
virtus unita plus est infinita quam virtus
multiplicata. Oportet autem intelligi aliquam
relationem inter principium et ea que a principio
sunt non solum quidem relationem originis
secundum quod principiata oriuntur a principio. Sed etiam rela-
tionem diversitatis quia oportet effectum a causa
distingui cum nichil sit causa sui ipsius.
Et ideo ad summam dei simplicitatem consequitur
quod infinite habitudines sive relationes exi-
stant inter creaturas et ipsum secundum quod ipse
creaturas producit a se per diversitatem aliqualiter
tamen similes sibi assimilatas. ¶ Ad primum ergo dicendum
quod illa relativa sunt vera simul que pari ratione
mutuo referuntur sicut pater ad filium dominus
ad servum duplum ad dimidium. Illa vero re-
lativa in quibus non est eadem ratio referen-
di ex utraque parte nichilominus autem non
est necesse in illis etiam relatis que sunt
simul natura quod scibile sunt naturaliter simul sed rela-
tiones sole. ¶ Ad secundum dicendum quod non omnis est
comparatio quorum est relatio ad invicem

pt

sed solum illorum quorum est relatio secundum unam quantitatem vel qualitatem ut ex hoc posset unum alteri dici maius aut minus vel albius vel aliquid huiusmodi. Relationi quod diversitatis pertinet ad invicem referri etiam que diversorum generum sunt. Et enim que diversorum generum sunt sunt ad invicem diversa. Nichilominus tamen cum deus in eodem genere non sit tamen creaturam sicut contentum sub genere est tamen in omnibus generibus sicut principium generis. Et ex hoc patet aliqua relatio inter creaturam et deum sicut inter principiatum et principium. Ad tertium dicendum quod non oportet secundum relationem esse unius generis sed solum relationes ipsas ut patet quia quantitas a qualitate diversa dicitur et tamen ut dictum est non est eadem ratio de deo et creaturis. Sicut de hiis que sunt in diversis generibus ad invicem nullomodo coordinata.

Ad quartum dicendum quod oppositio relationis in duobus differt ab aliis oppositionibus quorum primum est quod in aliis oppositis unum dicitur ad alterum oppositum in quantum ipsum removet negatio enim removet affirmationem et secundum hoc ei opponitur. Oppositio vero privationis et habitus et contrarietatis includunt oppositionem contradictionis ut in .x. methaphisice dicitur. Non autem est hoc in relativis. Non enim propter hoc contra ponitur filius patri quod ipsum removeat sed propter relationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum quod accidit ratione negationis que includitur in privatione et altero contrariorum hoc autem in relativis non oportet ymmo utrumque considerari potest ut perfectum sicut patet maxime in relativis equiparantie et in relativis originis ut equale simile pater et filius. Et ideo relatio magis potest attribui deo quam alie oppositiones. Ratione quidem prime differentie potest contendi oppositio relationis inter creaturam et deum non autem alia oppositio cum ex deo sit magis creatura quam posicio contra remotio. Est tamen aliqua habitudo creature ad deum. Ratione vero secunde differentie est in ipsis divinis personis in quibus imperfectum esse non potest oppositio relationis et non alia ut postmodum apparebit. Ad v. dicendum quod cum fieri sit per mutationem non est secundum relationem nisi passivis mutatis eo quod consequitur relatio ita nec fieri. Corpus enim mutatum secundum quantitatem fit equale non quod mutatio per se equalitatem respiciat sed passivus se habet ad ipsam. Et tamen non oportet quod ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur quod aliqua mutatio in ipso fiat sed sufficit quod fiat mutatio illius quod habitudinem causabat. tollitur habitudo que est inter utrumque. Et secundum hoc patet quod in creaturam aliqua mutatio sit aliqua relatio de deo incipit dici. Unde ipse non potest

in aliquo extremorum causa tamen habitudinis inter duos est aliquid in relationis utriusque. Unde ex quacumque parte fiat mutatio

dicatur nisi metaphorice quod scilicet ad similitudinem facti in quantum de eo aliquid novum dicitur. Et sic dicimus domine refugium factus es nobis.

Ad vi. dicendum quod huiusmodi relationes que de deo dici incipiant propter mutationem in creatura secundum predicta causa quare de eo dicantur est ex parte creature et passivis de deo dicantur non quidem activis quod in deo sit ut Augustinus dicit. Sed secundum aliquid extra ipsum ex eius quod ad ipsum creature comparatur. Non enim esse dei a creatura dependet sicut nec esse edificatoris ab homo. Unde sicut accidit edificatori quod domus sit ita deo quod creatura omne illud dicimus passivis se habere sine quo illud esse potest.

Utrum huiusmodi relationes que sunt inter creaturas et deum sint realiter in ipsis creaturis

Nono queritur utrum huiusmodi relationes que sunt inter creaturas et deum sint realiter in ipsis creaturis. Et videtur quod non. Aliquae enim relationes inveniuntur in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit. Sicut Avicenna dicit de relatione que est inter ens et non ens. Sed nulla extrema relationis magis ab invicem distant quam deus et creatura. ergo ista relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra. Praeterea omne illud negandum est ad quod sequitur processus in infinitum. Sed si in creatura relatio ad deum sit res aliqua erit processus in infinitum. Relatio enim illa aliquid creatum erit si est res quedam et ita erit alia relatio ipsius ad deum. pari ratione et sic in infinitum. Non ergo ponendum est quod in creatura ad deum relatio sit res aliqua. Praeterea nichil refertur nisi ad determinatum et unum. ut dicitur in .v. methaphisice. Unde duplum non refertur ad quodlibet sed ad dimidium et pater ad filium et sic de aliis. oportet igitur secundum diversitatem eorum que ~~differunt~~ referuntur esse differentiam eorum ad que sit relatio. Sed deus est unum ens simplex ergo non potest ad ipsum fieri relatio omnium creaturarum aliqua relatione reali. Praeterea secundum hoc creatura refertur ad deum secundum quod ab ipso procedit. Sed creatura procedit a deo secundum ipsam substantiam. ergo secundum substantiam refertur ad deum et non secundum aliquam relationem supervenientem. Praeterea relatio est aliquid medium inter extrema relationis. Sed nichil potest esse realiter medium inter deum et creaturam immediate a deo creatam. ergo relatio ad deum non est aliqua res in creatura. Praeterea philosophus in .iv. methaphisice dicit quod si omnia apparentia essent vera et res sequerentur opinionem nostram et sensum sed constat quod omnis res creata sequitur determinationem sive scientiam sui creatoris ergo creature omnes substantialiter referuntur ad deum et non per aliquam relationem inherentem

Praeterea maior est distantia creaturae a deo quam unius creaturae ad aliam. Non est autem relatio creaturae ad creaturam res aliqua, ut videtur, cum sit specialis, eo quod sit accidens, et tamen quod secundo insit, et quod ab eo removeri non possit sine immutatione subiecti, sicut in tractatu supra de relatione est dictum. Ergo nec relatio creaturae ad deum est res aliqua.

Praeterea sicut ens creatum distat a non ente in infinitum, ita etiam a deo in infinitum distat. Sed inter ens creatum et non ens purum non est aliqua realis relatio, ut dicunt. Ergo nec inter ens creatum et ens increatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in V de trinitate quod temporaliter dici incipit deus quod non ante dicebatur. Manifestum est relative dici, non tamen secundum accidens dei quod ei aliquid accidat, sed plane secundum accidens eius res aliqua in substantia est. Ergo relatio ad deum est res aliqua in creatura.

Praeterea omne quod refertur ad aliquid per suam immutationem realiter refertur ad ipsum. Sed creatura refertur ad deum per suam immutationem. Ergo realiter refertur ad deum.

Responsio. Dicendum quod relatio ad deum est aliqua res in creatura. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, ut dicit Commentator in XII Metaphysicae, relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta. Unde putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam in quae primo intellectus intelligendo fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi. Hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum igitur hanc positionem sequitur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta, ut patet in V Metaphysicae. Si igitur relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur ad aliquid unum genus praedicamenti. Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam non solum attenditur secundum rebus aliquid absolute inhaerens, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus bonum exercitus consistit. Huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi, XI Metaphysicae. Oportet igitur in rebus ipsis ordinem quendam esse. Hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in una re respectu alterius. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum, et per passivam patitur ab alio. Per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens, nisi secundum quod qualitas vel forma substantialis aut materia habet rationem virtutis activae vel passivae, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus sive multitudo dissimile et diversum et inaequale, et secundum quod aliquid magis vel minus album consideratur. Dicitur enim albius aliquid alio. Et propter hoc Philosophus in V Metaphysicae species assignans relationis quasdam ponit in quantitate causatas, quasdam vero in actione et passione. Sic igitur oportet quod res habentes ordinem ad aliquid realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturae ordinantur ad deum et sicut ad principium et sicut ad finem. Nam ordo qui est partium universi ad invicem est per ordinem qui est totius universi ad deum, sicut ordo qui est inter partes exercitus est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet XI Metaphysicae. Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod aliqua relatio est inter creaturas ad invicem quae in neutro extremorum aliquid ponat, hoc non est propter creaturarum distantiam, sed propter hoc quod illa relatio non attenditur secundum ordinem aliquem qui sit in rebus, sed secundum ordinem qui est in intellectu tantum, quod non potest dici de ordine creaturarum ad deum.

Ad secundum dicendum quod relationes ipsae non referuntur ad aliquid per aliam relationem, sed per seipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de aliis quae habent substantiam absolutam. Unde non sequitur processus in infinitum.

Ad tertium dicendum quod Philosophus ibidem concludit quod si omnia referuntur ad optimum, oportet infinitum specie esse optimum; et sic ad id quod est infinitum specie nihil prohibet infinita referri. Tale autem est deus, cuius perfectio sive substantia ad nullius generis determinatur, ut ostensum est. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad deum referri.

Ad quartum dicendum quod creatura refertur ad deum secundum suam substantiam sicut secundum causam relationis, secundum vero relationem ipsam formaliter, sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter. Ex hoc enim creatura similis deo denominatur.

Ad quintum dicendum quod cum dicitur creatura immediate a deo procedere, excluditur causa media causans, non tamen excluditur media relationis habitudo, quae tamen naturaliter sequitur ad productionem, quantitatis indeterminate; ita habitudo creationis naturaliter sequitur ad productionem substantiae creatae.

Ad sextum dicendum quod creaturae sequuntur dei essentiam et sic essentia causam, non sicut ipsam rationem essendi, ut sic nihil aliud sit creaturam esse quam a deo

scientiam. Hoc autem modo ponebat dicentes omnia apparentia esse vera, et sic restat sequi opinionem [illegible] ut si unumquodque hoc est esse ut ab alio sentitur vel opinatur. Ad septimum dicendum quod ipsa relatio que nichil est aliud quam ordo unius creature ad aliam, aliud habet in quantum est accidens et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, hoc habet quod sit in subiecto; non in quantum est relatio vel ordo, sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens et quodammodo rei relate assistens. Et ita relatio est aliquid inherens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio consideratur ut ab agente, in quantum vero est accidens consideratur ut in subiecto agente. Et ideo nichil prohibet quod esse desinat huiusmodi accidens sine mutatione eius in quo est, quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout transit in aliud; quo sublato ratio huiusmodi accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa. Ad octavum dicendum quod ens creatum non habet ordinem ad non ens; habet autem ordinem ad non ens increatum. Et ideo non est simile. Utrum deus realiter referatur ad creaturam ita quod ipsa sit res aliqua in deo.

Decimo queritur utrum deus realiter referatur ad creaturam ita quod ipsa sit res aliqua in deo. Et videtur quod sic. Movens enim realiter refertur ad motum, ut patet per philosophum in quinto metaphysice, qui ponit relationem moventis et moti ut speciem predicamenti relationis. Sed deus comparatur ad creaturam. Sed dicitur quod movet creaturam sine sui mutatione et ideo non realiter refertur ad rem motam. Sed contra, unum relative oppositorum non est causa quod alterum dicatur ad eandem. Non enim potest hoc aliquid esse duplum quia est dimidium, nec ideo deus est pater quia est filius. Si igitur movens et motum relative dicuntur, non ideo relatio moventis est in aliquo quia est in eo relatio moti; quod ergo deus non movetur non impedit quin realiter referatur ut movens ad motum. Praeterea sicut pater dat esse filio, ita creator dat esse creature. Sed pater realiter refertur ad filium. Ergo et creator ad creaturam. Praeterea quecumque proprie dicuntur de deo et non metaphorice rem significatam ponunt in deo. Sed nomina ista conveniunt deo, hoc nomen dominus; ergo res significata per hoc nomen dominus realiter est in deo. Hec autem est relatio ad creaturam. Ergo etc. Praeterea scientia realiter refertur ad scibile, ut patet in quinto metaphysice. Sed deus comparatur ad res creatas ut sciens ad scitum. Ergo in deo est aliqua relatio ad creaturam. Praeterea illud quod movet semper habet realem relationem ad motum. Sed voluntas comparatur ad volitum ut movens ad motum; nam appetibile est movens non motum, appetitus movens motum, ut dicitur undecimo metaphysice. Cum igitur deus velit res esse, omnia enim quecumque voluit fecit, videtur quod realiter referatur ad creaturam. Praeterea si deus ad creaturas non refertur, non videtur esse alia ratio nisi quia a creaturis non dependet. Sed similiter corpora celestia a corporibus elementaribus non dependent, et tamen ea quasi incorporaliter excedunt. Ergo secundum hoc sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora. Praeterea omnis denominatio est a forma. Forma autem est aliquid inherens ei cuius est. Cum igitur deus nominetur a relationibus ad creaturam, videtur quod ipse relationes aliquid sint in deo. Praeterea proportio quedam relatio realis est, sicut duplum ad dimidium. Sed aliqua proportio videtur esse dei ad creaturam, cum moventis et moti oporteat esse proportionem. Ergo videtur quod deus ad creaturam realiter referatur. Praeterea cum intellectus sint rerum similitudines et voces sint signa rerum, ut dicitur per philosophum in primo perihermeneias, aliter ordinantur ista apud discipulum et aliter apud doctorem. Doctor enim incipit a rebus, a quibus scientiam accipit ipsius intellectus, cuius conceptiones voces significant; discipulus autem incipit a vocibus, per quas in conceptiones intellectus magistri pervenit et ab eis in rerum cognitionem. Constat autem quod huiusmodi que de relationibus predicatis dicuntur ab aliquo doctore sint prius accepta. Ergo apud eum huiusmodi nomina relativa consequuntur rem et conceptiones intellectus sui consequuntur rem; et ita videtur quod huiusmodi relationes sint reales. Praeterea huiusmodi relativa que de deo dicuntur ex tempore aut sunt relativa secundum esse aut secundum dici. Si sunt relativa secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. Hoc autem est falsum secundum predicta, nam in creatura ad deum realiter existunt. Relinquitur ergo quod sint relativa secundum esse. Et ita videtur quod in utroque extremo aliquid ponant realiter. Praeterea hec est natura relativorum quod posito uno ponitur aliud et uno interempto aliud interimitur. Si igitur in creatura est aliqua realis relatio, oportet quod in deo relatio ad creaturam sit realis. Sed contra est quod Augustinus dicit quinto de trinitate: manifestum est deum relative dici secundum accidens eius ad quod dicitur deus aliquid incipit relative. Ergo videtur quod iste relationes dicantur de deo non secundum aliquid quod in ipso sit, sed secundum aliquid quod extra ipsum est; et ita nichil realiter in ipso ponunt. Praeterea sicut scibile est mensura scientie, ita deus est mensura omnium rerum, ut Commentator dicit decimo metaphysice. Sed scibile refertur non ad scientiam per relationem que in ipso realiter sit, sed potius per relationem scientie ad ipsum, ut patet per philosophum quinto metaphysice. Ergo videtur quod nec deus dicatur relative ad creaturam per aliquam relationem que sit realiter in eo. Praeterea Dionysius dicit quarto capitulo de divinis nominibus: in causis et causatis non recipimus conversionem

similitudinis. Nam effectus dicitur similis
cause non econuerso. Eadem autem racio est de re-
latione similitudinis et de aliis relatio-
nibus. ergo uidetur quod nec quantum ad alias rela-
tiones fiat conuersio a deo ad creaturam
ut quia creatura realiter refertur ad deum
deus realiter referatur ad creaturam. ¶ Ideo
dicendum quod relationes que dicuntur de deo ad
creaturam non sunt realiter in ipso. Ad cuius enim eui-
denciam sciendum est quod cum relatio realis
consistat in ordine unius rei ad rem aliam
ideo tantum est in illis tantum mutua realis re-
latio inuenitur in quibus ex utraque parte est ea-
dem racio ordinis unius ad alterum quod quidem
inuenitur in omnibus relationibus quantitatibus
quantitatem. Nam cum quantitatis racio sit
ab omni sensibili abstracta. Ab eius eadem
racione est quantitas in omnibus naturalibus cor-
poribus. et pari racione qua unum habens
quantitatem realiter refertur ad alterum et aliud
ad ipsum. Sed autem una quantitas absolute
considerata ad aliam ordinem secundum com-
mensurationem et mensuram et secundum nomine totius
et partis et aliorum huiusmodi que quantitatem con-
sequuntur in relationibus. At que consequuntur
actionem et passionem siue uirtutem actiuam
et passiuam non est semper mutuus ordo
ex utraque parte. Quia namque id quod semper se habet in com-
perfectis et moti siue causati ordinem habet
ad agens uel mouens cum semper effectus
a causa perficiatur et ab ea dependeat unde
ordinatur ad ipsum sicut ad suum agentem
aut siue mouentem uel aliquam causam etiam
habeat ordinem ad passiuum uel motum uel causatum
inquantum scilicet in ipso effectu uel passione uel mo-
tu inducto attenditur quoddam bonum et per-
fectio mouentis uel agentis sicut maxime
patet in agentibus uniuocis que per actionem sue
speciei similitudinem inducunt et perpetuum esse
perpetuum ipse speciei saluant quod est possibile conseruat
Patet hoc etiam quod idem in omnibus aliis que
mota mouent uel agunt ad aliam. nam enim
ex suo ipso motu ordinantur ad effectus produ-
cendos et similiter in omnibus in quibus contingit
bonum cause peruenit ex effectu. Et unde
non sunt ad que quedam alia ordinantur. sed
~~effectus producendos~~ non econuerso quia sunt
omnino extrinseca ab aliquo genere actionum uel
uirtutum quas consequuntur talis ordo sicut
patet quod scientia refertur ad scibile quia sciens per
actum intelligibilem ordinem habet ad rem
scitam que extra animam. Ipsa uero que
est res extra animam omnino non attingitur
a tali actu cum actus intellectus non sit trans-
iens exteriorem materiam inmutandam. Unde
et ipsa res que est extra animam ipsa uero
que est res omnino est extra genus intel-
ligibile et propter hoc relatio que consequitur
actum intellectus non potest esse in ea. Et similiter
est de sensu et sensibili. Licet enim sensus le-
inmutetur organum sensus [illegible] actione et
propter hoc habeat relationem ad ipsum sicut et
alia agencia naturalia ad ea que patiuntur
ab eis alteratio tamen organum non perficit
sensum in actu sed perficitur per actum uirtutis sen-
sitiue. cuius sensibile quod est extra animam
omnino est expers. Similiter homo comparatur
ad columpnam ut dextra racione uirtutis
motiue que est in homine secundum quam
competit ei dextrum et sinistrum ante
et retro sursum et deorsum. Ideo huiusmodi re-
lationes in homine uel animali reales sunt
non autem in re que tali uirtute caret. Similiter
cum nummus est extra genus illius
actionis per quam fit precium que est conuencio
inter aliquos homines facta. Homo etiam
extra genus artificialium actionum per
quas sibi ymago constituitur. ymago et
ideo nec homo habet relationem realem ad
suam ymaginem nec nummus ad precium
sed econuerso. Deus autem non agit per actionem
mediam que intelligatur a deo procedens
et in creaturam terminata. Unde sua actio est
maxime liberalis. ut Auicenna dicit. patet etiam
quod non mouetur ad hoc quod agat. sed absque
omni sua mutacione mutabilia facit. Unde
relinquitur quod in deo non est aliqua relatio
realis ad creaturam. Licet sit relatio crea-
ture ad ipsum sicut effectus ad causam. Ille
autem desistit [illegible] quia noluit probare
quod non esset relatio inter deum et creaturam
quia cum deus non sit corpus non habet re-
lationem nec ad tempus nec ad locum. considera-
uit enim solam que consequitur quantita-
tem non eam que consequitur actionem et
passionem. ¶ Ad primum ergo dicendum quod mouens
et agens naturale mouet et agit actione
uel motu actione media que est inter
mouens et motum agens uel passiuum.
Unde oportet quod saltem in hoc medio con-
ueniant agens et paciens mouens uel
motum. Et sic agens inquantum est agens
non est extraneum a genere pacientis inquantum
est paciens. Unde utrumque est realis ordo
unius ad alterum et precipue cum ipsa actio me-
dia sit quedam perfectio propria agentis et pacientis id
ad quod terminatur actio est bonum eius. Hoc
autem in deo non contingit ut dictum est et ideo non
est simile. ¶ Ad secundum dicendum quod licet quod mouens
mouetur non est causa quare relatio mo-
uentis in ea sit realis sed signum quoddam. ex
hoc enim apparet quod in aliquo modo conueniat
in genere motus ex quo et ipsum mouet motum.
Et tamen apparet quod hoc ipsum non mouet. sit
quoddam bonum eius ex quo ad hoc quod per ipsum
motum ordinatur. ¶ Ad tertium dicendum quod potest dici

esse filio cũ sit sumptus cũ sit agens
vniuocũ. nõ aũt ẽẽ dat deus ẽẽ
creature. Et ideo nõ est simile. ¶ Ad iiij
d'r q hoc nomẽ deus tria ĩ suo intellectu
includit. s. potẽciam coercendi subditos or
dinẽ ad subditos quĩ oportet talem potẽ
tem ĩ actum exire ĩ subditorum
diuinum ĩ vno enim relacõ est ĩ intellectus
alterius relatiui. Consignat igitur huiusmodi signa
cio nominis ideo quantũ ad primũ ĩ tunc nõ
aũt quantum ad scd'm vnũ. Amb. dicit q hoc
nomẽ dñs nomẽ est potestatis. Et Boecius
dicit q dominium est potestas quedam q̃ hominis
coheret. ¶ Ad v. d'r q sciencia dei aliter comparat
ad res q sciencia nostra. Comparatur enim ad eas
sicut causa ĩ mensura. Tales enim res sunt
scd'm veritatem quales deus sua sciencia eas
ordinauit. Ipse aũt res sunt causa ĩ mensura
sciencie nostre. Vnde sicut sciencia nostra refertur
ad res realiter et nõ econuerso. Ita res re
feruntur realiter ad scienciam dei et nõ econuerso. Vel
dicendum q deus intelligit res alias intel
ligendo se. vnde relacio diuine ~~essencie~~ sciencie nõ
est ad res diuine sed ad ipsam diuinam scienciam.
¶ Ad vj. d'r q appetibile q mouet appe
titum est finis. Ea vero que sunt ad finẽ. nõ
mouet appetitum nisi rõne finis. Finis
aũt diuine voluntatis nõ est aliquid
aliud q̃ diuina bonitas. Vnde nõ sequitur
q res alie comparentur ad diuinam volun
tatẽ sicut mouens ad motũ. ¶ Ad vij.
d'r q corpora celestia referuntur realiter
ad inferiora scd'm relacones quãtitas quanti
tatem propter hoc q est eadem rõ quantitatis
ĩ vtrisque. Et similiter quantum ad relacones quan
tas ĩ virtute actiuam vel passiuam qr mo
uent motu passionum mediam que non
est eorum sciencia ĩ aliquod bonum ipsorum attenditur
ĩ hoc qd' sunt inferiorum causa. ¶ Ad viij. d'r
q illud a quo aliquid denominatur nõ oportet
q sit semper forma scd'm rei naturam. Sed suffi
cit q significetur per modum forme gramma
tice loquendo. Denominatur enim homo ab
actione ab indumento ĩ ab aliis huiusmodi
que realiter nõ sunt forme. ¶ Ad ix. d'r
q si proporcio intelligatur aliquis determinat
excessus. nulla est dei ad creaturam
Si aũt per proporcionem intelligatur habitudo
sola sic patet q est inter creatorem ĩ creatu
ram relacio. in creatura quidem realiter
nõ aũt in creatore. ¶ Ad x. d'r q licet
doctor incipiat a rebus tñ alio modo reci
piuntur rerum conceptiones ĩ mente doctoris
q sint ĩ natura rerum qr vnumquodque recipitur
ab alio per modum recipientis. patet enim qd' con
ceptiones ĩ mente doctoris sint ĩ materialiter
ĩ materialiter ĩ materie. ¶ Ad xi. ergo d'r q distinctio
ista relacionum scd'm esse ĩ scd'm dici ~~que tñ~~
nichil facit ad hoc qd' est esse relacio ĩ realis
Quedam enim sunt relatiua scd'm esse que
nõ sunt reales sicut dextrum ĩ sinistrum in
columpna. Et quedam sunt relatiua scd'm
dici que tñ importãt relacones reales
sicut patet de sciencia ĩ sensu. Dicuntur enim rela
tiua scd'm esse quibus nomina sunt imposita
ad significandas ipsas relacones. Relatiua
vero scd'm dici que nomina sunt imposita ad signi
ficandas qualitates vel aliquid huiusmodi principa
paliter ad que tñ asseruntur relacones. nec
quantum ad hoc differt. vtrum sint reales vel
rõnis tñ. ¶ Ad vltimum d'r q licet posito
vno relatiuorum ponatur aliud nõ tñ oportet qd'
eodem modo ponatur vtrumque. sed sufficit qd'
vnũ ponatur scd'm rem ĩ aliud scd'm rõnem

Vtrum iste relacões temporales sint ĩ deo scd'm rõnem

Vndecimo queritur vtrum iste relacones temporales sint in deo
scd'm rõnem. Et videtur q non. Ro enim cui nõ
videt est res est cassa ĩ vana vt Boecius
dicit. Sed iste relacones nõ sunt ĩ deo scd'm
rem vt ostensum est. Esset igitur ro cassa ĩ va
na si esset ĩ deo scd'm rõnem tñ. Ĩ nõ aũt tri
buuntur rebus nisi scd'm q sunt ĩ intellectu sicut
genus species ĩ ordo. Sed huiusmodi relacones tempora
les nõ attribuuntur deo scd'm q est ĩ intellectu
nõ tñ. Sicut enim nichil aliud esset dictu
deus est dñs q̃ deus intelligit creaturas per ee
q patet ee falsum. ergo huiusmodi relacones nõ sunt
scd'm rõnem ĩ deo. ¶ Preterea hoc nomẽ dñs relacionem
signat cum sit relatiuum scd'm ee. Sed deus est
dñs. nisi scd'm rõnem tñ. ergo nec huiusmodi re
lacones sunt ĩ deo scd'm rõnem tñ. ¶ Preterea nullo
intellectu creato existente deus adhuc esset dñs
ĩ creator. nõ aũt esset res rõnis nullo
intellectu creato existente. ergo dñs ĩ creator
ĩ huiusmodi nõ importãt relacones rõnis tñ. ¶ Preterea
id q est scd'm rõnem tñ nõ fuit ab eterno
nõ sunt aliquẽ relacones dei ad creaturam fuerunt
ab eterno sicut relacones importate ĩ nomine
sciencie predestinacionis ĩ huiusmodi. ergo huiusmodi relacones
nõ sunt ĩ deo scd'm rõnem tñ. ¶ Sed contra est q
nomina signant rõnes siue intellectus vt
dicitur ĩ primo periarmenias. Constat aũt ista nomina relatiue
dici. ergo oportet huiusmodi relacones scd'm rõnem ee. ¶ Responsio
d'r q sicut realis relacio consistit ĩ or
dine rei ad rem. ita relacio rõnis consistit ĩ or
dine intellectuum q quidem dupliciter potest contingere
vno modo scd'm ~~scd'm~~ q iste ordo ẽ adinuentus
per intellectum ĩ attributus ei q relatiue dicitur ĩ huiusmodi
sunt relacones que attribuuntur ab intellectu re
bus intellectis prout sunt intellecte sicut relacio
generis ĩ speciei. Has enim relacones rõ adinuenit
considerans ordinem eius q est ĩ intellectu ad
res que sunt extra vel eciam ordinem intelle
ctuum ad inuicem. Alio modo scd'm q huiusmodi relacio
nes consequuntur modum intelligendi. videlicet qr

¶ Responsio que est scd'm rõnem

intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud
licet illum ordinem intellectus non adinveniat
sed magis exquadat nature rei quam consequatur modum
intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non
attribuit ei quod est in intellectu sed ei quod est in re.
Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non
continua se secundum ordinem ordinate intelliguntur
licet intellectus non intelligat ea hic talem ordi-
nem quia sit esse falsus. Ad hoc autem quod aliqua habe-
ant ordinem oportet quod utrumque sit ens et utrumque
distinctum quia eiusdem ad se ipsum non est ordo
et utrumque ordinabile ad aliud. Cum quando autem in-
tellectus accipit aliqua duo ut entia quorum
alterum tamen similiter neutrum est ens sicut cum accipit
duo futura vel unum prius et aliud futurum et
intelligit unum cum ordine ad aliud dicens
alterum esse prius altero. Unde iste relationes sunt
rationis tantum utpote modum intelligendi consequentes.
Cum quando vero accipit unum ut duo et intelligit
ea cum quodam ordine. Sicut cum dicitur aliquid esse
idem sibi et sic talis relatio est rationis tantum.
Cum quando vero accipit aliqua duo ut ordina-
bilia ad invicem inter que non est ordo me-
dius ymmo ad alterum ipsorum essentialiter est
ordo sicut cum dicitur relationem accidere subiecto. Unde
talis relatio rationis ad quodcumque aliud rationis
est tantum. Cum quando vero accipit aliquid cum ordine
ad aliud inquantum est terminus ordinis alterius
ad ipsum. Licet ipsum non ordinetur ad aliud sicut
accipit scibile ut terminus ordinis scientie ad ipsum
et sic cum quodam ordine ad scientiam. Nomen scibilis
relative significatur et est relatio rationis tantum. Et
similiter aliqua nomina relativa deo attribuit
intellectus noster inquantum accipit deum ut terminum
relationum creaturarum ad ipsum. Unde huiusmodi
relationes sunt rationis tantum. ¶ Ad primum ergo dicendum
quod in huiusmodi relationibus aliquis inde ex parte rei sed
non creature ad deum. Dicitur enim scibile dici
relative non quia ipsum refertur ad ipsum ut
habetur v. metaphysice. Ita deus dicitur relative
quia creature referuntur ad ipsum. ¶ Ad ii. dicendum
quod cum illa procedit de illis relationibus rationis
que sunt per respectum in mente et rebus in intellectu existen-
tibus attribute tales autem non sunt relationes
iste sed consequentes modum intelligendi. ¶ Ad iii.
dicendum quod sicut aliquid est idem sibi realiter et
non solum secundum rationem licet relatio sit tantum secundum
rationem propter quod relationis est causa realis scilicet
unitas substantie quia intellectus sub relatione intel-
ligit. Ita potestas coherciendi est in deo rea-
liter quia intellectus intelligit in ordine ad
subditos propter ordinem subditorum ad ipsum
et propter hoc dicitur dominus realiter licet relatio sit
rationis tantum et eodem modo apparet quod dominus
esset nullo existente intellectu. Unde patet solutio ad
quartum. ¶ Ad v. dicendum quod relatio sive ad creatu-
ram non est primo et per se ut deus est prius
sed ad eam creatoris propter quod deus omnia sunt

Utrum relatione dicte de deo ab eterno
que important hiis nominibus
pater et filius sint relationes reales

Questio est de relationibus tantum
hiis que relative de deo di-
cuntur ab eterno. Et primo queritur
Utrum relationes dicte de deo
ab eterno que important hiis nominibus
pater et filius sint relationes reales vel rationis
tantum. Et videtur quod non sint reales. Contra ut
dicit Damascenus in primo libro in supersubstantiali tantum te-
rmine quid et unum re consideratur in
cognitione vero et intellectu est quod divisum
vel distinctum est. Sed distinctio personarum
fit per relationes. Ergo relationes in divinis sunt
rationis tantum. ¶ Preterea Boecius dicit in libro de trinitate
Similis est relatio patris ad filium et
ad spiritum sanctum ut eius quod est idem ad id
quod est idem. Sed relatio ydemptitatis
est rationis tantum. Ergo relatio paternitatis
et filiationis. ¶ Preterea ideo ad creaturam
non est relatio realis propter hoc quod deus
sine sui mutatione creaturis producat
ut Augustinus dicit v. de trinitate. Sed multo magis
sine mutatione producit pater filium et filius
procedit a patre. Non est ergo aliqua realis
relatio patris ad filium in divinis vel equiso.
¶ Preterea ea que non sunt perfectionis deo non attribuuntur
sicut privatio materia et motus. Sed relatio
inter omnia entia habet debilius esse in tantum
quod eam quidam estimaverunt de secundis in-
tellectibus. Ut patet per commentatorem xi. metaphysice. Ergo in deo
esse non potest. ¶ Preterea omnis relatio in creaturis
compositionem facit in eo cuius est relatio. Non enim
una res potest alii inesse sine compositione sed
in deo compositio esse non potest. Ergo in eo non potest esse
realis relatio. ¶ Preterea simplicissima scripturis
dicuntur. Sed divine persone sunt simplicissime.
Ergo a scripturis dicuntur et non per relationes ali-
quas. Ergo ~~a scripturis dicuntur~~ non oportet relationes
in deo ponere. Cum ad nichil aliud ponantur
nisi ad distinguendas personas. ¶ Preterea sicut
relationes sunt proprietates personarum divinarum
ita attributa absoluta sunt proprietates
essentie. Sed attributa in deo sunt secundum rationem
tantum. Ergo sunt relationes in deo secundum rationem
et non reales. ¶ Preterea perfectum est cui nichil
deest. Ut dicitur iii. physicorum. Sed substantia divina est
perfectissima. Ergo nichil quod ad perfectionem pertine-
at ei potest abesse. Superfluum est igitur ponere
relationes in deo significantes. ¶ Preterea cum deus sit
summum rerum principium et ultimus finis ea que
oportet in alia prima reducuntur in deo esse non possunt sed
solum ea in que alia reducuntur sicut esse
esse mobile reducitur ad inmobile et partialis
ad per se. Et propter hoc deus non movetur nec
est in eo aliquis accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud
reducitur ad absolutum quod est ad se. Ergo nichil

est in deo ad aliud sed solum ad se dicitur. ¶ Praeterea deus
est per se necesse esse. Sed omne quod est per se necesse
esse est absolutum. Relativum enim non potest
esse sine correlativo. quod autem est per se necesse
esse etiam alio remoto esse potest. ergo in deo non
est aliqua relatio realis. ¶ Praeterea omnis relatio
realis ut in precedenti questione est habitum consequitur
aliquam quantitatem vel actionem vel passionem
sed quantitas in deo non est. dicitur enim deus sine
quantitate magnus. ut Augustinus dicit in libro de trini-
tate. actio etiam in eo non est. ut Boecius dicit que re-
latio consequi possit. Et si ponatur in his
que relatio fiat. Oportet igitur si relatio talis
est in deo quod competat deo secundum aliquam eius
actionem. non autem potest secundum actionem qua creatu-
ras producit quia in questione precedenti habitum est
quod in deo non est realis relatio ad creaturam
nec etiam actionem personalem consequitur in divinis
sicut est generare. nam generare in divinis non
sit nisi suppositi distincti. distinctionem autem
sola relatio facit in divinis. oportet prius intelligere
relationem tali actioni. et sic relatio talem
actionem consequi non potest. Restat igitur si aliquam
actionem consequatur relatio realis in deo oportet
quod consequatur actionem eius etiam que est intel-
ligere et velle. sed etiam hoc esse non potest. Huiusmodi
enim relationem oportet relationem intellectus ad intelle-
ctum que in deo reales non sunt. alias oporteret quod
intelligens et intellectum realiter in divinis di-
stinguerentur quod patet esse falsum. quia utrumque de
singulis personis praedicatur. non solum enim pater
est intelligens. sed etiam filius et spiritus
sanctus. Similiter et quod est intellectum. nulla
igitur relatio realis in deo esse potest ut videtur. ¶ Prae-
terea ratio naturalis humana potest pervenire ad cogni-
tionem divini intellectus probatum est enim demonstra-
tive a philosophis quod deus est intelligentia. Si
igitur actionem intellectus consequuntur relationes
reales que in divinis personis distingue-
rentur. videtur quod per rationem humanam trinitas personarum
inveniri possit et sic non esset articulus fidei
nam fides est substantia rerum sperandarum ad Hebreos
xi. ¶ Praeterea relativa opposita contra alia oppo-
sita dividuntur. In deo autem alia oppositionis
species poni non potest. ergo nec relatio. ¶ Sed contra
Boecius dicit in libro de trinitate quod sola relatio multi-
plicat trinitatem. Hec autem multiplicatio
non est secundum rationem sed secundum rem. ut patet per
Augustinum qui dicit quod pater et filius et spiritus sanctus
sunt tres res. ergo oportet quod relatio sit in divinis
non solum rationis sed etiam rei. ¶ Praeterea nulla res
constituitur nisi per rem. sed relationes in divinis
sunt proprietates constituentes personas. persona
autem est nomen rei. ergo oportet et relationes in
divinis res esse. ¶ Praeterea perfectior est generatio in
divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in
creaturis sequitur relatio realis. scilicet paternitatis
et filiationis. ergo multo fortius in divinis sunt relatio-

nes reales. ¶ Respondeo dicendum quod sententiam fidei catho-
lice sequentes oportet dicere in divinis relationes rea-
les esse. ponit enim fides catholica tres
personas in deo unius essentie. Numerus autem
omnis aliquam distinctionem consequitur. Unde oportet
quod in deo sit aliqua distinctio non solum
respectu creaturarum que ab eo per essentiam
differunt. Sed etiam respectu alicuius in divina
essentia subsistentis. Hec autem distinctio
non potest esse secundum aliquid absolutum. quia quicquid
absolute in divinis praedicatur dei essentiam
significat. unde sequeretur quod persone divine
per essentiam distinguerentur. quod est heresis
Arrii. Relinquitur igitur quod per sola relativa
distinctio in divinis personis attendatur. Hec
autem distinctio non potest esse rationis tantum. quia
ea que sunt sola ratione distincta nihil
prohibet de se invicem praedicari. sicut dicimus
principium esse finem quia punctum unum secundum
rem est principium et finis licet ratione diffe-
rat. Et ita sequeretur quod pater esset filius et filius
pater. quia cum nomina imponantur ad significandum
rationes nominum sequeretur quod persone divine
in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina
que fuit heresis Sabelliana. Relinquitur igitur
quod oportet dicere relationes in deo quasdam res quae
qualiter sint, secundum sanctorum dicta investiga-
ri oportet licet ad plenum ad hoc ratio pervenire
non possit. Sciendum est igitur quod cum realis
relatio intelligi non possit nisi consequens
quantitatem vel actionem seu passionem oportet quod
aliquo istorum modorum ponamus in deo re-
lationem. In deo autem quantitas esse non potest
neque continua neque discreta nec aliquid cum
quantitate similitudinem habens nisi multitu-
do quam relatio facit cum oportet relationem prius intel-
ligere et unitas que essentie competit ad
quam relatio quae est non est realis sed rationis
tantum. sicut relatio quam importat hoc
nomen idem. ut supra dictum est. Relinquitur
igitur quod oportet in deo ponere relationem actionem
consequentem. actionem dico non que in aliquid pati-
ens transeat quia in deo nihil potest esse pati-
ens. cum non sit ibi materia. ad id autem quod est
extra deum non est in deo realis relatio ut
ostensum est. Relinquitur ergo quod consequatur
relatio realis in deo actionem manentem
in agente cuiusmodi actiones sunt intelligere
et velle. Nam sentire enim cum organo corporeo
compleatur deo non potest competere qui est
omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionysius
c. de di. no. quod in deo est puritas perfectionis
et non corporalis non sensibilis sed intelligentie. intelle-
ctus autem intelligendo ad quatuor potest habere
ordinem. scilicet ad rem que intelligitur ad speciem
intelligibilem qua fit intellectus in actu
ad suum intelligere et ad conceptionem intelle-
ctus. Que quidem conceptio a tribus

predictis differt a re quod intellecta quia quandoque est in re extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis qua intellectus fit in actu, fit per aliquam formam quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus quia predicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei diffinitionem vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Hec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur; vox enim exterior neque significat ipsum intellectum neque speciem intelligibilem neque actum intellectus, sed conceptionem qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi igitur conceptio sive verbum quo intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur et aliud representat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellecte. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum predictum sive conceptio eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit quia effectus similatur cause secundum suam formam; forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu est similitudo rei intellecte, sive sit idem quod intellectus sive aliud. Huiusmodi autem verbum nostri intellectus est quodammodo extrinsecum ab esse ipsius intellectus; non enim est de essentia eius, sed est quasi passio ipsius; non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo predicto. Si igitur intellectus aliquis sit cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Huiusmodi autem est intellectus divinus. In deo autem idem est esse et intelligere. Oportet igitur quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coessentiale. Sic igitur in deo potest inveniri origo alicuius ex aliquo, verbi scilicet, manente essentie unitate. Ubicumque autem est origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem, vel tantum ex parte eius quod oritur, quando non accipit eandem naturam sicut habet suum principium, sicut patet in exortu creature a deo; vel ex parte utriusque, scilicet quando oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in humana generatione, ubi relatio realis est in patre

et in filio. Verbum autem in divinis est coessentiale suo principio, ut ostensum est. Relinquitur igitur quod in divinis sit realis relatio ex parte utriusque, ex parte presentis verbi. ¶ Ad primum ergo dicendum quod in divinis personis re quidem essentie est unitas, distinctio vero ratione relationis, que non differt ab essentia re sed sola ratione, ut infra patebit. ¶ Ad secundum dicendum quod relatio que est in divinis personis habet quidem similitudinem cum relatione rationis secundum quod per comparationem ad unitatem essentie consideratur; non autem secundum quod consideratur origo unius ab altero in eadem natura. Et hoc enim relationes predictas oportet esse reales. ¶ Ad tertium dicendum quod sicut deus non mutatur productione sue creature, ita non mutatur in productione sui verbi. Sed cum creatio non attingit ad essentiam et naturam divinam, unde essentia divina non communicatur creature. Et propter hoc relatio dei ad creaturam non sit per propter aliquid quod sit in deo, sed solum secundum id quod sit ex parte creature. Sed verbum procedit ut coessentiale ipsi deo. Et ideo secundum id quod ~~ex parte verbi~~ est in deo refertur deus ad suum verbum non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tunc enim relatio realis est ex parte unius et non ex parte alterius, quando relatio consequitur prius quod est in uno et non prius quod est in altero, sicut patet in scibili et scientia. Huiusmodi enim relationes causantur per actum sentientis, non per aliquid sensibilis. ¶ Ad iiii dicendum quod relatio habet esse debilissimum quod est eius tantum. Sic autem non est in deo; non enim habet aliud esse quam esse substantie, ut infra patebit. Unde ratio non sequitur. ¶ Ad v dicendum quod obiectio illa procedit de relatione reali que habet aliud esse quam substantie cui inest. Sic autem non est in proposito, ut infra patebit. ¶ Ad vi dicendum quod tamen persone divine relationibus distinguuntur, non alio dicitur quam secundum quod relationes sunt ipse persone subsistentes, ut infra patebit. ¶ Ad vii dicendum quod attributa essentialia que sunt proprietates essentie sunt ideo realia et non secundum rationem tantum. Bonitas enim dei est secundum rem quedam, et similiter eius sapientia et alia huiusmodi, licet ab essentia non differant nisi ratione. Sic etiam est de relationibus, ut infra patebit. ¶ Ad viii dicendum quod substantia dei esset imperfecta si aliquid ei inesset quod non esset ipsa; relatio autem ideo est substantia eius, ut infra patebit. Unde ratio non sequitur. ¶ Ad ix dicendum quod mobile et actus reducuntur ad aliquid prius sicut perfectum ad imperfectum; nam actus imperfectum est, et similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliquid neque consequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu; nam consequitur eius operationem que est eius perfectio. Et ideo perfectio divina

non prohibet relationem in deo ponere sicut prohibet ibi ponere motum et actionis. ¶ Ad x. dicendum quod inesse esse per se non refertur ad aliquid quod sit extraneum a re ipsa nichil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum. unde et tamen non dicatur esse inesse per aliud dicitur. Et non inesse perceptum. ¶ Ad xi. dicendum quod relatio realis in deo consequitur actionem intellectus non quidem ita quod relatio realis intelligatur intellectus ad intellectum sed ad verbum quia intellectum non oritur ab intellectu sed verbum. ¶ Ad xii. dicendum quod si ratio naturalis posset pervenire ad ostendendum quod deus sit intellectus modum autem intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de deo scire possumus quia est sed non quid est. ita de eo scire possumus quod intelligit sed non quo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo pertinet ad modum intelligendi. unde ratio hec sufficienter probare non potest sed extimo quod est in nobis aliqualiter per simile quo continere. ¶ Ad xiii. dicendum quod in aliis oppositionibus semper alterum est ut imperfectum vel non ens vel habens aliquid de non ente. negatio enim est non ens et privatio est quedam negatio. et duorum contrariorum ad alterum semper habet aliquid privationis unde alie oppositiones in deo esse non possunt. sicut oppositio relationis que ex neutra parte imperfectionem importat.

Utrum relatio in deo sit eius substantia. ar. 7

Secundo queritur utrum relatio in deo sit eius substantia. Et videtur quod non. Nulla enim substantia est relatio hec est quedam propositio immediata. sicut hec nulla substantia est quantitas. ergo nec divina substantia est relatio. Sed dicebatur quod divina substantia est relatio secundum rem non tamen secundum rationem. Sed contra ratio cui nichil respondet in re est cassa et vana. Sed nichil vane in deo dicitur poni. ergo non potest esse quod relatio differat ab essentia ratione et non re. ¶ Praeterea persone distinguuntur a relationibus. Sola enim relatio multiplicat trinitatem ut Boethius dicit li. de trinitate. Si igitur persone divine secundum substantiam non distinguuntur. relatio autem nichil addit supra substantiam secundum rem sed solum secundum rationem quod est heresis Sabelliane. ¶ Praeterea persone divine non distinguuntur secundum aliquid absolutum quia sequeretur quod distinguerentur secundum essentiam. ex hoc quod ea que de deo dicuntur absolute significant eius essentiam ut bonitas sapientia et huiusmodi. Si igitur relationes sint idem quod divina sapientia oportebit quod vel persone non distinguantur secundum relationes vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam. ¶ Praeterea si relatio ipsa substantia dei sequeretur quod sicut cum dicitur deus est sua magnitudo pertinet ad predicationem substantie in divinis. ex hoc quod deus est sua magnitudo. ergo pater ratione et paternitas pertinebit ad predicationem substantie. et sic omne quod de deo dicitur dicatur secundum substantiam quod est contra Augustinum qui dicit in v. de trinitate. quod non omne quod de deo dicitur dicatur secundum substantiam. dicitur enim deus ad aliquid sicut pater ad filium. ¶ Praeterea quicumque predicatur de predicato predicatur de subiecto. sed si relatio est ipsa essentia divina. hec predicatio erit vera essentia divina est paternitas et pari ratione ista filiatio est essentia divina. ergo sequeretur quod filiatio est paternitas. ¶ Praeterea quecumque sunt idem ita se habent quod quicquid predicatur de uno predicatur de alio. quod secundum philosophum in i. elenchorum. quantitatemcumque dictarum assignamus ostendentes eamque quod non idem. Sed de essentia divina predicatur quod sit sapiens quod creet mundum et huiusmodi. que non videntur posse de paternitate predicari vel filiatione. ergo relatio in divinis non est essentia divina. ¶ Praeterea id quod facit distinctionem in divinis personis non est idem cum eo quod non distinguitur nec distinguit. ergo non sunt idem. ¶ Praeterea idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum nisi partibus. Sed distinctio tamquam est principium relatio in divinis opposita unitatis autem est principium essentia. ergo relatio et essentia non sunt idem. ¶ Praeterea eorum que sunt idem in quocumque est unum et aliud. Si igitur essentia divina et paternitas est idem in quocumque est essentia divina erit et paternitas. sed essentia divina est in filio. ergo et paternitas quod patet esse falsum. ¶ Praeterea relatio et essentia dicuntur saltem ratione in divinis. Sed ubi est diversa ratio sine diffinitio est diversum esse quia diffinitio est oratio indicans quid est esse. ergo relatio et substantia dicuntur secundum esse in ita realiter. ¶ Praeterea ad aliquid dicuntur quorum esse est ad aliud se habere. ut dicitur in predicamentis. esse igitur relationis est in respectu ad aliud. non autem esse substantie. ergo relatio et substantia non sunt idem secundum esse et sic idem quod prius. ¶ Praeterea Augustinus dicit v. de trinitate. quod ad aliquid dicitur in deo non substantive sed relative. Omne autem substantiam divinam significans dicitur substantialiter. ergo relatio in divinis substantiam non significat divinam. Et sic idem quod prius. ¶ Praeterea Augustinus dicit quod deus non eo deus est quo pater est. sed essentia divina est deus. paternitate autem est pater. ergo essentia non est paternitas. et sic relationes in deo non sunt divina substantia. ¶ Sed contra quicquid est in deo deus est. ut Augustinus dicit. Sed relatio est in deo sicut paternitas in deo patre. ergo relatio est ipse deus et divina substantia. ¶ Praeterea omne compositum in quo sunt diverse res est compositum. Sed in persona patris est paternitas et essentia divina. Si igitur paternitas et essentia divina sunt diverse res sequeretur quod persona patris sit composita quod praeter esse falsum. ergo igitur quod relatio in divinis sit ipsa substantia. ¶ Responsio. dicendum quod supposito quod relationes in divinis sint de necessitate oportet dicere quod sint essentia divina. aliter oporteret ponere compositionem in deo et quod relationes in divinis essent accidentia quia omnes res inherentes alicui

potest sicut substantia est accidens oportet etiam
quod aliqua res esset eterna que non erat
substantia divina que omnia sunt heretica. Ad huius
igitur evidentiam sciendum est quod inter pre-
dicamenta que continentur sub accidente quedam si-
gnificantur secundum rationem accidentis. Ratio enim
accidentis est inesse. Et ideo illa dico signi-
ficari per modum accidentis que significantur ut inherentia
alicui sicut quantitas et qualitas. Quanti-
tas enim significatur ut aliquid in quo est. Et simili-
ter qualitas. Ad aliquid vero non significatur secundum
rationem accidentis. Non enim significatur ut aliquid
eius in quo est sed ut ad id quod extra est.
Et propter hoc etiam dicit philosophus v metaphysice quod scientia
in quantum est relatio non est scientis sed
scibilis. Unde quidam attendentes modum
significandi in relativis dixerunt ea non esse in-
herentia substantiis sed quasi eis assistentia quia signi-
ficant quoddam medium inter substantiam que refertur
ad id ad quod refertur. Et ex hoc sequebatur quod
in creaturis relationes non sunt accidentia
quia accidentis esse est inesse. Unde et quidam theo-
logi scilicet porretani huiusmodi opinionem usque
ad divinas relationes extenderunt dicentes rela-
tiones non inesse personis sed eis quasi assistere et
quia essentia divina est in personis ~~et eis assistit~~
Sequebatur quod relationes non sunt
essentia divina quia omne accidens inheret et seque-
batur quod non essent accidentia. Et secundum hoc sol-
vebant verbum Augustini inductum quod scilicet rela-
tiones non predicantur de deo secundum substantiam nec
secundum accidens. Et ad hanc opinionem sequitur quod
relatio non sit aliqua res sed solum secundum
rationem. Omnis enim res vel est substantia vel accidens.
Unde et quidam antiqui posuerunt relationes
esse de secundis intellectibus ut Commentator dicit xi
metaphysice. Unde oportet hoc etiam porretanos dicere
quod relationes divine non sint nisi secundum rationem.
Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit
realis quod est hereticum. Unde dicendum est quod
nihil prohibet aliquid esse inherens quod tamen
non significatur ut inherens. Sicut etiam actio non
significatur ut in agente sed ut ab agente et
tamen constat actionem esse in agente. Et simi-
liter ad aliquid non significatur ut inherens
tamen oportet ut sit inherens. Et hoc quando relatio est
res aliqua. Quando vero est secundum rationem tan-
tum non est inherens sicut in rebus crea-
tis oportet quod sit accidens. Ita oportet quod sit in
deo substantia quia quicquid est in deo est eius substantia.
Concedimus igitur relationes secundum rem esse divinam
substantiam quamvis tamen admodum substantie non se habent
sed habent alium modum predicandi ab hiis que
substantialiter predicantur. Ideo. Ad primum ergo dicendum
quod nulla substantia que est in genere potest esse relatio
quia est diffinita ad unum genus et per hoc
excluditur ab alio genere. Sed essentia divina
non est in genere substantie sed est super omne genus

comprehendens in se omnium generum perfectiones.
Unde nihil prohibet id quod est relationis
in ea inveniri. Ad secundum dicendum quod alia est
ratio substantie et relationis et in utroque tamen aliquid
in re quod dicitur est non tamen aliqua res di-
versa sed una et eadem. Et hoc proprie convenit
quod duabus rationibus respondet una res quando
neutra perfecte comprehendit ipsam rem
et sic est in proposito. Ad tertium dicendum quod licet
relatio non addat supra essentiam aliquam rem
sed solum rationem tamen relatio est aliqua res
sicut etiam bonitas est aliqua res in deo
licet non differat ab essentia nisi ratione. Et
similiter est de ~~essentia~~ sapientia. Et ideo sicut
omnia que pertinent ad bonitatem vel sapientiam re-
aliter deo conveniunt ut intelligere et
alia huiusmodi ita etiam id quod est proprium realis
relationis scilicet oppositionem et distinguere realiter in divinis
invenitur. Ad quartum dicendum quod attributa essentialia
non solum significant id quod est essentia
divina sed etiam significant per talem modum
quo significant aliquid ut in deo existens. Et propter
hoc dicuntur que esse secundum absoluta eo quod dicunt
modum unitatem essentie. Relationes
autem divine licet significent id quod est di-
vina essentia non tamen per modum essentie
quia non per modum inexistentis sed per modum se haben-
tis ad aliud. Unde distinctio que attenditur
secundum relationes in divinis non designat distinctionem
in essentia sed solum in hoc quod est aliquid se habere
per modum originis ut supra expositum est.
Ad quintum dicendum quod licet relatio sit substantia divina non
tamen significatur per modum substantie ut supra expo-
situm est et ideo non dicitur secundum substantiam. Sed quod
dicitur secundum substantiam pertinet ad modum significandi.
Ad sextum dicendum quod ratio illa tenet in predicatis per se.
Per se autem predicatur aliquid de aliquo quod predicatur
de eo secundum propriam rationem. Sed non secundum propriam
rationem predicatur sed propter rei ydemptitatem
non etiam predicatur per se. Cum ergo dicitur essen-
tia divina est paternitas non predicatur pater-
nitas de essentia divina propter ydemptitatem
rationis sed propter ydemptitatem rei. Et similiter
non essentia de paternitate. Ut iam enim dictum
est quod alia ratio essentie est et relationis. Et
ideo in processu predicto incidit fallacia acci-
dentis. Licet enim in deo ipsum sit accidens est
tamen quedam similitudo accidentis in quantum
ea que de invicem predicantur secundum accidens et
differunt ratione sunt sicut unum subiecto. Ad vii dicendum
quod sicut philosophus dicit iii physice non oportet quod omnia
eadem predicentur de quolibet modo eisdem
sed solum eisdem secundum rationem. Essentia autem
divina et paternitas etsi sint idem re non sunt
idem ratione. Et ideo non oportet quod quicquid predicetur
de uno predicetur de alio. Sciendum tamen quod que-
dam sunt que consequuntur proprias rationes essentie
et relationis sicut dicimus esse commune

sequitur ad esse in distinguendo sequitur ad
relationem. Unde unum horum ab alio removetur
neque enim essentia distinguit neque relatio
est communis. Quaecumque vero non quantum ad principale
significatum sed quantum ad modum significandi habent aliquid
dictum a ratione essentiae vel relationis. Et ista praedicantur
dicuntur quidem de essentia vel relatione licet non
proprie et huiusmodi sunt adiectiva et verba substantialia
ut bonus sapiens intelligere et velle. Haec
enim quantum ad rem significatam significant ipsam
essentiam. Sed tamen significant ea per modum suppo-
siti et non in abstracto. Et ideo propriissime dicuntur
de personis et de nominibus essentialibus concretis
ut deus vel pater bonus sapiens trinus et
alia huiusmodi. De essentia autem in abstracto si-
gnificata et non per modum suppositi improprie autem
proprie adhuc de relationibus quia huiusmodi conveniunt
supposito secundum essentiam non autem secundum relationem.
Deus enim est bonus vel trinus ex eo quod habet essentiam
non ex eo quod habet relationem. ¶ Ad viii dicendum quod
illud quod facit distinctionem potest esse cum eo
quod non distinguit nec distinguitur idem re sed
non ratione. ¶ Ad ix dicendum quod unitas essentiae
non opponitur distinctioni relationum. Unde non
sequitur quod relatio et essentia sint causae
oppositorum. ¶ Ad x dicendum quod quaecumque sunt eadem
re et ratione. Oportet quod in quocumque est unum sit
aliud. Non autem hoc de his quae sunt eadem
re sed non ratione sicut in instanti est idem quod
est principium futuri et finis praeteriti non
tamen principium futuri dicitur esse in praeterito
Sed id quod est futuri principium. Et similiter
non dicitur quod paternitas est in filio secundum id
quod est scilicet essentia. ¶ Ad xi dicendum quod in divinis
nullo modo est esse nisi essentiae sicut nec
intelligere nisi intellectus. Et propter hoc sicut
ideo tamen unum intelligere est ita et unum esse.
Et ideo nullo modo concedendum est nec intel-
ligendum est quod aliud sit esse relationis in
divinis et aliud essentiae. Esse autem non significat
esse sed esse quo aliquid est. Unde duae ratio-
nes unius rei non determinant duplex esse
eius sed determinant quod de illa re potest dici duplex
quid est sicut de puncto potest dici quod est sicut
principium et ut finis propter diversam rationem
principii et finis. ¶ Ad xii dicendum quod cum relatio
sit actus et creaturis esse suum non est in esse
unde esse suum non est ad aliud se habere. ¶ Ad
xiii dicendum quod relativa dicuntur de deo praedica-
re non substantialiter quia non praedicantur per modum exi-
stentis in substantia sed per modum ad aliud se habentis
non ideo quin illud quod significat sit substantia. ¶ Ad xiiii
dicendum quod deus dicitur non eo deus quo pater propter
diversum modum significandi deitatis et paternitatis
ut expositum est.

Utrum relationes constituant et distinguant personales hypostases

Decimo quaeritur utrum relationes
constituant et distinguant personales hypo-
stases. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in vii de
trinitate omnis res quae relative dicitur est
etiam aliquid excepto relativo sicut homo
dominus et homo servus. Sed personae in divinis di-
cuntur relative. Ergo sunt aliquid excepto
relativo. Non igitur non igitur constituuntur
per relationes. Nihil enim potest esse aliquid
remoto suo constitutivo. Sed dicitur quod pater
intellectum paternitatis in divinis intelligitur
pater. Sed contra constat quod pater etiam re-
lative dicitur. Si igitur pater paternitatem
oportet aliquid esse in persona quod paternitas
est aliquid eadem ratione pater et hoc quod dicitur
pater erit aliquid in persona patris quod non relative
dicitur. ¶ Praeterea Augustinus ibidem dicit quod nullo
modo putandum est patrem dici ad se ipsum
sed quicquid dicitur ad filium dicente ergo idem
quod prius. Sed dicitur quod illud quod pater est relatione
excepta est essentia. Sed contra illud quod est
in relatione relatione excepta per relationem ad aliquid
refertur sicut patet in exemplis ab ipso po-
sitis. Homo enim per relationem domini ad servum
refertur sed etiam non refertur. In divinis neque
enim generat neque generatur. Non ergo potest hoc in-
telligi de essentia sed de relationibus supposito
tamen quod conveniat generare vel generari. ¶ Praeterea prius est
unumquodque in se consideratum quam ad aliud re-
feratur. Nihil autem constituitur per id quod est
in eo posterius quam intellectum. Ergo hypostasis
patris non constituitur per relationem quia ad
aliud refertur. ¶ Praeterea hypostases in divinis
priores sunt quam in rebus humanis. Sed
apud nos proprietates non constituunt neque
distinguunt hypostases sed sunt signa distin-
ctionis hypostasis constitutae. Ergo nec
in divinis relationes quae sunt proprietates con-
stituunt hypostases nec distinguunt. ¶ Praeterea prius
est intelligere hypostasim generantem quam ipsam
generationem tum generans intelligatur generationis
principium. Prius autem est intelligere generationem
quam paternitatem. Relationes enim actiones vel
passiones consequuntur ut patet in v metaphysicae. Dicitur
ergo prius intelligere est hypostasim patris quam
paternitatem. Ergo non constituitur paternitate et ea-
dem ratione nec hypostasis filii filiatione. ¶ Praeterea
in ista forma constituit et distinguit nisi
secundum qualitatem album a nigro. Et similiter lon-
gitudo non constituit aliquid et distinguit
nisi in genere quantitatis. Ergo et relatio non constituit
nec distinguitur nisi in genere ad aliquid. Hypostasis
autem significatur in genere substantiae. Relatio ergo non distin-
guit neque constituit hypostasim. ¶ Praeterea relatio
in divinis est divina essentia. Si ergo consti-
tuit et distinguit hypostasim aut hoc
inquantum est substantia divina aut inquantum est
relatio. Non inquantum est essentia divina
quia essentia divina cum sit communis tribus
personis non potest esse distinctionis principium

Similiter etiam nec iniquitum est relacio quia secundum relacionem non significatur aliquid per se existens quod significat nomen ypostasis sed solum ut ad aliquid dictum. ergo relacio nullo modo distinguit vel constituit ypostasim. ¶ Preterea nichil constituit et distinguit secundum primum in divinis nisi relaciones sunt ipse ypostases. Sicut enim non differt deitas et deus, ita nec paternitas et pater. ergo relaciones non constituunt nec distinguunt ypostases. ¶ Preterea non est querendum de aliquibus duobus quo distinguatur nisi in aliquo conveniat et aliquo superveniente distinguatur in utroque. Sicut animal quod est homini et equo distinguitur autem racionali et irracionali differentiis additis. Et ideo querere possumus quid homo ab equo distinguatur quia etiam in illo conveniunt quod possit in predicto distingui videlicet se ipsis distinguuntur et non aliquo distinguente. Sed due ypostases in divinis non conveniunt nisi essencia que nullo modo in racione distinguitur. igitur non est dicendum quod ypostases relacionibus distinguantur sed quod distinguantur a se ipsis. ¶ Preterea nichil causat quod presupponit. sed relacio presupponit distinctionem. per relacionem enim ad aliud res refertur alietas autem distinctionem importat. ergo relacio non potest esse distinctionis principium. ¶ Preterea Ric. de s. vic. li. iiij. de trin. quod ypostases in angelis distinguuntur sola qualitate. In divinis autem sola origine. Origo autem secundum intellectum differt a relacione sicut generacio a paternitate. ergo ypostases divine non distinguuntur relacione sed origine. ¶ Preterea sicut dicit dam. ypostases divine suis proprietatibus distinguuntur. Sed proprietas patris est genuisse filium. ut augustinus dicit et proprietas filii est quod nascatur a patre. ergo generacione et nativitate pater et filius distinguuntur. hec autem significant originem. ergo pater et filius distinguuntur origine. Item relaciones sunt in divinis que ypostases nec constituunt nec distinguunt ut equalitas et similitudo ergo nec alie relaciones ut paternitas et filiacio distinguunt et constituunt ypostases. ¶ Sed contra est quod Boecius dicit in li. de trin. quod sola relacio in divinis multiplicat trinitatem. multitudo autem trinitatis constituitur per ypostases constitutas et distinctas. ergo sola relacio constituit et distinguit personas et ypostases. ¶ Preterea illis solis aliqua distinguuntur que non communiter de eis predicantur. Sed sola relativa singulariter predicantur de personis divinis et non communiter ut augustinus dicit. ergo solis relacionibus persone et ypostases in divinis distinguuntur. ¶ Respondeo dicendum quod circa hoc sunt due opiniones. Quarum prima est quod relaciones in divinis non constituunt ypostases nec distinguunt sed distinctas et constitutas ostendunt.

Ad cuius evidenciam sciendum est quod nomen hoc ypostasis significat substanciam individuam id est que non potest de pluribus predicari unde genus et species in predicamento substancie ut homo et animal non possunt dici ypostases quia de pluribus predicantur. Sortes vero et plato dicuntur ypostases quia predicantur de uno solo. Si igitur in divinis trinitas personarum non supponeretur ut ponunt iudei et pagani non oporteret in divinis aliquid aliud constitutivum et distinctivum ypostasis inquirere nisi solam essenciam divinam. ¶ Posset autem aliquis esse diversum rationibus que non sunt de distinctivis. Sed quia fides catholica ponit unam essenciam in tribus personis non potest intelligi divina essencia ut distinctiva et constitutiva ypostasis in divinis dicitur enim intellectum constitutivum quod est commune tribus personis et ita significatur ut dicitur est de pluribus et non ut ypostasis incommunicabilis. Et eadem racione nichil quod dicitur absolute de deo potest intelligi ut distinctivum et constitutivum ypostasis in personis. cum ea que absolute dicuntur de deo significentur per modum essencie. ergo oportet ponere distinctivum et constitutivum ypostasis in divinis id quod primo convenit non de pluribus dici sed uni soli convenire. talia autem sunt duo relacio et origo ut generacio et paternitas sive nativitas et filiacio que licet in deo idem sint secundum rem differunt tamen racione et modo significandi. primum autem origo est hoc est origo secundum intellectum racio relacio ad originem sequitur unde. Et ideo ponit hec opinio quod ypostases in divinis constituantur et distinguantur origine secundum quod significatur cum dicitur quis est ab alio et a quo alius et quod relacio paternitatis et filiacionis secundum intellectum consequatur ad constitucionem et distinctionem personarum et quod per eas constitucio et distinctio ypostasium ostendatur. Exemplum enim quod dicitur pater ostendit quod est a quo alius procedit. non quod dicitur filius ostendit quod sit ab alio. non tamen oportet secundum hanc opinionem dicere quod ypostases divine si non distinguuntur relacionibus quod distinguantur per aliqua absoluta quia ipse origines relacionem important. Sicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad genitum. Sed hec opinio non videtur posse stare. distinctivum enim et constitutivum ypostasis potest intelligi dupliciter. Uno modo quo distinguitur et constituitur formaliter sicut homo humanitate et Sortes Sortitate. Alio modo quo distinguitur et constituitur. patet igitur quod origo alicuius non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva eius nisi per proprietatem hoc quod formaliter constituit et distinguit. Si enim generacione non induceretur humanitas in generacione constitueretur homo impossibile est igitur dici quod ypostasis filii constituatur sua nativitate nisi in ordine intelligitur quod nativitas eius terminatur ad aliquid quod

formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas est filiatio. Et ideo filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim filii, non autem origo neque relatio intellecta in origine. Sed et ipsa origo non significat adhuc quid subsistens in natura sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasium eiusdem nature est eadem ratio constitutionis et distinctionis, ideo sicut ex parte filii intelligitur quod hypostasis patris constituatur et distinguatur ipsa paternitate, non autem generatione activa neque relatione inclusa. Et hec secunda est opinio scilicet quod relationes constituunt et distinguunt personas et hypostases quod hoc non potest intelligi. [margin: divina] Paternitas enim est ipsa ~~una~~ essentia ut probatum est. Et pari ratione est idem quod deus. Paternitas ergo constituendo patrem constituit deum. Et sicut paternitas licet sit essentia divina tamen non est communis sicut essentia, ita pater licet sit id ipsum quod deus non tamen est commune ut deus sed proprium. Pater igitur est deus inquantum est habens naturam divinam sed inquantum est pater est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis que significat subsistens in natura aliqua distinctum ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo patrem constituit hypostasim. Ad primum ergo dicendum quod persona divina sit ex aliquo excepto relatione quia aliquid est essentia que relative non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus ut verba eius diligenter inspicienti apparet. Unde concedimus secundum rem totum. Ad iii dicendum quod relatio etsi de essentia divina dicatur non per modum informationis dicatur tamen per modum ydemptitatis. Sicut enim non dicimus quod essentia sit generans vel relata dicimus tamen quod est ipsa generatio et relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relativa dicuntur etiam per modum informationis. Dicimus enim quod deus generat deum et quod deus refertur ad deum, eo quod idem suppositum intelligitur et relationis et essentie. Ut ostensum est. Cum ipsa essentialia non distinguant, ex ipsa remotis relativis intelliguntur non aliqua essentialia certa non distincta que per relationes relative dicuntur. Ad v dicendum quod in qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur et quod ad essentiam pertinet et hoc secundum modum intellectus prius est eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod absolute dicitur cum sit commune ad hypostasim distinctionem importat. Unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem eius. Ad vi dicendum quod in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur. Et ideo proprietates que essentiam consequuntur non possunt esse distinctionis principium

sed magis distinctionis signum. Hypostases autem divine in relatione distinguuntur secundum essentiam. Unde quod proprietates sint principium distinctionis relationis. Ad vii dicendum quod de ratione hypostasis duo invenitur esse quorum primum est quod sit per se subsistens et hoc divina secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus eiusdem nature. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse nichilominus hypostasis erit sicut erat Adam qui non erant alie hypostases in humana natura. Sed impossibile ymaginari est intelligere hypostasim generatione aut generationem quantum ad id quod hypostasis subsistit in se vera existens non tamen inquantum est ab aliis hypostasibus eiusdem nature distincta sed per solam generationem alie hypostases eiusdem nature oriuntur sicut Adam non fuit distinctus ab aliis hypostasibus eiusdem nature prius quam mulier ex eius costa formaretur et eius filii ab eo propagarentur. In divinis autem non multiplicantur ~~rent~~ hypostases nisi per processionem aliarum personarum ab una. Prius igitur est intelligere hypostasim patris inquantum est subsistens quam generationem, non tamen inquantum est distincta ab aliis hypostasibus eiusdem nature que non procedunt nisi per generationem supposita. Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases et sic faciant eas subsistentes hoc tamen faciunt inquantum sunt essentia divina. Relatio enim inquantum est relatio non habet quod subsistat vel subsistere faciat. Hoc enim solius substantie est. Distinguunt enim relationes inquantum relationes sunt. Sic enim opponuntur. Relinquitur igitur quod ipsa paternitas relatio est inquantum est constituens hypostasim patris quod habet inquantum est idem substantie divine ut sic preintelligatur generationem secundum vero quod distinguit sic generatio paternitati preintelligatur. Ex parte vero filii nulla remanet difficultas. Nam nativitas secundum intellectum precedit hypostasim nati cum intelligatur via ad ipsam. Est enim generatio via in substantiam. Ad viii dicendum quod sicut iam dictum est relatio in divinis non solum est relatio sed etiam secundum rem divina substantia. Et ideo potest constituere aliquid subsistens et non solum aliquid relativum. Ad ix dicendum quod relatio ut dictum est distinguit inquantum est relatio. Constituit autem hypostasim inquantum est divina essentia et utrumque facit inquantum est divina essentia et relatio. Ad x dicendum quod abstractum et concretum in divinis non differunt secundum rem cum in ideo non sit accidens neque materia sed solum secundum modum significandi. Ex quo modo procedit quod intelligimus deitatem ut constituentem deum et deum ut habentem deitatem et similiter est de paternitate et patre. Nam hec sunt idem secundum rem

unitate

In aut quare non solum illis in quibus est aliquid commune secundum rem

divinis tamen secundum modum significandi. ¶ Ad xi dicendum quod licet in divinis essentia secundum rem sit in sola ~~divinitate~~ essentie convenientia tamen secundum rationem attenditur in divinis personis ex hoc ipso quod est essentie suppositum que quidem communitas signatur in omnibus essentialibus et actibus que important suppositum essentie esse in communi. Sicut dicimus habens deitatem. Hoc igitur ipsum quod est esse suppositum divine nature commune est tribus personis communitate rationis licet tres persone non sint unum suppositum sed tria. Sicut sortes et plato sunt duo homines licet esse hominem sit eis commune secundum rationem sed in quibus est aliquid commune secundum rem. ¶ Ad xii dicendum quod relatio presupponit distinctionem aliam et non ut puta subiectorum et quantitatis quia actionis et passionis medium sed distinctionem que est secundum aliquam relationem non supponit sed facit sicut relatio dupli presupponit diversitatem magni et parvi. Hanc autem distinctionem que est secundum dupli et dimidium non presupponit sed facit. In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum rationem. ¶ Ad xiii dicendum quod Aug. dicit inter distinguimus personas minus distinguitur per relationes originis. ¶ Ad xiiii dicendum quod Aug. dicit pro eodem accipit genuisse filium et patrem esse. Et ideo utitur quandoque origine pro relatione. ¶ Ad xv dicendum quod relatio similitudinis et equalitatis non potest distinctionem personarum causare sed magis ipsam presupponit. Est enim similitudo rerum differentium eadem qualitas et similiter equalitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum presupponit et similitudini et equalitati.

Utrum remota relatione secundum intellectum remaneat ypostasis

Quarto queritur utrum in divinis remota relatione secundum intellectum remaneat ypostasis in divinis. Et videtur quod sic. Ea enim que sunt in creaturis sunt exemplata ab hiis que sunt in deo. Sed in creaturis remotis relationibus et proprietatibus adhuc remaneant ypostases. Ergo et similiter in divinis. ¶ Preterea pater non habet eadem quod sit quis et quod sit pater cum etiam filius sit quis et non sit pater. Remoto igitur a patre quod sit pater remanet quod sit quis. Sed quis significatum est ypostasis. Remota igitur paternitate per intellectum adhuc remaneat ypostasis patris. ¶ Preterea tum quod intelligatur per suam diffinitionem potest unaqueque res intelligi eo remoto quod in eius diffinitione non ponitur sed relatio non ponitur in diffinitione ypostasis. Ergo remota relatione adhuc intelligitur ypostasis. ¶ Preterea iudei et gentiles intelligunt in deo ypostasim. Intelligunt enim deum esse rem quandam per se subsistentem, nec tamen intelligunt in eo paternitatem et filiationem et huiusmodi relationes. Ergo relationibus huiusmodi remotis per intellectum remaneat adhuc ypostasis in divinis. ¶ Preterea omne quod se habet ex additione ad aliud remota additione remanet id cui fit additio sicut homo addit super animal rationale. Est enim homo animal rationale. Unde remoto animali removetur animal. Sed persona addit proprietatem super ypostasim. Est enim persona ypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate a persona secundum intellectum remanet ypostasis. ¶ Preterea Aug. dicit in libro de trinitate quod verbum est sapientia genita. Sapientia vero per ypostasim supponitur; genitum autem proprietatem. Remoto ergo verbo quod sit genitus remanet ypostasis ubi et eadem ratione in aliis personis. ¶ Preterea remota paternitate et filiatione secundum intellectum adhuc remanet in divinis qui ab alio et a quo alius. Hec autem ypostases designant. Ergo remotis relationibus adhuc remanent ypostases in divinis. ¶ Preterea remota differentia constitutiva adhuc remanet genus. Sed proprietates personales cum constituant personas sunt in divinis sicut differentie constitutive. Ergo remotis proprietatibus remanet genus persone quod est ypostasis. ¶ Preterea Aug. dicit quod remoto hoc quod est pater adhuc remanet ingenitus. Sed ingenitum proprietas quedam est. Aug. suppositum esse non potest nisi ypostasis. Ergo remota paternitate adhuc remanet ypostasis patris. ¶ Preterea sicut relationes sunt proprietates ypostasis ita attributa sunt proprietates essentie. Sed remoto per intellectum attributo essentiali adhuc remanet intellectus divine substantie. Boetius enim dicit in libro de ebdomadibus quod remota bonitate a deo per intellectum adhuc remanet quod sit deus. Ergo similiter remotis relationibus adhuc remanent ypostases in divinis. ¶ Preterea secundum Boetium prius est intellectus quanta secundum naturam divine proprietas autem et ypostasis sunt realiter quanta in deo. Ergo nullum potest ea ab invicem separare. ¶ Preterea remoto eo quod est in aliquo potest intelligi id in quo est sicut remoto accidente potest intelligi subiectum. Sed relationes ponuntur in divinis ypostasibus esse. Ergo remotis relationibus secundum intellectum adhuc remanent ypostases. ¶ Sed contra in divinis distinctio esse non potest nisi secundum relationes. Sed ypostasis dicit aliquid distinctum. Ergo remotis relationibus non remanet ypostasis. Item in divinis non ponuntur nisi duo modi predicandi scilicet secundum substantiam et ad aliquid. Remotis ergo relationibus non remanent nisi ea que ponuntur secundum substantiam. Hec autem sunt que pertinent ad essentiam

et sic no remanet ypostases distincte
¶ Ad ij. dicendum quod sicut supra dictum est quidam posue-
runt ypostases in diuinis no constitui nec di-
stingui relationibus proprie sed solum originem rela-
tiones autem dicebant consequenter ipsam di-
stinctionem personarum sicut originis tamen
quibusdam complementum originis designatur
et sic ad quandam dignitatem pertinet ut ipsa
persona videatur esse nomen dignitatis et intel-
lexerunt huiusmodi relationibus certa ypostases dice-
bant constitui personas et sic huiusmodi relationes
dicebant esse constitutiuas personarum sed non
ypostasium. Et propterea aput quosdam huiusmodi
relationes personalitates dicuntur. Et ideo sic
aput nos remotis ab aliquo hiis que
ad dignitatem pertinent que faciunt eum esse
personam remanet eius ypostasis. Ita et di-
uinis remotis per intellectum huiusmodi relationibus
sine personalibus aput dicunt quod remanebant
ypostases non tamen persone. Sed quia iam ut
ostensum est quod relationes producte et ypostases
constituunt et distinguunt ideo secundum alios
dicendum est quod remotis per intellectum huiusmodi
relationibus sicut non remanet persone
ita non remanet ypostases. Remoto enim
eo quod est constitutiuum alicuius non potest remanere
id quod per ipsum constituitur. ¶ Ad primum ergo dicendum quod
in hominibus ypostases non constituuntur neque
per relationes neque per proprietates sicut constituuntur
in diuinis vt ostensum est. Et ideo non est simile.
¶ Ad secundum dicendum quod pater ab eodem habet quod sit pater
et quod sit quis ab eodem in quantum secundum rem
et non secundum rationem sed differentia secundum rationem. Sic
differt generale a speciali vel commune a proprio. Sicut
patet quod homo ab eadem forma speciali habet quod sit
animal et quod sit homo. Non enim sunt vnius rei
pluralitate plures forme speciales secundum rem
diuise sed tamen ab anima intellectiua est anima sen-
sibilis tamen habet quod sit homo non propter hoc et
equus est animal sed non homo quia habet animam
sensibilem non eandem quam habet homo et
propterea etiam non est idem animal non.
Similiter dico in proposito quod pater habet quod sit quis
et quod sit pater a relatione sed quod sit quis habet a re-
latione supposita quia intelligitur quod aut sit hic quis
habet ab hac relatione que est paternitas et
propter hoc filius in quo est relatio sed non
hoc relatio est quis sed non est hic quis
qui est pater. ¶ Ad iij. dicendum quod aliquid in ratione
alicuius potest poni dupliciter scilicet explicite sine
in actu et implicite sine in potentia. In ratione enim
animalis non ponitur anima rationalis ex-
plicite et in actu. Et sic omne animal haberet
animam rationalem sed implicite et in potentia quia
animal est animata substantia sensibilis. Sicut
autem sub anima in potentia continetur anima
rationalis. Ita sub animato rationale. Et ideo
quam diffinitio animalis actu attribuitur

homini oportet quod rationale sit differentia animalis secundum
quod animal est idem in implicitate homini. Et
similiter est in proposito ypostasis enim communiter
est supposita est substantia distincta. Vnde cum
in diuinis non possit esse distinctio nisi per
relationem cum dico ypostasim diuinarum oportet
quod intelligatur distincta relatione et ita re-
latio quamuis non cadat in diffinitione ypo-
stasis que est homo cadit tamen in diffinitione
ypostasis diuine. ¶ Ad iiij. dicendum quod iudei
et gentiles intelligunt eam distinctam
nisi ab hiis que sunt alterius rationis nature
que quidem distinctio sit per ipsarum diuinam
essentiarum. Sed aput nos ypostasis in-
telligitur ut distincta ab eo quod est
eiusdem nature a quo non potest distingui
nisi per relationem tamen. Et ideo ratio non procedit.
¶ Ad v. dicendum quod alius est modus quo diffi-
nitur accidens et quo diffinitur substantia. Substantia
enim diffinitur non per aliquid quod sit extra essentiam
eorum. Vnde id quod primo ponitur in diffinitione
substantie est genus quod predicatur in eo quod quid de
diffinito. Accidens vero diffinitur per aliquid
quod est extra essentiam eorum scilicet per subiectum a quo secundum
suum esse dependet. Vnde id quod ponitur in
diffinitione loco generis est subiectum. Sicut cum
dicitur simum est nasus tortus curuus.
Sicut igitur in diffinitionibus substantiarum remo-
tis differentiis remanet genus et in diffinitione
accidentium remoto accidente quod ponitur loco
differentie remanet subiectum aliter tamen
et aliter. Remota enim differentia remanet ge-
nus sed non secundum idem numero. Remoto enim
rationali non remanet idem numero animal quod
est animal rationale. Sed remoto eo quod po-
situm differentie in diffinitionibus accidentium rema-
net idem subiectum numero. Remoto enim curuo
et curuo remanet idem nasus numero et hoc
est quia accidens non complet essentiam generis. Cum
ergo dicitur persona est ypostasis proprietate di-
stincta ad dignitatem pertinente non ponitur
ypostasis in diffinitione persone vt subiectum sed
ut genus. Tunc remota dignitate ad proprietate
pertinente non remanet ypostasis eadem scilicet
numero vel specie. Sed solum secundum genus
prout saluatur in substantiis non rationalibus. ¶ Ad vj.
dicendum quod cum dicitur filium est sapientia genita filius
sapientia supponit pro ypostasi non tamen significat
ypostasim. Et ideo in significatione eius
non clauditur proprietas. Sed oportet quod addatur.
Sicut si dicam quod deus est filius genitus.
¶ Ad vij. dicendum quod qui ab alio et a quo alius
non diffiniunt a primitate et affiliatione nisi
sicut commune a proprio quia filius significat eum
qui est ab alio per generationem sed pater significat
eum a quo alius per generationem nisi forte di-
camus quod a quo filius alius et ab alio im-
portent originem et pater et filius relationes

oligimus q̄litates Sed tūc ut ex suprad̄cis
iam pꝫ q̄ proprietates nō constituunt ypo
stases s; p̄ rōnes ¶ Ad viii. d̄r q̄ re
mota d̄ria constitutiua remanet ge
generis intentio nō aūt eadem sc̄dm
spēm ul' nūm ¶ Ad ix. d̄r q̄ intentio
Augꝰ nō fuit dicē q̄ ideo pr̄ remane
at ingenitꝰ remota p̄nitate nisi for
te p̄ut ingenitus tūc importaret q̄di
cōnem nature et nō p̄prietatem psone sicut
aūt eius intentio vnde q̄ remota p̄
nitate pr̄ remanē ingenitū in cōmuni
nō em̄ oꝫ q̄ omne ingenitū sit pr̄ ¶ Ad
x. d̄r q̄ rato bonitatis nō constituit cōm
essentie ymo intelligit bonū ut in for
matū entis Sed p̄prietas constituit ypo
stasim et ideo nō est simile ¶ Ad xi. d̄r
q̄ licet intellectus possit aliqua q̄uicta di
uidere illa quoꝝ vnū est de rōne alterius
nō em̄ pt̄ diuidē animal ab homine p̄prie
tas aūt est de rōne ypostasis et ideo
ro nō pt̄ ¶ Ad vltimum d̄r q̄ remoto eo
q̄ est i aliquo sicut i sb̄o sed sicut i lo
co remanet id i quo est nō aūt remo
to eo q̄ est i aliquo sicut ps essentie eius
nō em̄ remoto rōnali remanet homo
et simil' .n'. remota p̄prietate remanet
ypostasis Questio est de psonis
diuinis Et p̄mo querit' quo se habeat
psona ad essentiam subsistentiam

Questio est de psonis et ypostasim
onibus diuinis Et p̄mo queritur
quo se habeat psona ad essentiam
subsistentiam et ypostasim. Et vr̄ q̄
omnia sint idem. d̄r Augꝰ i vii. de trin.
q̄ idem intelligunt Greci cū confitent'
ideo tres ypostases. et latini cū confi
tent' tres psonas. g° ypostasis et psō
na signat idem Sed dicit q̄ psona differt
ab ypostasi i hoc q̄ ypostasis signat
indiuiduū cuiuscūq; nature i gn̄e sb̄e
psona vero solum indiuiduū rōnalis na
ture Sed cōtra est q̄ Boeci' dicit i li°. de dua
bus naturis. q̄ Greci vtunt' h° nomē
ypostasis solum pro indiuiduo rōna
lis nature Si g° psona signat indiui
duū rōnalis nature omīo sit idem ypo
stasis et psona ¶ p° nomina i pōnit' ab
intr rez q̄ñ as signat Sed eadem rō in
diuiduationis est i hijs que sūt rōnalis
nature et i alijs sb̄is g° indiuiduū rō
nalis nature nō debet h're sp̄ale nōm
p alijs indiuiduis i gn̄e sb̄e ut ph° sit
d̄ria int' ypostasim et psona ¶ p° nō
subsistentie a subsistendo sumūt' nichil
aūt subsistit nisi indiuidua i gn̄e sub
sistentie in quibꝫ sūt et actiua et sp̄ale sb̄e
que sūt gn̄a et sp̄es vt d̄r in p̄dicamentis

Sola igit' indiuidua i gn̄e sb̄e sub
sistentie indiuiduū aūt i gn̄e sb̄e
est ypostasis et psona Sed dicit q̄ gn̄a
et sp̄es i gn̄e sb̄e subsistunt eo q̄ eoꝝ
est subsistē vt Boeci' d̄r i li° de duabꝫ
naturis Sed contra subsistē nichil ali
ud est q̄ p se ~~subsistē~~ existē Sed g° exi
stit solum i alio nō subsistit Sed gn̄a
et sp̄es sūt solū i alio. sūt em̄ solū
in p̄mis substantijs quibꝫ interemptis
impossibile est aliquid aliud alioꝝ rema
ne. vt d̄r i p̄dicamentis Non est igit' subsi
stē gn̄m et sp̄eꝝ s; solum indiuiduoꝝ
i gn̄e sb̄e et sic remanet q̄ subsisten
tia sit idem q̄ ypostasis ¶ p° Boeci' d̄r
i com̄ p̄dicamentoꝝ q̄ vsia i. essentia signat
compositū ex materia et forma. h° aūt
oꝫ esse indiuiduū i nam materia est in
diuiduationis p̄ncipiū. g° essentia si
gnat indiuiduū. et sic est idem q̄
psona ypostasis et subsistentia ¶ p° essen
tia est quā signat diffinitio vt p diffi
nitionem ~~signat~~ sciat' quid est res diffi
nitio aūt rei naturalis que est ex materia
et forma composita nō solū cōtinet
formam s; etiam materiam. vt pꝫ p ph'm
i vi. et vii. metha. g° essentia est aliq'
compositū ex materia et forma Sed dicit q̄
essentia signat nāz cōmunem alia vero
tria s. subsistentia et ypostasis et psōna
signat indiuiduū i gn̄e sb̄e Sed contra
vlē et p̄ticulare inueniunt' i quolibet
gn̄e i nalijs aūt gn̄ibꝫ nō distingui'
nomē p̄ticularis et vlis. eodem em̄
noīe nominat' qualitas et q̄ntitas siue
sit vlis siue p̄ticularis. g° nec i gn̄e
sb̄e debent esse distincta noīa assigna
dum sc̄dm vlem et p̄ticularē. et sic vr̄
q̄ p̄dicta noīa nō differunt Sed cō
est q̄ Boeci' d̄r i com̄ p̄dicamentoꝝ q̄ vsia i.
essentia signat compositū ex materia
et forma. vsiosis i. subsistentia signat
formam ypostasis vero i materiam. g° p̄dicta
differunt ¶ p° idem vr̄ ex h° q̄ idem auctor
assignat p̄dictoꝝ nominū d̄rias i li°. de
duabꝫ naturis ¶ Rn̄o d̄r q̄ p ph'm i v.
metha. ponit' sb̄am dupliciter dici. dicit'
em̄ vno mō sb̄a ipm̄ sb̄m vltimū
q̄ nō p̄dicat' de alio et h° est p̄ticulare
i gn̄e sb̄e Alio mō dicit' sb̄a forma
ul' nā sb̄e. huius aūt distinctionis rō
est q̄ inueniunt' plura sb̄a i vna nā
q̄uenire sicut plures homines i vna
nā hominis. Vnde oportuit distingui
q̄ est vnū ab eo q̄ multiplicat' Na
aūt cōmunis quā signat diffinitio indi
cans quid est res vocat' ipsa nā ~~huius~~ cōis
essentia ul' q̄ditas d̄r cū inter igit' e

no tn̄ oīa nō em̄
omnia pt̄ diuide

tertia ad naturam communem pertinens sub significatione communis essentie. Non autem quidditas est in substantia particulari est hec. Non omnis quidditas est in substantia particulari ad naturam communem pertinet, non possunt esse distincta inter substantias particulares eiusdem nature. Hec autem que est in substantia particulari preter naturam communem est materia individualis que est singularitatis principium et per consequens accidentia individuantia que naturam predictam determinant. Comparatur igitur essentia ad substantiam particularem ut pars formalis, ut humanitas ad Sortem. Et ideo in rebus ex materia et forma compositis essentia non est idem omnino quod suppositum, unde non predicatur de supposito. Non enim dicitur quod Sortes sit sua humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentie et suppositi, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans. Sed ipsa essentia in eis est subsistens. Et hoc patet per philosophum in VII metaphysice et paulo ante quod dicitur in sua metaphysica quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero que est secundum duo habet proprietates, quarum prima est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur. Sed sustentatur in se ipso, et ideo dicitur subsistere quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa, et pro tanto dicitur substare. Sic igitur substantia que est secundum intentionem subsistit dicitur usiosis vel subsistentia; inquantum vero substat dicitur ypostasis secundum grecos vel substantia prima secundum latinos. Patet ergo quod ypostasis et subsistentia differunt ratione sed sunt idem re. Essentia vero in substantiis quibusdam materialibus non est idem cum eis secundum rem neque penitus idem neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis. In substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem sed differens ratione. Persona vero addit super ypostasim determinatam naturam, nichil enim est aliud quam ypostasis rationalis nature. Ad primum ergo dicendum quod ex quo persona non addit super ypostasim nisi rationalem naturam, oportet quod ypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem, sicut tamen homo addat super animal rationale, oportet quod animal rationale sit homo. Et ideo verum est quod Augustinus dicit quod idem significant greci cum confitentur tres ypostases et latini cum confitentur tres personas. Ad secundum dicendum quod hoc nomen ypostasis in greco ex proprietate significationis habet quod significet individuam substantiam cuiuscumque nature, sed ex usu loquendi habet quod significet individuum rationalis nature tantum. Ad tertium dicendum quod sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat. Nichil enim agit nisi ens actu. Et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit, sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere excellentiori modo convenit substantiis rationalis nature quam aliis. Nam sole substantie rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere. Alie vero substantie magis aguntur quam agunt. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis nature speciale nomen haberet. Ad quartum dicendum quod genus in nichil subsistat nisi individua substantia que ypostasis dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare. Sed subsistere inquantum non est in alio. Substare vero dicitur inquantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset que per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistentia sed non substantia. Ad quintum dicendum quod Boetius loquitur secundum opinionem Platonis qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes ab accidentibus dematerialiter et secundum hoc potuerunt dici subsistentie sed non ypostases. Vel dicendum quod subsistere attribuitur generibus et speciebus non quia subsistant sed quia individua in eorum naturis subsistunt etiam omnibus accidentibus remotis. Ad sextum dicendum quod essentia in substantiis materialibus significant compositum ex materia et forma, non tamen ex materia individuali sed ex materia communi. Diffinitio enim hominis que significat eius essentiam continet quidem carnes et ossa, sed non has carnes vel hec ossa. Sed materia individualis comprehenditur in significatione ypostasis et subsistentie in rebus materialibus. Et per hoc patet solutio ad VII. Ad octavum dicendum quod accidentia non individuantur nisi ex subiectis substantiis. Sola autem substantia per se ipsam individuatur et per propria principia. Et ideo dicuntur in solo genere substantie particularia. Habet preterea notiones que sunt in composito contedimus [?] convenienter sciendum quod Boetius aliter accipit ista nomina in commento predicamentorum quam sit communis usus eorum, prout exponit ea in libro de duabus naturis. Attribuit enim nomen ypostasis materie que primo principium subsistendi existit, quia habet substantia quod subsistet accidenti, non enim forma simplex subiectum esse non potest, ut dicit idem Boetius in libro de trinitate. Nomen autem usiosis vel subsistentie attribuit forme que est essendi principio. Per ipsam enim est res in actu. Nomen autem usie vel essentie attribuit composito, ut ostendit quod in substantiis materialibus tam forma quam materia sunt essentie principia.

Utrum sit persona

Secundo queritur utrum sit persona. Diffinit autem eam Boetius in libro de duabus naturis dicens quod persona est rationalis nature individua substantia. Videtur autem quod inconvenienter diffiniat. Nullum enim singulare diffinitur, ut patet per philosophum in VII metaphysice. Sed persona significat singulare in genere substantie, ut dictum est. Ergo non potest diffiniri. Et dicendum quod licet id quod est persona sit quoddam singulare, tamen ratio persone communis est, et pro tanto

persona in communi diffiniri potest. Sed contra: id quod
est commune omnibus substantiis individuis ratio-
nalis naturae est intentio singularitatis,
quae quidem non est in genere substantiae; ergo non debet
in diffinitione personae poni substantia quasi genus.
Sed dicit quod hoc nomen persona non significat
tantum intentionem sed intentionem simul cum
subiecto intentionis. Sed contra est quod philosophus
probat in VII metaphysicae quod compositum ex subiecto et
accidente non potest diffiniri. Sequeretur enim in-
gratio in diffinitione; cum enim in diffinitione
accidentis ponatur subiectum, sicut nasus in diffi-
nitione simi, oportebit quod in diffinitione
compositi ex subiecto et accidente ponatur bis
subiectum, semel pro se et semel pro accidente. Cum igitur
persona significat intentionem et subiectum, inconveniens
est quod diffiniatur. Praeterea subiectum huius intentio-
nis communis est aliquod singulare. Cum igitur
persona significat simul intentionem et
subiectum intentionis, adhuc sequetur quod dif-
finita persona diffiniatur singulare, quod
est inconveniens. Praeterea intentio non ponitur
in diffinitione rei nec accidentis in diffinitione
substantiae. Persona autem est nomen rei et substantiae. Incon-
veniens igitur in diffinitione personae ponitur
individuum, quod est nomen intentionis et
accidentis. Praeterea illud in cuius diffinitione ponitur
substantia pro genere, oportet quod sit species substantiae. Sed persona
non est species substantiae, ex quo conduceretur contra alias
substantiae species; ergo inconvenienter ponitur substantia in diffi-
nitione personae quasi genus. Praeterea substantia dividitur
per primam et secundam. Sed substantia secunda non potest poni
in diffinitione personae; esset enim oppositio in ad-
iecto cum dicatur substantia individua, nam
substantia secunda est substantia universalis. Similiter autem neque
substantia prima, nam substantia prima est substantia indi-
vidua, et sic esset nugatio cum additur indivi-
duum super substantiam in diffinitione personae. Incon-
venienter igitur ponitur substantia in diffinitione
personae. Praeterea nomen subsistentiae propinquius
esse videtur personae quam substantia; dicimus enim ideo tres
subsistentias sicut et tres personas, non
autem dicimus tres substantias sed unam; magis igitur
debuit persona per subsistentiam quam per substantiam
diffiniri. Praeterea quod ponitur in diffinitione
tamquam genus multiplicatur multiplicato
diffinito; plures enim homines sunt plura
animalia. Sed ideo sunt tres personae, non autem
tres substantiae; ergo substantia non debet poni in diffini-
tione personae quasi genus. Praeterea rationale est
differentia animalis; sed persona invenitur in his
quae non sunt animalia, scilicet in angelis; et ideo
ergo rationale non debuit poni in diffinitione
personae. Praeterea natura tantum est in rebus mobilibus;
est enim principium motus, ut dicitur in physicis.
Sed essentia est tam in rebus mobilibus quam
immobilibus; ergo convenientius fuit in diffinitione
personae essentiam quam naturam, cum etiam

persona inveniatur tam in rebus mobilibus
quam immobilibus; est enim in hominibus et angelis.
Praeterea diffinitio debet converti cum diffinito; non
autem omne quod est rationalis naturae indivi-
dua substantia est persona; essentia enim divina similiter
quae est essentia non est persona; alioquin esset
ideo una persona sicut est una essentia;
ergo inconvenienter diffinitur persona diffini-
tione praedicta. Praeterea humana natura est in Christo rationa-
lis naturae individua substantia; neque enim est
accidens, neque enim universalis substantia, neque irrationalis
naturae. Non tamen humana natura in Christo
est persona. Sequeretur enim quod persona divina
quae assumpsit humanam naturam assumpsis-
set humanam personam, et sic essent in Christo
duae personae, scilicet divina assumens et hu-
mana assumpta, quod est haeresis Nestorianae.
Non ergo omnis individua substantia rationalis
naturae est persona. Praeterea anima separata
a corpore per mortem dicitur non esse persona, et tamen
est rationalis naturae individua substantia. Non
igitur haec est conveniens diffinitio personae. Respondeo
dicendum quod rationabiliter, sicut ex praemissis patet,
individuum in genere substantiae speciale nomen sorti-
tur, quia substantia ex propriis principiis individu-
atur et non ex aliquo extraneo, sicut accidens
ex subiecto. Inter individua etiam ~~personae~~ substantiarum
rationabiliter individuum in rationali natura speciali
nomine nominatur, quia eius proprium est per se et vere
per se agere, sicut supra dictum est. Sicut igitur
hoc nomen hypostasis secundum Graecos vel
substantia prima secundum Latinos est speciale nomen
individui in genere substantiae, ita hoc nomen persona
est speciale nomen individui rationalis naturae.
Utraque igitur specialitas sub nomine personae
continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specia-
liter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia
individua. Ad ostendendum vero quod est specialiter
in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc
ergo quod dicitur substantia excluduntur a ratione personae
accidentia, quorum nullum potest dici persona. Per hoc
vero quod dicitur individua excluduntur genera
et species in genere substantiae, quae etiam personae dici
non possunt. Per hoc vero quod additur rationalis naturae
excluduntur inanimata corpora, plantae et
bruta, quae personae non sunt. Ad primum ergo
dicendum quod in substantia particulari est tria conside-
rare, quorum unum est natura generis et speciei
in singularibus existens. Secundum est modus exi-
stendi talis naturae, quia in singulari substantia
existit natura generis et speciei ut propria huic
individuo et non multis communis. Tertium est
principium ex quo causatur talis modus exi-
stendi. Sicut autem natura in se considerata communis
est, ita et modus existendi; non enim
invenitur natura hominis extra in rebus nisi
in aliquo singulari individuata; non enim est
homo quod non sit aliquis homo nisi secundum

opinionem platonis qui ponebat vlia
separata Sed principium talis modi existendi
quod est principium individuationis non est
commune sed aliud est in isto et aliud in illo
hoc enim singulare individuatur per hanc materiam
et illud per illam Sicut igitur nomen quod significat
naturam est commune et diffinibile ut homo vel animal
ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi
ut ypostasis vel persona Id vero nomen quod
ipsam significationem includit determinatum individuationis
principium non est commune nec diffinibile
ut sortes et plato et homo ¶ Ad secundum dicendum quod non
solum intentio singularitatis est communis
omnibus individuis substantiis Sed etiam natura generis
cum tali modo existendi et hoc modo significat hoc nomen
ypostasis naturam generis substantie ut individuatam
hoc autem nomen persona solum naturam rationalem
sub tali modo existendi Et propter hoc nomen yposta
sis neque persona est nomen intentionis sicut
singulare vel individuum sed nomen rei tantum
non autem rei intentionis simul Unde patet solutio
ad tertium et quartum ¶ Ad quintum dicendum quod quia essenti
ales rerum differentie sunt ignote frequenter et innomina
te oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales
differentias designandas sicut docet philosophus in vii
methaphysice Et hoc modo individuum ponitur in diffini
tione persone ad designandum individualem
modum [existendi] existendi ¶ Ad vi dicendum quod cum dividitur
substantia in primam et secundam non est divisio generis in
species cum nichil contineatur sub substantia secunda quod non
sit in prima Sed est divisio generis secundum diversos
modos essendi Nam secunda substantia significat naturam
generis secundum se absolutam prima vero substantia significat
naturam generis ut individualiter subsistentem
Unde magis est divisio analogi quam generis
Sic igitur persona continetur quodammodo in genere substantie
licet non ut species sed ut specialem modum existendi
determinans ¶ Ad vii dicendum quod quidam dicunt quod
substantia ponitur in diffinitione persone prout significat
ypostasim sed tamen in diffinitione ypostasis sit in
dividuum secundum quod opponitur [individuum] communitati
universalis et partis quia nullum universale nature est aliqua
pars ut manus vel pes potest dici ypostasis vel
tius diffinitione persone est individuum secundum quod
opponitur communitati assumptibilis dicunt enim quod humana
natura in christo est ypostasis sed non persona Et
ideo ad excludendum assumptibilitatem additur indivi
duum in diffinitione Sed hoc videtur esse contra intentionem
Boetii qui in libro de duabus naturis probat quod individuum
excludit universalia a ratione persone Et ideo melius est
ut dicatur quod substantia non ponitur in diffinitione persone
pro ypostasi sed pro eo quod est commune ad substantiam primam
que est ypostasis et substantiam secundam et dividitur
in utramque et sic illud quod postea ponitur quod additur indivi
duum contrahatur ad ypostasim ut idem sit
dicere substantia individua rationalis nature ac si
diceretur ypostasis rationalis nature ¶ Ad viii
dicendum quod secundum Ricardum non procedit quia substantia acci

pitur non pro ypostasi sed pro eo quod est commune ad
omnem substantie acceptionem Si tamen acciperet substantia
pro ypostasi ~~sed pro eo quod est~~ additio tamen non se
queretur Substantia enim que est ypostasis principaliter
se habet ad personam quam subsistentia cum etiam
persona dicatur aliquid substantivum sicut substantia prima
et non solum sicut subsistens vel subsistentia sed
quia non substantie refertur etiam apud latinos ad
significationem essentie Ideo ad vitandum errorem
non dicimus tres substantias Greci vero apud quos
est distinctum nomen ypostasis a nomine usie
indubitanter in divinis tres ypostases confitentur
¶ Ad ix dicendum quod sicut dicimus in divinis tres personas
ita possumus dicere tres substantias individuas
unam tamen substantiam que est essentia ¶ Ad x dicendum quod
rationale est differentia alicubi est secundum quod ratio accipitur
sumitur significat cognitionem discursivam qualis
est in hominibus non autem in angelis nec in deo Boecius
autem sumit rationale communiter pro intellectuali quod
dicimus de deo et angelis et hominibus ¶ Ad xi
dicendum quod natura in diffinitione persone non accipi
tur prout est principium motus sicut diffinitur a philosopho
in ii physicorum Sed sicut diffinitur a Boetio in libro de
duabus naturis quod natura est unumquodque informans
specifica differentia et per hanc complet diffinitionem
et determinat diffinitum ad speciem Ideo nomen
nature magis competit in diffinitione persone
que specialiter in singularibus substantiis invenitur
quam nomen essentie quod est communissimum
¶ Ad xii dicendum quod individuum in diffinitione
persone sumitur pro eo quod non predicatur de pluribus
et secundum hoc essentia divina non est indivi
dua substantia secundum predicationem cum predicetur de
pluribus personis licet sit individua secundum
rem Ricardus tamen de sancto victore corrigens
diffinitionem Boetii secundum quod persona in divinis
accipitur dixit Quod persona est divine nature
incommunicabilis existentia ut per hoc quod dicitur
incommunicabilis essentia divina persona non
esse ostendatur ¶ Ad xiii dicendum quod cum substantia in
dividua sit quodammodo completum per se existens
humana natura in christo cum sit assumpta in personam
divinam non potest dici substantia individua que est
ypostasis sicut nec manus nec pes nec
aliquid eorum que non subsistunt per se ab aliis
separata Et propter hoc non sequitur quod sit persona
¶ Ad xiiii dicendum quod anima separata est pars rationa
lis nature scilicet humane et non dicit totam
naturam rationalem hominis Et ideo non est persona

Utrum in deo possit esse persona etc.

Tertio queritur utrum in deo sit perso
na Et videtur quod non Sicut enim dicit
Boecius in libro de duabus naturis nomen persone
sumitur a personando quia homines larvati
persone dicebantur cum in comediis vel tra
gediis aliquos personabant Sed omnis larvatura
non competit deo nisi forte in methaphorice et quo
persone non potest dici deo nisi forte in methaphore

¶ Praeterea sicut dicit damascenus de nullo horum quae dicuntur de deo possumus scire quid est, prout ei conveniunt. Sed de persona scimus quid est per diffinitionem praemissam. ergo persona non competit deo ad minus secundum diffinitionem praedictam. ¶ Praeterea deus non est in aliquo genere, cum enim sit infinitus sub nullius generis terminis comprehendi potest. persona autem significat aliquid quod est in genere substantiae. ergo persona deo non convenit. ¶ Praeterea in deo nulla est compositio. Sed persona significat aliquod compositum singulare, cum in humanae naturae quod est persona est maxime compositionis. praeterea etiam diffinitiones personae demonstrant personam esse compositam. non est igitur in deo persona. ¶ Praeterea in deo nulla est materia. principium autem individuationis materia est. Cum igitur persona sit substantia individua, non potest deo convenire. ¶ Praeterea omnis persona est subsistentia, sed deus non potest dici subsistentia quia non existit sub aliquo. ergo non est persona. ¶ Praeterea sub hypostasi continetur. Sed in deo non potest esse hypostasis quia non est in deo aliquod accidens, cum hypostasis dicatur substans accidentibus, ut dictum est. ergo in deo non est persona. ¶ Sed contrarium apparet per athanasium in symbolo exuntiasque mult. Et per augustinum in vii de trinitate, per communem ecclesiae usum quae spiritu sancto edocta non potest errare. ¶ Respondeo dicendum quod persona sicut dictum est significat quandam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem quam persona in sua significatione includit est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis deo sit attribuendum, convenienter nomen personae deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de deo. ¶ Ad primum ergo dicendum quod in nomine aliquo duo est considerare, scilicet illud ad quod significandum nomen imponitur et illud a quo imponitur ad significandum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad significandum rem aliquam ab aliquo accidente a actu a effectu illius rei quae tamen non sunt principaliter signata per nomen illud, sed potius ipsa rei substantia vel natura, sicut hoc nomen lapis sumitur a lesione pedis, quod tamen non significat, sed potius quoddam corpus in quo talis actus frequenter invenitur. Unde lesio pedis magis ~~invenitur~~ pertinet ad ethimologiam huius nominis lapis quam ad eius significationem. Rursum vero id ad quod significandum nomen imponitur deo non competit, sed aliqua proprietas eius secundum similitudinem quandam, tunc illud nomen de deo methaphorice dicitur, sicut deus nominatur leo, non quia natura illius animalis deo conveniat, sed propter fortitudinem quae in leone invenitur. Quando vero res signata per nomen deo convenit, tunc illud nomen proprie de deo dicitur, sicut bonus, sapiens et huiusmodi. Licet etiam quandoque illud a quo tale nomen imponitur non conveniat deo. Sic ergo licet propter admodum larvati hominis a quo impositum fuit nomen personae deo non conveniat, tamen id quod significatur per nomen, scilicet subsistens in natura intellectuali, competit deo. Et propter hoc nomen personae proprie sumitur in divinis. ¶ Ad secundum dicendum quod tam nomen personae quam diffinitio de persona data, si recte intelligatur, convenit deo, non tamen ita quod sit diffinitio eius, quia plus est in deo quam significetur per nomen. Unde id quod dei est per rationem nominis non diffinitur. ¶ Ad tertium dicendum quod licet deus non sit in genere substantiae tamquam pertinens species, tamen ad genus substantiae sicut generis principium. ¶ Ad quartum dicendum quod a ratione personae in quantum huiusmodi quod sit composita ex hoc quod complementum vel perfectio quae requiritur ad rationem personae non invenitur statim in uno simplici, sed requiritur adunatio multorum sicut in hominibus patet. In deo autem cum in summa simplicitate est summa perfectio. Et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero positae in diffinitione ~~naturae~~ personae non ostendunt aliquam compositionem personae nisi in substantiis materialibus. Individuum autem cum sit negatio per hoc quod substantiae additur nullam compositionem importat. Unde remanet ibi sola compositio individuae substantiae, id est hypostasis, ad naturam, quae duo in substantiis immaterialibus sunt rem sub idem omnino. ¶ Ad quintum dicendum quod in rebus materialibus in quibus formae non sunt per se subsistentes sed materiae inhaerentes, oportet quod principium individuationis sit ex materia. Formae vero immateriales cum sint per se subsistentes ex seipsis individuantur. Ex hoc enim quod aliquid est subsistens habet quod de pluribus praedicari non potest. Et ideo nichil prohibet in rebus immaterialibus substantiarum individuarum et personarum inveniri. ¶ Ad vi dicendum quod licet in deo non sit compositio ut in deo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse eius et substantiam ipsius subesse eius existentiae, ut sic subsistens dicatur. Vel dicendum quod licet subesse a quo imponitur vocabulum subsistendi deo non conveniat, tamen per se esse ad quod significandum imponitur competit ei. ¶ Ad vii dicendum quod licet in deo non sint accidentia, sunt tamen in deo proprietates personales quibus hypostases substant

Utrum hoc nomen persona in divinis significet relatum vel aliquid absolutum

Quarto queritur utrum hoc nomen persona in divinis significet relatum vel aliquid absolutum. Et videtur quod significet absolutum. Dicit enim Augustinus in vii de trinitate quod cum Iohannes dicat tres sunt qui testimonium dant in celo pater et filius et spiritus sanctus, et queretur quid tres essent, responsum est quod tres persone sint. Sed cum queritur de essentia, ergo hoc nomen persona in divinis significet essentiam. Item in eodem libro Augustinus dicit quod idem est deo esse quod personam esse, sed esse in divinis signat essentiam sed non relacionem. Item Augustinus dicit ibidem ad se quidem dicitur persona non ad filium vel spiritum sanctum sicut ad se dicitur deus et magnus et bonus et iustus, sed hec omnia essentiam signat et non relacionem. Item Augustinus ibidem dicit quod commune est illius scilicet patris et filii et spiritus sancti nomen essentie ita ut singuli quisque dicatur essentia; illis commune est persone vocabulum, sed relacio in divinis non est commune sed distinctiva; ergo persona in divinis non signat relacionem. Sed dicere quod persona est commune racione et non re in divinis. Sed contra in divinis non est [illegible]. Item Augustinus in eodem libro reprobat opinionem illorum qui dicebant quod essentia in divinis est sicut genus vel sicut species, persona vero sicut species vel individuum. Ens autem est commune racione et non re, est commune per modum mutabilis; ergo persona non est commune in divinis racione tantum sed eciam. Et ita non potest signare relacionem. Item nullum nomen signat res diversorum generum nisi equivoce. Accidit enim equivoce dici in suppositis et magis. Manifestum est autem quod persona in angelis et hominibus non signat relacionem sed aliquid absolutum. Si igitur in deo significet relacionem erit equivoce dictum. Item quod accidit rei signate per nomen est extra significacionem nominis, sicut extra significacionem hominis est accidit homini. Res autem signata per hoc nomen persona est substantia individua racionalis nature, quia id quod signat nomen persona est substantia individua racionalis nature, quia id quod signat nomen est diffinicio secundum philosophum in iiii metaphysice. Substancie autem tali accidit ad aliud referri relacio, ergo est extra significacionem huius nominis persona. Item nullum nomen potest intelligi de aliquo re predicari cum non intelligitur quod res signata per nomen, sicut non potest intelligi esse quod intelligitur non esse animal racionale mortale. Iudei autem et pagani confitentur deum esse personam, non tamen confitentur in eo relaciones quas nos ponimus secundum fidem; ergo hoc nomen persona in divinis non signat huiusmodi relaciones. Sed dicere quod iudei et pagani erroneam habent opinionem de deo unde error opinionis non potest tollere propositi argumentum. Sed contra error opinionis non variat nominis significacionem, necnon eciam veritas. Si igitur apud errantes de deo hoc nomen persona non signat relacionem, nec eciam signabit apud recte sencientes de deo. Item nomina secundum philosophum sunt signa intellectuum. Intellectus autem qui concipitur hoc nomine persona est intellectus substancie prime; ergo hoc nomen persona signat substanciam primam qua nichil est magis absolutum cum sit per se existens; ergo hoc nomen persona non signat relacionem sed aliquid absolutum. Sed dicere hoc nomen persona signat relacionem per modum substancie. Sed contra hec propositio est inmediata: nulla relacio est substancia, sicut et hec: nulla quantitas est substancia, ut patet per philosophum in i posteriorum. Si igitur hoc nomen persona signat substanciam ut probatum est, impossibile est quod significatum eius sit relacio. Item opposita non possunt verificari de eodem. Sed esse per se et esse ad aliud sunt opposita. Si igitur hoc quod signatur nomine persone est substancia que est ens per se, impossibile est quod sit ad aliquid. Item omne nomen signans relacionem refertur ad aliquid quod consignat, sicut dominus et servus. Sed patet quod hoc nomen persona non refertur ad aliud; ergo non signat relacionem sed aliquid absolutum. Item persona dicitur quasi per se una. Unitas autem in divinis pertinet ad essentiam; ergo hoc nomen persona signat essentiam et non relacionem. Sed dicere quod hoc nomen persona signat unum distinctum. Sed contra distinccio in divinis est per relacionem; non signat relacionem. Sed contra filius et spiritus sanctus dicuntur distingui in divinis secundum modum originis. Nam filius procedit per modum intellectus ut verbum, sed spiritus sanctus per modum voluntatis ut amor. Non ergo per solas relaciones est distinccio in divinis, et sic non oportet quod persona relaciones significet. Item si relacio in divinis est distinguens, non signabit relacionem nomen persone. Item relaciones in divinis dicuntur esse proprietates. Persona autem signat aliquid subsistens proprietati; non ergo signat relacionem. Item quatuor sunt relaciones in divinis, scilicet paternitas, filiacio, processio, communis spiracio. Innascibilitas enim que est una notio non est relacio. Sed hoc nomen persona nullam harum signat. Si enim signaret paternitatem non diceretur de filio. Si enim filiacionem non diceretur de patre. Si autem processionem spiritus sancti non diceretur neque de patre neque de filio. Si vero communem spiracionem non diceretur de spiritu sancto. Non ergo signat relacionem hoc nomen persona. Sed contra est quod Boecius dicit in libro de trinitate.

Persona. Persona autem est quod distinctum non distinguens.

Utrum hoc nomen persona in divinis significet relativum vel aliquid absolutum

quod omne nomen ad personas pertinens relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas quam hoc nomen persona. Ergo hoc nomen persona relationem significat. ¶ Praeterea sub persona in divinis continentur pater et filius et spiritus sanctus. Sed haec nomina relationem significant. Ergo et nomen persona. ¶ Praeterea nullum absolutum distinguit in divinis, sed persona distinguit. Ergo non est absolutum sed relativum. ¶ Dicendum quod licet hoc nomen persona sit commune tribus sicut nomina absoluta in divinis, quod de qualibet persona praedicatur, et secundum nomen ad aliud non refertur, tamen nominibus non relationem significantibus, quae distinguunt et pluraliter praedicantur. Et ideo videtur quod utrumque significatum, scilicet relativum et absolutum, pertineat ad personam. Qualiter autem utraque significatio ad nomen personae pertineat est diversimode a diversis assignatum. Dixerunt enim quidam quod persona significat utrumque, sed per modum aequivocationis. Dicunt enim quod hoc nomen persona communiter est de se absolute significat essentiam, tam in singulari quam in plurali, sicut hoc nomen deus et bonus et magnus. Sed propter insufficientiam nominum ad loquendum de deo accommodatum est hoc nomen persona a sanctis patribus in Niceno concilio ut quasi posset sumi praedicative, et praecipue in plurali, cum dicimus pater et filius et spiritus sanctus sunt tres personae, vel cum termino partitivo adiuncto, ut cum dicitur alia est persona patris, alia filii, vel cum dicitur filius est alius a patre in persona. In singulari autem cum absolute praedicatur potest indifferenter significare essentiam vel personam, ut cum dicitur pater est persona vel filius est persona. ¶ Et haec videtur esse opinio magistri in primo sententiarum. Sed non videtur sufficienter dicta. Non enim absque ratione et propria significatione nominis sumpta sancti patres divinitus inspirati hoc nomen convenit ad confessionem verae fidei exprimendam, et praecipue quia dedissent occasionem erroris dicentibus tres personas, si hoc nomen persona significaret essentiam absolute. ¶ Et ideo alii dixerunt quod simul significat essentiam et relationem, sed non aequaliter, sed unum in recto et aliud in obliquo. ¶ Et horum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto et relationem in obliquo, quidam vero e contrario. ¶ Sed neutri dubitationem solvunt, quia si essentiam in recto significat non deberet ad se dici, nec de singulis praedicari. ¶ Et ideo alii dixerunt quod significat utrumque in recto. ¶ Et horum quidam dixerunt quod significat essentiam et relationem ex aequo et neutrum cum alio ponitur. ¶ Sed hoc non est intelligibile, quia quod non significat unum nihil significat. Unde omne nomen significat unum in una acceptione, ut philosophus dicit in IV Metaphysicae. ¶ Et ideo alii dixerunt quod relatio ponitur absolutum, quod quidem difficile est videre. Tales rationes non determinent certum in divinis. ¶ Et ideo alii dixerunt quod non significat absolutum sive substantiam quae est essentia, sed quae est hypostasis. Haec enim ratione determinatur quod quid unum est. Sed praeter dictam nihil nobis manifestat, cum minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis, subsistentiae quam nomen personae. ¶ Et ideo ad evidentiam huius quaestionis sciendum quod propria ratio nominis est quam significat nomen secundum philosophum in IV Metaphysicae. Id autem cui attribuitur nomen si sit recte sumptum sub re significata per nomen sicut determinatum sub indeterminato dicitur supponi per nomen. ¶ Si autem non sit recte sumptum sub re nominis dicitur copulari. ¶ Sicut hoc nomen animal significat substantiam animatam sensibilem, et album significat colorem disgregativum visus. Homo non recte sumitur sub ratione animalis sicut determinatum sub indeterminato. ¶ Est enim homo substantia ~~sepa-~~ animata sensibilis tali anima scilicet rationali. Sub albo vero quod est extra essentiam eius non directe sumitur. ¶ Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum, ideo quod erat suppositum sic significatum in determinatione apposita ad commune per quam supponebatur, cum appositione determinationis; animal enim rationale significat hominem. Sed sciendum quod aliquid significatur dupliciter, uno modo formaliter et alio modo materialiter. ¶ Formaliter quidem significatur per nomen ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. ¶ Secundum hoc dicendum est quod hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturae. Et quia sub substantia individua, id est incommunicabili et ab aliis distincta, tam dei quam hominis quam angeli, ergo quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina ~~significat~~, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana, et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. ¶ Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est aliquid nisi per individualem materiam individuatum et ab aliis divisum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum cum dicitur persona humana. Distinctum vero in communi scilicet in natura divina non potest esse nisi relatio, quia omne absolutum est commune et indistinctum

in divinis relatio autem in deo est idem secundum rem quod eius essentia et sic essentia in deo est idem et huiusmodi essentiam ut deitatis et sic ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. Per hoc quod persona communiter assumpta signat substantiam individuam rationalis nature. Persona vero divina formali significatione signat distinctum subsistens in natura divina et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum. Ideo materiali significatione signat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici quod significat relationem per modum substantie non quia est essentia sed quia est ypostasis. Unde relationem signat non ut relationem sed ut relativum id est ut signatur hoc nomine pater non ut signatur hoc nomine paternitas. Sic enim relatio signata includitur oblique in significatione persone divine que nichil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina. ¶ Ad primum ergo dicendum quod quod non solum convenit decentia sed quandoque est de supposito ut connotat in materia personis et sic ad quod impositum est pronomen persona. ¶ Ad secundum dicendum quod propter modum significandi huius nominis persona dicit Augustinus idem est deo esse quod persona esse non enim significatur per modum relationis sicut pater et filius. ¶ Ad tertium dicendum quod hoc proveniret ex formali significatione persone quod ad se dicitur et ad aliud non refertur. ¶ Ad quartum dicendum quod essentia est communis re in divinis sed persona secundum rationem tamen sicut hoc nomen relatio. ¶ Ad quintum dicendum quod in divinis nichil est diversificatum secundum esse tamen ibi sit tamen unum esse. Hoc autem est contra rationem universalis. Et ideo non est ibi universale licet sit ibi unum secundum rationem et non secundum rem. ¶ Ad sextum dicendum quod hoc quod persona aliud signat in deo et in homine pertinet ad diversitatem suppositorum magis quam ad diversam significationem huius nominis quod est persona. Diversa autem supposita non faciunt equivocationem sed diversa significata. ¶ Ad septimum dicendum quod licet relatio accidat ei quod significatur communiter per hoc nomen persona non tamen accidit persone sicut ostensum est. ¶ Ad octavum dicendum quod obiectio illa procedit per formali significatione nominis non de materiali. Et similiter ad nonum dicendum. ¶ Ad decimum dicendum quod substantia prima dicitur absoluta quia ab alio non dependens. Relativum autem excludit absolutum quod ad aliud non refertur. ¶ Ad undecimum dicendum quod ista propositio nulla relatio est substantia est immediata si accipiatur relatio et substantia que sunt in genere. Sed deus non limitatur talibus alicuius generis sed licet in se personae omnino cum unum non distinguuntur et ideo secundum rem relatio et substantia. ¶ Ad duodecimum dicendum quod per se existens opponitur ad non per se existens non autem ei quod est ad aliquid. ¶ Ad tertiumdecimum dicendum quod persona secundum nomen ad aliud non refertur propter modum quem signat. ¶ Ad quartumdecimum dicendum quod unum in divinis scilicet communiter ad essentiam et relationem. Dicitur namque essentia quod essentia est una et quod pater est unus. ¶ Ad quintumdecimum dicendum quod forte modus ille processionis diversus quo dicitur filius procedere per modum intellectus spiritus vero sanctus per modum voluntatis non sufficiat ad distinguendum personaliter spiritum sanctum a filio cum voluntas et intellectus non distinguant personaliter in divinis. Sed cum concedatur quod ad eorum distinctionem sufficiat tamen manifestum est quod uterque a patre per relationem distinguitur prout unus eorum procedit a patre ut genitus alius ut spiritus et hee relationes constituunt eorum personas. ¶ Ad sextumdecimum dicendum quod sicut relatio signat distinguens in divinis ita relativum signatur ut distinctum. In deo autem non est aliud relatio et relativum sicut nec essentia et quod est et ideo non distinguens et distinctum in deo differunt. ¶ Ad septimumdecimum dicendum quod proprietas in divinis non est accidentalis sed est idem secundum rem ei cuius est proprietas sed differt secundum modum intelligendi. Persona igitur non signat relationem prout est proprietas sed prout est proprietas essentie subsistentis. ¶ Ad octavumdecimum dicendum quod licet universale non possit esse preter singularia potest tamen intelligi et per se signari. Et propter hoc si non est aliquod singulare quod non sit universale non tamen oportet si non intelligitur aut signatur aliquod singulare quod non intelligatur aut significetur universale. Hoc enim homo nomen non significat aliquod singulare hominem sed solum hominem in communi. Et similiter hoc nomen persona etsi non significet paternitatem vel filiationem neque communem spirationem aut processionem tamen signat relationem in communi per modum individuam sicut et hoc nomen relatio suo modo.

Utrum numerus personarum sit in divinis

Quarto queritur utrum numerus personarum sit in divinis. Et videtur quod non. Dicit enim Boethius in libro de trinitate: hoc vere unum est in quo nullus est numerus. Sed deus est verissime unus. Ergo in eo nullus est numerus. Sed dicetur quod ideo non est numerus simpliciter sed numerus personarum. Sed contra ad determinatum quid sequitur simpliciter quando determinatio non est diminuens. Sequitur enim est homo albus ergo est homo, sed non sequitur homo est mortuus ergo est homo. Sed hoc quod dicitur numerus personarum non est determinatio diminuens cum persona sit quiddam completissimum. Ergo sequitur si est in divinis numerus personarum quod sit ibi numerus simpliciter. ¶ Preterea unitati opponitur multitudo secundum philosophum in x metaphysice. Sed opposita non insunt eidem. Cum igitur in deo sit summa unitas non potest in eo esse aliquis numerus vel aliqua pluralitas. ¶ Preterea ubicumque est numerus ibi est pluralitas unitatum. Ubi autem sunt plures unitates ibi est

multiplex esse. Aliud enim est esse huius
unitatis et aliud illius. Si ergo in deo est
numerus oportet quod sit multiplex esse et etiam
multiplex essentia quod patet esse falsum.
¶ Praeterea sicut unum est indivisum ita multitu-
do non est sine divisione. Sed in deo non
potest esse aliqua divisio cum non sit ibi ali-
qua compositio. ergo non potest in divinis esse
aliquis numerus. ¶ Praeterea omnis numerus habet partes
componentes enim ex unitatibus. Sed in deo non
sunt aliquae partes cum non sit ibi compo-
sitio. ergo in deo non est. ¶ Praeterea illud per quod cre-
atura differt a deo non dicitur de deo. Sed omnis
creatura autem differt a deo per hoc quod in numero
quodam constituta est. Secundum illud Sap.
xi. Omnia in numero pondere et mensura con-
stituisti. numerus ergo non dicitur proprie in divinis
¶ Praeterea numerus est species quantitatis. in deo autem
non est aliqua quantitas. propter quod si alicui
quantitatem signatis individuatur persona con-
veniret mutatur [?] ut dicit Boetius
in libro de trinitate. cum igitur numerus nullo modo est
in divinis aut ad substantiam pertinet quod est contra
fidem. ¶ Praeterea ubicumque est numerus ibi sunt
numeri passiones ut perfectum et diminutum
multiplicatio et dimensio [?] et alia huiusmodi
quae consequuntur numerum. haec autem in deo esse
non possunt. ergo in deo esse non potest numerus. ¶ Praeterea omnis
numerus finitus. Quod autem est infinitum non
est numerabile. ergo cum deus sit infinitus
in deo esse non potest numerus. Sed dices quod deus etsi
est infinitus nobis est tamen finitus
sibi. Sed contra verius competit deo
quod competit ei secundum se ipsum quam quod compe-
tit ei secundum nos. Si igitur deus est finitus
sibi infinitus autem nobis. verius est
finitus quam infinitus quod patet esse falsum. ¶ Praeterea
secundum philosophum in ix. metaph. numerus est multitu-
do mensurata per unum. deus autem est mensura
non mensurata. ergo in deo non est numerus. ¶ Praeterea
in omni natura quae non differt a suo supposito
impossibile est multiplicari supposita
illius naturae. propter hoc enim possibile est
esse plures homines in una natura humana
quia hic homo non est sua humanitas. Unde
multiplicatio individuorum in una natura
humana consequitur diversitatem principiorum
individualium quae non sunt de ratione communis
in substantiis autem immaterialibus in quibus
ipsa natura speciei est suppositum subsistens non
est possibile esse plura individua unius
speciei. Sed in deo maxime est idem natura et suppo-
situm quia ipsum esse divinum quod est natura divina est
subsistens. Impossibile est ergo quod in natura
divina sint plura supposita vel plures personae
¶ Praeterea persona est nomen rei. ergo ubi non est
numerus rerum non est numerus personarum. Sed in deo non
est numerus ~~personarum~~ rerum. dicit enim Augustinus quod in
divinis pater et filius et spiritus sanctus tres quidem
sunt unum. ratione autem et cogitatione divinum [?]
ergo in deo non est numerus personarum. ¶ Praeterea impos-
sibile est in aliquo uno esse rerum plura-
litatem absque rerum compositione. deus autem
unus est. Si autem in deo sint plures personae
quod est esse plures res. sequitur quod in deo sit com-
positio quod simplicitati divinae repugnat. ¶ Praeterea
absolutum perfectius est quam relativum. Sed proprie-
tates absolutae id est attributa essentialia ut
sapientia iustitia et huiusmodi non constituunt in deo
plures personas. ergo nec proprietates rela-
tivae ut paternitas et filiatio. ¶ Praeterea ea quibus
aliqua ab invicem distinguuntur comparantur
ad ipsa sicut differentiae constitutivae ipsorum. Si igitur
personae in divinis relationibus distinguuntur
oportet quod relationes sint quasi differentiae constitutivae
personarum. et ita in personis divinis erit aliqua
compositio cum differentia adveniens generi
constituat speciem. ¶ Praeterea ea quae distin-
guuntur per formas specie differentes necesse
est specie differre. sicut homo et equus
differunt specie sicut rationale et irrationale. paternitas
autem et filiatio sunt relationes specie differen-
tes. ergo si personae divinae solis relationibus
distinguuntur necesse est quod specie differant
et ita non erunt unius naturae quod est
contra fidem. ¶ Praeterea non est intelligibile quod
aliqua sint supposito divisa quorum est
unum esse. Ergo impossibile est quod sint ibi
plura supposita vel plures personae. ¶ Praeterea
cum in deo sit persona propter actio dei oportet
quod procedat a quolibet supposito divinae
naturae. impossibile est autem quod haec actio
cum sit una proveniat a pluribus suppositis
quia una actio non est nisi ab uno agente.
ergo impossibile est quod divinae naturae sint
plura supposita sive plures personae.
¶ Praeterea diversitas proprietatum non facit diversa
supposita in istis inferioribus. non enim propter hoc
quod hic est albus et ille niger est hoc
suppositum humanae naturae aliud ab illo
sed per diversitatem materiae individualis quae
est secundum individuorum. est autem suppositum
aliud ab illo. Si ergo in divinis non est
distinctio nisi per proprietates relativas im-
possibile est quod sit ibi pluralitas sup-
positorum vel personarum. ¶ Praeterea supremae creatu-
rae sunt in deo similiores quam infimae. In
infimis autem creaturis sunt plura sup-
posita in una natura. non autem in supre-
mis sicut in corporibus caelestibus. ergo nec in deo
sunt plures personae in una natura. ¶ Praeterea
quando tota perfectio speciei invenitur in uno sup-
posito non sunt plura supposita illius
naturae. Sicut philosophus probat in primo mu-
et ce. quod est unus tamen mundus quia constat
ex tota sua materia. tota autem perfectio

diuine nature conuenit in uno supposito non ergo sunt plura supposita uel persone in una natura. Sed dicendum quod ad plenitudinem gaudii requiritur quod sit consortium plurium in diuina natura quia nullius rei sine consortio potest esse iocunda possessio ut dicit Boecius. Oportet etiam ad perfectionem amoris ut unus diligat alterum quantum seipsum. Sed quia plenitudinem gaudii et amoris habere in alio est eius qui non habet bonitatis sufficientiam in seipso. Unde philosophus dicit ix ethicorum quod mali qui non habent delectabile in seipsis querunt cum aliis commorari. Boni autem querunt commorari secum quia in seipsis cum iocunditatis habent. Diuina autem natura non potest esse absque omni sufficientia bonitatis ergo unum suppositum diuine nature habet in se omnem plenitudinem gaudii et amoris. Unde non propter hoc oportet ponere in diuinis plura supposita uel plures personas. Sed contra est quod dicitur i Joh. ult. Tres sunt qui testimonium dant in celo pater uerbum et spiritus sanctus. Et Athanasius dicit in symbolo tote tres persone coeterne sibi sunt et coequales. ergo est in diuinis numerus personarum. Respondeo dicendum quod pluralitas personarum in diuinis est de illis que fidei subiacent et naturali ratione humana nec inuestigari nec sufficienter intelligi potest. Sed in patria intelligendum expectatur cum deus per essentiam uidebitur uisione fidei succedente. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicentes fuerunt et de hoc et de aliis que spectant ad fidem modeste tamen et reuerenter et absque reprehendendi presumptione. Nam talis inquisitio est inutilis cum per eam eleuetur anima ad aliquid ueritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde hylarius dicit in libro de trinitate credendo scilicet pluralitatem personarum in diuinis incipe procurre persiste et si non peruenturum sciam tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur et si non contingat aliquando tamen proficiet prodeundo. Ad manifestationem igitur aliqualem huius questionis. Et primo secundum quod Augustinus eam manifestat considerandum est quod omne quod est perfectum in creaturis oportet deo attribui secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute non secundum modum quo est in hoc uel in illo. Non enim bonitas est in deo uel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis cum ipse deus sit summa bonitas et sapientia perfecta. Nichil autem nobilius et perfectius in creaturis inuenitur quam intelligere. cuius signum est quod inter ceteras creaturas intellectuales sibi sunt nobiliores et secundum intellectum ad dei ymaginem facte dicuntur. Oportet ergo quod intelligere deo conueniat et omnia que sunt de ratione eius licet alio modo conueniat sibi quam creaturis. De ratione autem eius quod est intelligere est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur cum illa quandoque sit in intellectu in potentia tantum et sit extra intellectum sicut cum homo intelligit res materiales ut lapidem uel animal uel aliquid huiusmodi cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellecte per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod sit actu per hanc similitudinem sicut nichil aliud potest operari secundum quod est tantum in potentia sed secundum quod sit actu per aliquam formam. Hec igitur similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium ut calor est principium calefactionis non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta siue illud sit diffinitio siue aliqua enuntiatio secundum quod ponuntur due operationes intellectus in tertio de anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur uerbum interius. Hoc enim est quod significatur per uocem. Non enim uox exterior significat ipsum intellectum aut formam ipsius intelligibilem aut ipsum intelligere sed conceptum intellectus quo mediante significat rem ut cum dico homo uel homo est animal. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat seipsum uel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se format conceptum illius quod uoce significat ita cum intelligit seipsum format conceptum sui quod etiam uoce potest exprimere. Cum ergo in deo sit intelligere et ex intelligendo seipsum intelligat omnia alia oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus que est absolute de ratione eius quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere diuinum quid est et quid est sicut comprehendimus intelligere nostrum non esset supra rationem conceptio uerbi diuini sicut neque conceptio uerbi humani. Possumus tamen scire quod non sit et quo non sit illud intelligere per quod possumus scire differentiam uerbi concepti a deo et uerbi concepti ab intellectu nostro. Primo enim quod in deo est unum tantum intelligere non multiplex sicut in nobis aliud idem est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam. Sed unum est dei intelligere quo deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa uerba. Sed uerbum conceptum a deo est unum tantum idem intelle-

ctus in ipso perfecte plene que intelligit et seipsum et alia. Intelligere autem divinum non potest esse imperfectum. Unde verbum divinum est perfectum perfecte omnia representans. Verbum autem nostrum frequenter est imperfectum. Item in intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse. Et ideo verbum conceptum in intellectu nostro tantum procedit ab intellectu nostro inquantum est intelligens, non vero in natura, sed solum in intelligere. Intelligere autem dei est esse eius. Unde verbum quod procedit a deo inquantum est intelligens procedit ab eo inquantum est existens. Et propter hoc verbum conceptum habet eandem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum et filius, verbum divinum dicitur genitus et filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro nec filius eius nisi metaphorice. Ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, in hoc scilicet quod est ab eo et est alterius nature, subtracto a verbo divino nature differentia ut ostensum est, relinquitur quod sit differentia secundum hoc solum quod est ab alio tantum. Quae differentia causet numerum, relinquitur quod in deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquaeque earum est subsistens sicut divina essentia. Et sicut deitas est idem deus, ita paternitas est idem quod pater, et propter hoc pater idem quod deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in divina natura sunt divinae personae, ut ex praecedenti articulo patet. Et propter hoc ponitur numerus personarum in divinis. Ad primum ergo dicendum quod Boethius per verba illa intendat excludere numerum a divina essentia; de hoc enim agit. Ad secundum dicendum quod licet personae inquantum sunt subsistentes non habent quod diminuat de ratione numeri, habent tamen hoc inquantum sunt relationes. Nam distinctio secundum relationes est minima, sicut et relatio minimum habet de ente inter omnia genera. Ad tertium dicendum quod unitas et pluralitas attribuuntur deo non secundum idem, sed unitas secundum essentiam, pluralitas secundum personas, vel unitas secundum absoluta, pluralitas secundum relationes. Ad quartum dicendum quod nec pluralitas unitati est aliqua distinctione causetur. Ubi est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant. Ubi autem est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant. Ubi autem est distinctio secundum relationes, oportet quod unitas ex quibus con-

sistit pluralitas solis relationibus ab invicem distinguantur. Ad quintum dicendum quod quaecumque distinctio sufficit ad pluralitatem similem constituendam. Unde sicut ideo non est divisio secundum absoluta quae sine compositione esse non posset, sed solum distinctio relationum, ita non est ideo pluralitas quantum ad absoluta, sed solum quantum ad relationes, ut iam dictum est. Ad sextum dicendum quod unitates semper sunt partes numeri si loquimur de numero absoluto quo numeramus. Si autem loquimur de numero qui est in rebus, tunc non est de numero nisi sicut invenitur totum et partes in rebus materialibus. Divinae autem relationes non sunt partes, sicut paternitas et filiatio non sunt partes Sortis, quamvis sit pater et filius diversorum. Unde nec unitates relationum comparantur ad numerum relationum ut partes. Ad septimum dicendum quod creatura differt a deo in illo quod privatur in numero essentialium principiorum; talis autem non est numerus personarum. Ad octavum dicendum quod numerus qui est species quantitatis causatur ex divisione continui. Unde sicut quantitas continua est quid mathematicum quod est separatum a materia sensibili secundum rationem et non secundum esse, ita et numerus qui est species quantitatis quae est causa secundum arismeticam, cuius principium est unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in immaterialibus, sed est ibi multitudo quae componitur quod consequitur ad ente, quod quidem causatur ex divisione formali quae est per formas oppositas vel absolutas vel relativas, et talis numerus est in divinis. Ad nonum dicendum quod illae passiones sequuntur numerum qui est species quantitatis, qui non competit in divinis ut dictum est. Ad decimum dicendum quod deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis et sapientiae et huiusmodi. Unde ipse dicit quod sapientiae eius non est numerus. Sed processio in divinis, secundum quam multiplicantur personae divinae, non est in infinitum. Non enim est immoderata divina generatio, ut Augustinus dicit in libro de trinitate. Et ideo numerus personarum non est infinitus. Ad undecimum dicendum quod deus dicitur esse finitus sibi non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se sicut ad nos comparantur finita quae intellectu comprehendit seipsum. Ad duodecimum dicendum quod illa diffinitio datur de numero secundum quod est in genere quantitatis, ad quam pertinet ratio mensurae. Ad tertiumdecimum dicendum quod in rebus creatis principium individuationis non habent earum unum est cum principio subsistendi. Natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus. Aliud est quod principium individuant supposita naturae communis ab invicem distinguuntur. Non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae. Ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens, sed eius proprietates personales

habent quod subsistant ab essentia. Ex eo enim paternitas licet quod sit res subsistens que est essentia divina cui est idem secundum rem est res subsistens ut inde sequatur quod sicut essentia divina est deus ita paternitas est pater. Et ex hoc etiam est quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum sicut accidit in istis inferioribus. Natura ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur ex quo subsistentiam habet licet ergo divina essentia secundum se separata ut ita dicam individuetur quantum ad hoc quod est per se subsistere cum ipsa una existente secundum numerum sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes. ¶ Ad xiiii. dicendum quod si pater et filius et spiritus sanctus non re sed solum ratione different nichil prohiberet unum de altero predicari sicut vestis et tunica de se invicem predicantur. Et similiter pater esset filius et econverso quod est heresis Sabelliane. Unde dicendum est quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres res. Unde Augustinus dicit in libro de doctrina christiana: Si tamen res predicatio accipiatur. Si enim sumatur pro absoluto sic sunt una res. Unde idem dicit Augustinus et hoc modo summum bonum est quod dampnum dicit quod sunt unius rei. Quod autem dicatur quod re non distinguuntur commentator exponit id est ratione natura. Relatio enim per comparationem ad rationem oppositam distinctionem realem faciat in divinis tamen ab essentia divina non differt nisi ratione. Tamen licet enim relatio inter omnia quanta debiliorum modo res est. ¶ Ad xv. dicendum quod pluralitas rerum in divinis est pluralitas relationum subsistentium oppositarum ex quo non sequitur compositio in divinis. Nam relatio comparata ad essentiam divinam non differt sed ratione solum. Unde non facit compositionem cum ipsa sicut nec bonitas nec aliud essentiale attributorum sed per comparationem ad oppositam relationem est ibi pluralitas rerum non tamen compositio quia relationes opposite sunt in quantum ab invicem distinguuntur. Compositio vero non est ex aliquibus distinctis in quantum distincta sunt. ¶ Ad xvi. dicendum quod attributa essentialia inter se non adinvicem habent oppositionem sicut relationes. Et ideo licet subsistant sicut relationes non tamen constituunt pluralitatem suppositorum ab invicem distinctorum cum pluralitas distinctionem sequatur. Distinctio vero formaliter fit ex aliqua oppositione. ¶ Ad xvii. dicendum quod in divinis non differt quod significatur per modum forme et quod significatur per modum suppositi ut deitas et deus paternitas et pater. Et ideo non oportet quod licet proprietates relative sint quasi differentie constituentes personas quod faciant compositionem aliquam cum personis constitutis. ¶ Ad xviii. dicendum quod licet pater et filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione non tamen oportet quod pater et filius quasi specie differant in divinis quia paternitas et filiatio

sunt relationes secundum speciem diverse vel distincte. Non enim iste relationes se habent ad divinas personas ut species dantes sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans est natura divina in qua filius similis est patri. Nam generans generat sibi similem secundum speciem non secundum individuales proprietates. Sicut ergo Sortes et Plato licet non distinguantur ab invicem individualiter nisi albedine et nigredine que sunt diverse qualitates secundum speciem non tamen specie differunt quia id quod est species albo et nigro non est species Sorti et Platoni. Ita nec sequitur quod pater et filius specie differant propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem. Licet in divinis non possit proprie dici aliquid differre secundum speciem cum non sit ibi species et genus. ¶ Ad xix. dicendum quod nullo modo contendendum est quod sit in divinis nisi unum esse. Cum esse ad essentiam semper pertineat et proprie in deo tantum esse est sua essentia. Relationes autem que distinguunt supposita in divinis non addunt aliud esse nisi esse essentie quia non faciunt compositionem cum essentia. Unde dicendum est omnis autem forma addens aliquid esse super esse substantiale facit compositionem cum substantia et ipsum esse est accidentale sicut esse albi et nigri. Diversitas enim secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum sicut et diversitas essentie in rebus creatis. Econtrario autem in divinis. ¶ Ad xx. dicendum quod operatio egreditur ab agente ratione forme vel virtutis que est principium operationis. Et nichil prohibet a tribus personis que sunt unius nature et virtutis procedere unam creaturam. Sicut si tria calidorum est unus modo calor una modo ab eis calefactio procedere. ¶ Ad xxi. dicendum quod forme individuantes in rebus creatis non sunt subsistentes sicut in divinis. Et ideo non est simile. ¶ Ad xxii. dicendum quod in rebus creatis ad multitudinem suppositorum sequitur multiplicatio essentie quod non accidit in divinis. Unde ratio non sequitur. ¶ Ad xxiii. dicendum quod licet tota perfectio divinitatis sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in divinis ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo et aliquis ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis nisi esset ibi processio verbi et amoris. ¶ Ad xxiiii. dicendum quod illa ratio procedit ac si divine persone per essentiam distinguerentur. Ut sit plenitudo gaudii quam habet pater in filio esset in aliquo extrinseco et non haberet hic pater in se ipso. Sed quia filius est in patre vel alibi in nullis non posset esse patri plenum gaudium de se ipso nisi in filio sicut nec homo de se ipso gaudet nisi per contemplationem quam de se ipso habet.

Utrum nomen persone conveniat pos

Si sit predicatum pluraliter in divinis

Sexto queritur utrum nomen persone convenienter possit predicari pluraliter in divinis. Et videtur quod non. Persona enim est substantia ut ex diffinitione Boecii patet. Sed substantia non predicatur pluraliter in divinis, ergo nec persona. Item alia nomina absoluta predicantur tantum singulariter in divinis ut sapiens bonus et huiusmodi. Sed hoc nomen persona est nomen absolutum, ergo non debet predicari pluraliter in divinis. Item nomen persone a subsistendo sumitur, videlicet cum significet individuum in genere substantie. Et persona dicatur quasi per se una. Subsistere autem ad essentiam pertinet, videlicet que non multiplicatur in divinis, ergo nec nomen persone pluraliter potest predicari. Sed dicatur quod licet subsistere sumatur absolute tamen possumus dicere quod in divinis sunt tres subsistentes et similiter quod tres persone. Sed contra: ea que significant essentiam in divinis non possunt predicari pluraliter nisi sint adiectiva que non trahunt numerum a forma significata sed a suppositis. Cum econtrario sit in substantivis. Unde dicimus quod ideo sunt tres eterni si sic eterni adiective sumatur. Si vero substantive tunc verum est quod Athanasius dicit quod sunt non tres eterni sed unus eternus. Hoc nomen autem persona est substantivum non adiectivum, ergo non debet predicari in plurali. Item licet adiectiva essentialia predicentur pluraliter in divinis, tamen forme significate non predicantur pluraliter sed singulariter tantum. Et si enim aliquo modo dicimus tres eternos in divinis, nullo tamen modo dicimus tres eternitates. Et si ergo aliquo modo possit dici quod sint tres ~~eternitates~~ persone in divinis, nullo tamen modo potest dici quod sint tres personalitates. Item sicut deus significat habentem deitatem, ita persona divina significat subsistentem in deitate. Sed sicut dicimus in divinis tres subsistentes in deitate, ita et tres habentes deitatem. Si ergo hac ratione potest dici quod in divinis sint tres persone, similiter poterit quod sint ibi tres dii, quod est hereticum. Item Boetius dicit in libro de trinitate quod ideo non sunt tres dii quia deus non differt a deo in bonitate et in deitate. Sed similiter persona divina non differt a persona divina aliqua personalitatis differentia ut videtur, cum commune sit eis hoc quod est esse personam. Ergo persona non potest pluraliter predicari in divinis. Sed contra est quod Augustinus dicit in VII de trinitate et in questionibus quod tres essent pater et filius et spiritus sanctus. Visum est quod sunt tres persone, ergo persona pluraliter in divinis predicatur. Item dicit Athanasius quod alia est persona patris alia filii alia spiritus sancti. Distinctio est autem causa numeri, ergo persona pluraliter predicari debet in divinis. Item videtur quod nomina substantiva, sicut iam supra dictum est, trahunt numerum a forma significata, adiectiva vero a suppositis. Cuius ratio est quia nomina substantiva significant per modum substantie, adiectiva vero per modum qualitatis que individuatur et multiplicatur per suppositum. Substantia vero per se ipsam. Cum igitur hoc nomen persona substantivum sit, oportet quod ex forma significata ipsius considerare utrum possit pluraliter predicari. Forma autem significata nominis persone non est natura absolute, quia sic idem significaret nomen hominis et nomen persone humane, quod patet esse falsum. Sed nomen persone significat formam aliquam incommunicabilitatis sive individuationis persone subsistentis in natura, sicut ex premissis patet. Cum igitur proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures, oportet quod nomen persone pluraliter predicetur in divinis, sicut etiam in humanis pluraliter predicatur nomen persone propter pluralitatem principiorum individuationis. Ad primum ergo dicendum quod persona est substantia individualis que est hypostasis et hoc pluraliter predicatur, sicut patet ex usu Grecorum. Ad secundum dicendum quod nomen persone est absolutum ex modo significandi, significat tamen relationem sicut ex premissis patet. Ad tertium dicendum quod nomen persone non designat hoc solum quod est subsistere quod videlicet ad essentiam pertinet, sed etiam hoc quod est indistinctum esse et incommunicabile, quod est propter proprietates relativas in divinis. Ad quartum dicendum quod forma significata per nomen persone non est essentia absolute, sed id quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis. Et ideo pluraliter predicatur, licet sit nomen substantivum. Et propter hoc etiam quia sunt plures proprietates distinguentes in divinis dicimus esse plures personalitates, unde patet solutio ad quintum. Ad sextum dicendum quod hoc nomen persona significat subsistentem in natura divina cum distinctione et incommunicabilitate. Hoc autem nomen deus significat habentem divinam naturam, nichil importans de distinctione vel incommunicabilitate. Et ideo non est simile. Ad septimum dicendum quod licet deus a deo non differat aliqua differentia deitatis quia non est nisi una deitas, nichilominus persona tamen divina non differt a persona divina differentia personalitatis quia ad personalitatem pertinet in divinis proprietas distinguens personas.

Quomodo termini numerales predicentur de divinis personis utrum scilicet positive vel remotive

Septimo queritur quomodo termini numerales predicentur de divinis personis, utrum scilicet positive vel remotive tantum. Et videtur quod positive. Si enim nichil ponunt in divinis, tunc qui dicit tres personas nichil dicit

quod sit in deo. ergo et qui negat tres personas
nichil negat de deo quod sit in re posito non quo ad
veritatem loquitur et ita non est hereticus
¶ Preterea secundum Dionysium in libro de divinis nominibus tribus mo-
dis dicitur aliquid de deo scilicet per negationem per
eminentiam et per causam. Et nullo aliquo autem
istorum modorum termini numerales predicentur in
divinis. ergo quod aliquid ponunt. Primum quidem
manifestum est. si quidem predicentur per emi-
nentiam vel per causam. Similiter autem est et si
predicentur negative. non enim sit aliqua
negatio de deo ut idem Dionysius quasi
omnino ei desint. Sed quia non eodem modo
ei conveniunt sicut et nobis. ergo igitur
omnibus modis quod termini numerales aliquid
ponant. ¶ Preterea quecumque predicantur de deo et
creaturis nobiliori modo de deo quam de cre-
aturis predicantur. termini autem numerales de cre-
aturis predicantur positive. ergo multo ma-
gis de deo. ¶ Preterea multitudo et unitas im-
portata per terminos numerales secundum quem pre-
dicantur de deo non sunt in intellectu tantum quia sic
non essent tres persone in deo nisi secundum
intellectum. quod pertinet ad heresim Sabel-
lianam. ergo oportet quod sint aliquid in re posito de deo secundum
rem et ita proprie de deo dicuntur. ¶ Pre-
terea sicut unum est in genere quantitatis ita bonum
est in genere qualitatis. In deo autem non est
quantitas nec qualitas nec aliquid accidens et
cum bonum non predicetur de deo remotive sed
positive. ergo et similiter unum et per consequens multitu-
do que constituitur ex uno. ¶ Preterea quatuor prima esse
dicuntur scilicet ens unum verum et bonum. Alia autem
tria scilicet ens verum et bonum dicuntur de deo po-
sitive. ergo et unum et per consequens multitudo. ¶ Preterea multi-
tudo et magnitudo pertinet ad duas species
quantitatis que sunt discreta quantitas
et continua. Sed magnitudo predicatur de deo
positive cum dicitur magnus dominus et ma-
gna est virtus. ergo et multitudo et unum.
¶ Preterea creature dei similitudinem preferunt
secundum quam in eis vestigium trinitatis apparet
Sed secundum Augustinum quelibet creatura vestigium
quoddam divine trinitatis in se habet inquantum
est aliquid unum et specie formatur et ordinem
ad aliquid habet. ergo creatura est una ad simili-
tudinem sed unum predicatur de creatura posi-
tive. ergo et de deo. ¶ Preterea si unum predicatur de
deo privative. oportet quod aliquid removeat et
non nisi multitudinem. multitudinem autem
autem non removet. non enim sequitur si est
una persona quod non sint plures. Unum igitur
non dicitur remotive de deo et per consequens nec
multitudo. ¶ Preterea privatio nichil constitu-
it. unum autem constituit multitudinem. non
ergo dicitur privative. ¶ Preterea nulla privatio est
in deo quia omnis privatio pertinet ad defectum
unum autem predicatur de deo. ergo non significat
privationem. ¶ Preterea Augustinus dicit in libro de trinitate. quod
predicatur de deo predicatur secundum substantiam vel
secundum relationem. Et Boethius etiam dicit in suo libro de
trinitate quod omnia que veniunt in divinam predica-
tionem mutantur in substantiam preter aliquid. Si ergo
termini numerales de deo predicantur oportet quod si-
gnificent substantiam vel relationem et ita oportet quod
positive de deo dicantur. ¶ Preterea unum et ens
convertuntur et videntur esse synonima. synonima-
rum autem scilicet ens predicatur de deo positive. ergo
et unum et per consequens multitudo. ¶ Preterea si unum predi-
catur de deo remotive oportet quod removeat
multitudinem tamquam sibi oppositam. Hoc
autem non potest esse cum multitudo constituatur
ex unitatibus. unum autem oppositorum non con-
stituitur ex alio. ergo unum non predicatur de deo
remotive. ¶ Preterea si unum dicitur ~~remotive~~ per
remotionem multitudinis oportet quod unum oppo-
natur multitudini sicut privatio habitui.
habitus autem est naturaliter prior privatione et ibi
secundum privationem quia privatio non potest diffiniri
nisi per habitum. ergo multitudo erit prior
uno secundum naturam et secundum rationem quod videtur inconveniens.
¶ Preterea si unum et multa in divinis predicantur
remotive oportet quod unum removeat multitu-
dinem et multitudo removeat unitatem
hoc autem est inconveniens quia secundum hoc circulus erit unus et
multi. ut dicatur quod unum est quod non est multa
et multa sunt que non sunt unum. et sic per ista non
fiet notum. Non est igitur dicendum quod unum et
multa in deo dicuntur privative. ¶ Preterea unum
et multa cum se habeant ut mensura et men-
suratum videntur opponi ad invicem relati-
ve. In relative autem oppositis utrumque dicitur
positive. ergo tam unum quam multa positive
predicantur de deo. ¶ Sed contra Dionysius dicit xiii
capitulo de divinis nominibus. unitas laudata et trinitas
que est super omnia deitas non est neque
unitas neque trinitas que a nobis aut
alio quodammodo existentium est sit cognita
ut ergo quod termini numerales per remotionem dicantur
de deo. ¶ Preterea Augustinus dicit vii de trinitate. que sunt
huiusmodi in copia quia tria dicat et dicit substantias
sive personas quibus nominibus non diversitatem
intelligi voluit sed singularitatem noluit
Sunt igitur huiusmodi termini numerales introdu-
cti in divinis magis ad removendum quam ad
ponendum. ¶ Preterea unum et multitudo sive numerus
sunt in genere quantitatis. In deo autem non potest esse
aliqua quantitas cum quantitas sit accidens
et dispositio materie. Termini igitur numerales
in deo nichil ponunt. Sed dicendum quod licet quanti-
tas secundum rationem sui generis vel secundum rationem
accidentis non potest esse in deo. tamen secundum rationem
speciei aliqua quantitas potest predicari de
deo sicut aliqua qualitas ut scientia vel
iustitia. Sed quantum ad illas solas species qualitatis
in divinam predicationem assumuntur que secundum

rōm siue spēi nullā imp̄fectōm ipor-
tant sicut sciā z iustiā · nō aūt ut nigre-
do uel albedo · Omīs aūt q̄ntitas
scd̄m rōm sue spēi imp̄fectōm i portat
Cū eī q̄ntū sit q̄ est diuisibile spēs
q̄ntitatis distinguit' scd̄m diuĩsos mo-
dos diuisionis Sicut pluralitas est q̄
est diuisibilis scd̄m unā diuisionē · sup-
ficies aūt scd̄m duas Corpus uō scd̄m
tres · Diuisio aūt p̄fectōni diuīe simpli-
citatis repugnat · nulla g° q̄ntitas s̄m
rōm sue spēi pt̄ p̄dicari de deo Sz dicē
q̄ distō p̄sonēs que facit nūm psonarz
i diuis nō imp̄tat ip̄fectōm i deo Sz q̄
omīs diuisio ul' distinctio aliq̄ multitu-
dinē causat · nō aūt omīs multitudo ē
nūs q̄ntitatis cū multitudo z unū cām
eant oīa q̄ntā · nō g° omīs diuisio ul'
distinctio sufficiat ad q̄stituendū nūm q̄
est spēs q̄ntitatis Sz sola illa diuisio
que est scd̄m q̄ntitatem qualis nō est
distinctio p̄sonū · Sz dicē q̄ omīs multitudo
est spēs q̄ntitatis z oīs diuisio sufficiat
ad q̄stituendā spēm q̄ntitatis Sz q̄tra
hoc ponēm sbē nō sc' posicō q̄ntitatis cū
sbā possit esse sine q̄ntitate ul' actiue
Sz positis solis formis sbālib; sc' distō
i sbīs · nō g° quelz distō q̄stituit multitu-
dinē scd̄m actiū z spēs q̄ntitatis ¶ p̄
distō que q̄stituit nūm que ē spēs q̄nti-
tatis opp° q̄tinuo · distō aūt q̄tinuo opp°
est que consist' in diuisione q̄tinui g° sola
diuisio q̄tinuique nō competit deo cāt
nūm que est spēs q̄ntitatis Et ita pt̄ p̄di-
cari de deo nūs qui est spēs q̄ntitatis ¶ p̄
quelz sbā dicit' una · aut q° est una p
eēm suā a' p aliq̄ aliud Sz p aliq̄ aliud
p't tn̄ z illud oporteat esse unū p̄ se ul'
ad aliud z illud itm̄ p aliud impo' ē aūt
q̄ hoc p̄cedat in infinitū · g° stat' aliqb;
q̄ melius g° est q̄ stet' i p̄mo · ut q̄ sba
p̄ se ip̄am sit una nō igit' unū ē aliq̄ addi-
tū sbē · et ita nō ui signare aliq̄ positiē
Sz dicē q̄ sbā nō est una p̄ se ip̄am sz p
unitatē ei actiue unitas aūt est p̄ se una
p̄ma eīn denominant se ip̄ā · sicut bonitas
est bona ueritas est uā z simil' unitas
est una · Sz q̄tra huōi se ip̄ā denominent
p̄pt' hoc q̄ sut p̄me forme · Nam scd̄m for-
me nō denominant se ip̄as sicut albedo
nō est alba Que aūt se hnt ex additōe
ad aliud nō sut p̄ p̄na p̄ma · g° unitas
z bonitas nō se hnt ex additōe ad sbām
¶ p̄ scd̄m p̄hm i v · meth · oīa dicit' unū
in q̄ntū nō diuidit' · hoc aūt q̄ est non
diuidi nō ponit aliq̄ sz remouet solū
g° unū nō p̄dicat' positiue sz remotiue
i diuis z p̄ q̄ns multitudo que q̄stituitur
ex unis ¶ R° d' · q̄ de uno z multo di-
uisa inueniūt' que etiā apud p̄hōs
fuit occasio diuisa sentiendi Inueni-
unt' aūt de uno q̄ est p̄ncipiū nūi z q̄ q̄-
uertit' cū ente Similt' inueniūt' de
multo q̄ p̄tinet ad q̄ndam spēm q̄nti-
tatis que d' nūs Et itm̄ q̄ tenet oīne
q̄tinuis · sic z unū cui ut' multitudo oppo-
nitur g° aliqui int' p̄hōs q̄ nō distin-
xerint int' unū q̄ q̄uertit' cū ente et
unū q̄ est p̄ncipiū nūi Estimates q̄
neutro modo dici unū aliq̄ sup sbāz
addē · sz unū quolz mō dcm̄ signare
sbām rei ex q̄ no seq̄bat' q̄ nūs q̄
ex unitatib; componit' sit sbā oīm
rerz scd̄m opinionē pictagore z platonis
Quidā uō nō distinguentes int' unū
q̄ q̄uertit' cū ente z unū q̄ est p̄ncipiū
et crediderūt e q̄trario q̄ utroq; mō dcm̄
unde addē aliq̄ esse actiuale sup sbām
z p̄ q̄ns oīs multitudo oz q̄ sit aliq̄d
actiūs p̄tinens ad genus q̄ntitatis Et
hec fuit opinio Auicene Utrīq; quide
uident' secuti fuisse oīs antiq' do-
ctores nō eīn intellexerunt p unū et
multa nisi aliq̄ p̄tinēs ad genus q̄ntitatis
discrete Quidā nō sunt attendentes
q̄ in deo nulla q̄ntitas esse pt̄ posuerunt q̄
tm̄ significantes unū ul' multa de deo nō
ponunt aliq̄ sz remouent tm̄ Non eīn pos-
sent ponē nisi q̄ significat q̄ntitate discreta
que nullo mō pt̄ esse i deo Dicit g° scd̄m
eos unū d' de deo ad remouendū multitudinē
q̄ntitatis discrete Tēni uō significantes
pluralitatē dicit' de deo ad remouendū
unitatē que est p̄ncipiū q̄ntitatis di-
screte Et hec uī' fuisse opinio mgr̄i que
ponit' i xxiiii · di · p̄mi sniaz · Que q̄d'
supposita sue opinionis radice · sc' q̄d
omīs multitudo signaret q̄ntitatem
discretam Et esse unū esset eiusdem
q̄ntitatis p̄ncipium int' oīs rōnabilior
inuenit' Nam z dyo' d' · ii · ca · ce · ier ·
q̄ negationes sunt maxime uē in diuinis
affirmacōnes uō sut i compacte Non
eīn scimus de deo q̄ est · sz magis q̄ nō est
Ut dam̄ · d' · uñ z rabi · moy · oīa que
affirmatiue uident' dici de deo magis
esse introducta ad remouendū q̄ ad
aliq̄ ponendū · Dicim9 eīn eē uiuū ad
ad remouendū a deo illum modū essendi
quē hnt res que apud nos nō uiunt
nō ad ponendū uitam i ip̄o Cū uita z
oīa huōi noīa sint iposita ad signi-
dūm q̄sdaz formas z p̄fcōnes creatas
que longe absunt a deo cū9 h° non
sit usq̄ quaq; uni Nam sicut d' dyo9
i l° de di · no · Sapia et uita et alia huōi

non remouentur a deo quasi ei desit. Sed
quia excellentius habet ea quam intellectus humanus
capere vel proximo signare possit. Et illa per-
fectione diuina descendunt perfectiones create
secundum quandam similitudinem imperfectam. Et ideo
de deo secundum dyonisium non solum dicuntur aliqua per modum
negationis et per modum cause sed etiam per modum
eminentie. Sed quicquid sit de spiritualibus perfectio-
nibus, certum est quod materiales dispositiones remo-
uentur omnino a deo. Vnde cum quantitas sit dispo-
sitio materie. Et tamen ~~materiales~~ materiales non significant
nisi quod est in genere quantitatis naturalis, est quod de deo
non dicantur nisi ad remouendum. Sic magister
posuit in primo sententiarum ex eius pone causa quod vni-
tas remoueat multitudinem et multitudo
vnitatem contraria remouet a deo vnitas et
multitudo que sunt in genere quantitatis conuo-
niunt de deo dicitur. Et sic vnitas de deo dicta
que remouet multitudinem per multitudinem
non remouetur. Sed alia vnitas que de deo
dicitur non potest. Et ideo non intellexerunt quod nomina
affirmatiua ~~de deo~~ ad remouendum ponuntur
in predicatione diuinorum. Inducti ergo isti ponentes
vnum et multa nisi que sunt in genere quantitatis di-
cerent quod in deo ponere non audebant, dixerunt
quod tamen materiales non predicantur de deo quia dicentes
signantes aliquam rem acceptam sed quia dictiones
officiales dicentes aliquid indiuisum scilicet distinc-
tionem ad modum sincathegorematice dictionis.
Et quod fictitium apparet cum nichil tale ex
horum terminorum significatione possit haberi. Et ideo
alii dixerunt quod predicantur tamen aliquid positiue po-
nunt in deo sed supponunt quod vnum et multa sunt so-
lum in genere quantitatis. Dicunt enim quod non est
ingens aliqua speciem quantitatis de attribu-
libus generis remoueat a deo. Sicut etiam aliqua
species qualitatis ut sapientia et iustitia dicuntur
de deo positiue licet in deo qualitas esse non
possit. Sed illud non est simile ut obiciendo
est tactum. Nam omnes species quantitatis ex ratione
sue speciei habent imperfectionem non autem omnes species
qualitatis. Et preterea quantitas proprie est dispositio materie.
Vnde omnes species quantitatis sunt mathematice
quedam que secundum esse non possunt a materia separari
separari nisi corporibus celestibus que sunt naturalia et
magis materie sensibili annexa. Vnde patet quod nulla
species quantitatis potest rebus spiritualibus competere nisi
secundum methaforam. Qualitas autem sequitur
formam. Vnde quedam qualitates sunt omnino
immateriales que attribui possunt rebus spiritualibus. Hee
igitur opiniones procedunt supposito quod idem
sit vnum quod conuertitur cum ente. Et quod est principium
numeri. Et quod non sit aliqua multitudo nisi
numerus que est species quantitatis quod quidem patet
esse falsum racione cum diuisio multitudinem
causet et diuisio vero vnitatem oportet secundum rationem
diuisionis de vno et multo iudicium sumi.
Est autem quedam diuisio que omnino genus

quantitatis excedit que scilicet est per aliquam oppositionem
formalem quam nullam quantitatem concernit.
Vnde oportet quod multitudo hanc diuisionem
consequens et vnum quod hanc diuisionem priuat
sint maioris communitatis et ambitus quam
genus quantitatis excedit. Est autem et
alia diuisio secundum quantitatem que ge-
nus quantitatis non transcendit. Vnde et
multitudo que hanc diuisionem et vni-
tas eam priuans sunt in genere quantitatis.
Et quod vnum aliquam accidentale addit super
id de quo dicitur quod habet rationem mensure aut
numerus ex vnitate constituitur non est aliquod
accidens in aliquo genere speciei. Vnum vero quod con-
uertitur cum ente non addit super ens nisi negationem
diuisionis non quod significet ipsam diuisio-
nem tantum sed substantiam eius cum ipsa est ei vnum idem
quod ens indiuisum. Et similiter multitudo cor-
respondens vni nichil addit super res multas
nisi distinctionem earum que inhic attenditur
quod vna earum non est alia. Et quod non habet
ex aliquo superaddito sed ex propriis formis.
Patet ergo quod vnum quod conuertitur cum ente ponit
quidem ipsum ens. Sed nichil super addit nisi
negationem diuisionis. Multitudo autem ei
correspondens addit super res que dicuntur mul-
tiplicatur quod vna queque earum sit vna et quod vna
earum non est alia in quo consistit ratio distinc-
tionis. Et sic cum vnum addat super ens vnam
negationem secundum quod aliquid est indiuisum in se
multitudo addit duas negationes prout
scilicet aliquid est in se indiuisum et prout est ab alio
diuisum quod quidem diuidi est vnum earum non
esse aliud. Dico ergo quod indiuiis non predicantur
vnum et multa que pertinent ad genus quanti-
tatis. Sed vnum quod conuertitur cum ente et multi-
tudo ei correspondens. Vnde vnum et multa po-
nunt quidem indiuisis ea de quibus dicuntur. Sed
non super addunt nisi distinctionem et indi-
stinctionem quod est super addere negationes ut
super expositum est. Vnde concedimus quod quan-
tum ad id quod superaddunt eis de quibus
predicantur remotiue in deo accipiuntur. Vnde
quod vtrasque rationes tenendum est. Ad
primum ergo dicendum quod qui dicit tres personas aliquid
quod in deo dicit scilicet distinctionem personarum quam
qui negat hereticus est. Ista autem distinctio
non addit aliquid super personas distinctas.
Ad secundum dicendum quod licet remotione quorun-
dam a deo sit conintelligenda predicatio
eorundem de deo per eminentiam. Et propter
cum quedam solummodo negantur de deo et
nullomodo ~~negantur de deo~~ sicut cum dicitur
deus non est corpus. Et hoc modo possunt
dici secundum opinionem magistri quod omnino negantur
a deo quantitas materialis. Et similiter secundum id
quod ponimus omnino negatur a deo essentie
diuisio cum dicitur essentia diuina est vna

¶ Ad tertium dicendum quod etiam in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid super additum rebus quibus dicuntur nisi prout significant id quod est in genere quantitatis discrete secundum modum secundum quem praedicantur non de deo et hoc pertinet ad perfectionem ipsius. ¶ Ad iiii dicendum quod unitas et multitudo que significantur per terminos numerales dictos de deo non sunt solum in intellectu nostro sed sunt in deo secundum rem non tamen propter hoc significatur aliquid positive praeter intellectum eorum quibus ista attribuuntur. ¶ Ad v dicendum quod bonum quod est in genere qualitatis non est bonum quod convertitur cum ente quod nullam rem super ens addit. Bonum quod est in genere qualitatis addit aliquam qualitatem qua homo dicitur bonus. Et simile est de uno sicut ex dictis patet. Sed in hoc differt quod bonum utroque modo acceptum potest venire in divinam praedicationem non autem unum. Non enim est in deo quantitas et qualitas sicut ex dictis patet. ¶ Ad vi dicendum quod inter ista quatuor prima maxime primum ens est. Et ideo oportet quod positive praedicetur. Negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur cum semper id quod negatur vel privatur sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat. Si enim contraherent ens iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum. Hoc autem est vel negatio quam addit unum ut dictum est vel relatio ad aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens. Et hoc est vel intellectus ad quem importat relationem verum vel appetitus ad quem importat relationem bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt ut dicitur in primo Ethicorum. ¶ Ad vii dicendum quod secundum philosophum in x metaphysicae multum dicitur dupliciter. Uno modo absolute et sic dicitur per oppositum ad unum. Alio modo dicitur comparative prout importat excessum quendam respectu minoris et sic multum opponitur pauco. Similiter autem et magnum potest dupliciter dici. Uno modo absolute prout importat quantitatem continuam que dicitur magnitudo. Alio modo comparative prout importat excessum respectu minoris quantitatis. Primo enim modo magnum non praedicatur de deo sed secundo ut importetur eius eminentia super omnem creaturam. ¶ Ad viii dicendum quod unum quod pertinet ad vestigium divinum in creaturis est unum quod convertitur cum ente quod quidem ponit aliquid [?] ponit ipsum ens tamen solam negationem super addit ut dictum est. ¶ Ad ix dicendum quod unum oppositorum non excludit aliud nisi ab eo de quo praedicatur. Non enim sequitur si sortes est albus quod nichil sit nigrum sed quod ipse non sit nigrum. Ergo sequitur quod pluribus persona est una quod pluribus personae non sunt plures. Non autem sequitur quod non sint plures personae in divinis. ¶ Ad x dicendum quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis sed ex parte illa qua ponit ens. ¶ Ad xi dicendum quod sicut dicitur in v metaphysicae privatio tribus modis dicitur. Uno modo proprie quando removetur aliquid ab aliquo quod natum est habere et quo tempore natum est habere. Sicut caecitas visus est privatio visus in homine. Alio modo quando removetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere sed genus eius. Sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in talpa. Tertio modo communissime quando removetur ab aliquo id quod a quocumque alio natum est habere non tamen ab ipso nec ab alio sui generis. Sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in planta. Et haec privatio medium est inter privationem veram et simpliciter negationem. Sunt enim quaedam [?] communia utrique privationi quidem vera in hoc quod est negatio in aliquo subiecto unde non competit simpliciter non enti vel negationi vero simpliciter in hoc quod non requirit aptitudinem in subiecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur et per similem modum praedicantur in divinis status et alia que similiter modo praedicantur in divinis ut invisibilis immensus et huiusmodi. ¶ Ad xii dicendum quod termini numerales non addunt aliquid in divinis super id de quo praedicantur. Et ideo quando praedicantur de essentialibus significant essentiam quando vero de personalibus significant relationem. ¶ Ad xiii dicendum quod unum et ens convertuntur secundum supposita sed tamen unum addit secundum rationem privationem indivisionis. Et propter hoc non sunt synonima quia synonima sunt que significant idem secundum rationem eandem. ¶ Ad xiiii dicendum quod unum potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad illud quod ponit et sic constituit multitudinem. Alio modo quantum ad negationem quam super addit et sic unum opponitur multitudini privative. ¶ Ad xv dicendum quod secundum philosophum in x metaphysicae multitudo est prior uno secundum sensum sicut totum partibus et compositum simplicibus. Sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. Hoc autem videtur non sufficere ad hoc quod unum opponatur multitudini privative nam privatio est posterior secundum rationem cum in intellectu privationis sit eius oppositum per quod diffinitur nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem prout hoc nomen unum significat privative non autem multitudo positive. Nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significetur per nomen ut privatio sufficit qualitercumque sit posterius in nostra cognitione. Hoc autem non sufficit ad hoc quod res ipsa sit privativa nisi sit posterius secundum rationem. Et ideo potest melius dici quod divisio est causa multitudinis et est prior secundum intellectum quam multitudo. Unum autem dicitur privative ut [?] divisionis cum sit

ens indiuisum· no aut respectu multi
tudinis· Unde diuisio est prior secundum quod unum
sed multitudo posterius quod sic patet· primum enim
quod in intellectu cadit est ens· Secundum vero est
negatio entis· Ex hijs autem duobus sequitur
tio intellectus diuisionis· Ex hoc enim quod
aliquis intelligit ens et intelligit hoc esse
non esse· Sequitur in intellectu quod sit diuisum
ab eo· Quarto autem sequitur in intellectu ratio unius
prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se
diuisum· Quinto autem sequitur intellectus
multitudinis prout scilicet hoc ens intelligitur
diuisum ab illo et utrumque ipsorum esse in se
unum· quantumcumque enim aliqua intelligantur
diuisa non intelligetur multitudo nisi quodlibet
diuisorum intelligatur esse unum· Et sic etiam
patet quod non erit circulus in diffinitione unius et
multitudinis· Unde patet diuisio ad xiiij· Ad
xv· dicendum quod unum quod est principium numeri
comparatur ad multitudinem ut mensura ad men
suratum quod quid unum aliquid positiue supra
substantiam addit aliquid ut dictum est· Ad ea que
in oppositum obiciuntur secundum premissa facile
est respondere considerantibus secundum quod unitate concluditur
dantur· Unitas quod in illis ab omnibus concedebatur
Considerandum est quod huiusmodi prima scilicet essentia
unitas veritas et bonitas denominant se
ipsa eadem ratione quod unum unum et bonum est
sequitur adens· Cum enim ens sit primum quod
intellectum concipitur· quod quicquid intellectu
cadit ut intelligatur ut ens et per ens ut
unum unum et bonum· Unde cum intellectus ap
prehendat esse unitate veritatem et bonitatem
in abstracto· quod de quolibet eorum predicatur
ens et alia ut ostensum est· Et inde est quod ista
denominant seipsa non alia autem que
non conuertuntur cum ente· Utrum i

Deo sit aliqua diuersitas

Octauo queritur· utrum in deo
sit aliqua diuersitas· Et uidetur quod sic· quia
secundum philosophum in v· metaphysice· unum in substantia fa
cit idem· multitudo autem in substantia facit di
uersum· In diuinis autem est multitudo secundum
substantiam· dicit enim hylarius iiij· de synodis· quod pater et
filius et spiritus sanctus sunt per substantiam tria per con
sonantiam vero unum· ergo in diuinis est diuersitas·
Preterea secundum philosophum ix· metaphysice diuersum dicitur abso
lute differens vero relatiue· Unde omne diffe
rens est diuersum· non autem omne diuersum est
differens· sed in diuinis conceditur esse differentia· Dicitur
enim· dicitur enim personarum in tribus proprietatibus
scilicet paternali filiali et processibili recognosci
mus· ergo in diuinis est diuersitas· Preterea differentia
accidentalis facit alterum solum· differentia vero substantia
lis facit aliud scilicet diuersum· Cum ergo in diuinis
sit differentia et non possit ibi esse accidentalis differentia
et persone quod sit ibi differentia substantialis· quod
sit ibi diuersitas· Preterea vero multitudo causatur

ex diuisione· sicut iam dictum est· Ubi
autem est diuisio sequitur diuersitas· ergo in diuinis
cum sit multitudo erit ibi diuersitas· Preterea idem
et diuersum sufficienter diuidunt ens· Sed
pater non est idem filio· non enim conceditur quod pater
generando filium genuit se deum· ergo filius est diuersus
a patre· Sed contra est quod hylarius dicit in vij de trin·
nichil indiuisum nouum nichil diuersum in
ethilaliem· nichil separabile· Preterea ambrosius
dicit in i· de trin· pater et filius diuinitate unum
sunt nec est ibi substantie differentia nec ulla diuersitas
Responsio dicendum quod sicut hieronymus dicit ex uerbis inordina
te prolatis incurritur heresis· Et ideo sic loqui
dum est de diuinis ut nulla errori occasio
prebeatur· Sunt autem circa diuina duo errores
precipue cauendi· ab illis qui de unitate
et trinitate in diuinis loquuntur· scilicet error Arrii
qui unitatem essentie negauit· ponens
aliam essentiam esse patris aliam filii· Alius
error est Sabellii qui negauit plura
litatem personarum dicens eundem esse patrem
qui est filius· Ad euitandum ergo errorem
Arrii sunt nobis quatuor cauenda in fidei confessi
one· primo diuersitas per quam tollitur unitas
essentie quam confitemur dicendo esse unum deum
Secundo diuisio que obuiat diuine simpli
citati· Tertio disparitas que repugnat e
qualitati diuinarum personarum· Quarto ut non
confiteamur filium esse alienum a patre per quod tollitur
similitudo· Similiter contra errorem Sa
bellii sunt quatuor cauenda· primo singulari
tas per quam tollitur diuine nature communica
bilitas· Secundo nomen unici per quod tollitur
realis distinctio personarum· Tertio confusio
per quam tollitur ordo qui est in diuinis· Quarto
solitudo per quam tollitur consortium diuinarum
personarum· Confitemur autem contra diuersitatem
unitatem essentie· contra diuisionem simpli
citatem· contra disparitatem equalitatem·
contra alienum· similitudinem· contra singula
ritatem personarum· pluralitatem· contra unici
distinctionem· contra confusionem distinctionem
contra solitudinem concordiam et connexionem
amoris· Ad primum ergo dicendum quod substantia accipitur
ibi pro hypostasi non pro essentia cuius multi
tudo facit diuersitatem· Ad secundum dicendum quod
licet a quibusdam doctoribus ecclesie inueniatur
nomen differentie circa diuina· non tamen est
communiter utendum nec amplificandum quod differentia
importat distinctionem aliquam secundum for
mam que non potest esse in diuinis cum forma
dei sit diuina natura· ut augustinus dicit· Sed expo
nenda est differentia ut ponatur pro distinctione
relatiua que minimum distinctionis impor
tat· tum secundum relationes uel secundum solam
rationem aliqua distingui dicantur· Sic etiam
et exponendum est si inueniatur diuersitas
in diuinis ut potest si dicatur quod diuisa est

psona pr̃is a psona filij· ac ꝙ pͥncipiũ
em̃ est diuisum p distinctõ, magis tñ
est cauendũ nom̃ diuisitatis in diuinis ꝗ
diffe· ꝗꝛ diuisitas magis ptinet ad esen
tialem diuisionẽ p̃ q̃ qualitatẽqꝫ formaꝝ
multitudo facit diuaꝝ diuisitas aut̃ fit
solũ p formas sb̃ales· ¶ Ad iij· dd· ꝙ licꝫ
i diuinis nõ sit actus· ẽ tñ ibi rl'õ (?) aug oppo
distinctõm facit i diuinis nõ aut̃ diuisitã
¶ Ad iiij· dd· ꝙ licꝫ i diuinis nõ sit ꝓpe loqñ
do diuisio est tñ ibi distõ p l'ones q̃ue
sufficiat ad mim̃ psonaꝝ ¶ Ad v· dd· ꝙ filiꝰ
est idem dẽs cũ pr̃e· nõ tñ pt̃ dici ꝙ pr̃ se
dm̃ genuit filiũ gñando· ꝗꝛ li· se cũ sit re
latiũ refert idem suppositũ pr̃ aut̃ ꝛ filiꝰ
sunt duo suppositã i diuinis Vtrũ i diuinis
sint tres psone tm̃ an plures ul' pau

Nono quitˀ vtrũ i diuinis sit cõres
tres psone tm̃ an plures ul' pau
cõres Et vi ꝙ plures· d' em̃ augꝰ i
li° ꝯtra maximũ· filius nõ genuit cre
atorẽ· neqꝫ em̃ nõ potuit ẜꝫ nõ oportuit
In diuinis aut̃ diff ẽẽ ꝛ posse ꝗꝛ nõ i aliqͦs
sempiternis sc̃dm pñm i iij· phi· g° filiꝰ
genuit aliũ filiũ ꝛ sic st̃ duo filij i diuinis
ꝛ ꝓ ꝯñs plẽs psone ꝗ tres Sꝫ dicẽ ꝙ hoc
qd' d' neqꝫ nõ potuit exponendũ est· i·
nõ ex ꝓpo fuit Sꝫ ꝯt' vnicuiqꝫ supp'tio aliquꝰ
nõ ꝯuenit actꝰ nõ illiꝰ nisi ꝓpt' eiꝰ i ꝓm
Gñatõ aut̃ est actus ad p̃fcõm nõ diuine
ptinẽs Alioqn̄ nõ ꝯuet pr̃i· iõqꝫ nõ ẽ mi
qd' p̃fcõis ẽ· Cũ g° filiꝰ nõ gñat aliũ
filiũ· hoc eit ex i ꝓ eiꝰ ¶ ꝓ si filiꝰ nõ pt̃
gñare pt̃ aut̃ gñari· licꝫ g° p̃õm ut gñet
nõ p̃õm ut gñet· aliud aut̃ ẽ gñare et
aliud gñari Cũ g° p̃oẽ distinguãt pe
nes obiã nõ eit eadem p̃õ pr̃is ꝛ filij ꝙ ẽ
heretici ¶ ꝓ actio ꝛ passio i hĩis ꝗ agũt
ꝛ paciũt reducũt ad diuisa pri^a nam
agit aliqꝰ p̃cõm forme i reb' creatis pa
tit' võ rõne matie Gñare aut̃ ꝛ gñari
signãt p modũ actõis ꝛ passiõis· g°
oꝫ ꝙ ad diuisa pricipia referãt ꝛ sic nõ
pt̃ ẽẽ vna p̃õ qua pr̃ gñat ꝛ qua filiꝰ
gñat' Sꝫ dicẽ· ꝙ est eadem p̃õ i q̃ dit'
vtraqꝫ radicat' i essentia diuina que est
vna pr̃is ꝛ filij Sꝫ ꝯt' p̃õ calefaciendi
ꝛ desiccandi radicat' i vno sb̃o· s· igne
nõ tñ est vna ꝛ eadem p̃õ· alia em̃ quali
tas eit calor ꝙ est pricip^m ~~desiccandi~~ ca
lefaciendi· ꝛ alia siccitas ꝗ est pricip^m
desiccandi· g° vnitas diuine essentie nõ
sufficit ad hoc ꝙ sit eadem p̃õ ¶ ꝓ omnis
sapiens ꝛ intelligens ex sua sapia ali
quã ꝯceptõm hꝫ Sꝫ filiꝰ est sapiẽs
ꝛ intelligens sicut ꝛ pr̃· g° hꝫ aliquã con
ceptõm Conceptõ aut̃ pr̃is est ṽbũ
ꝙ est filius· g° filius hꝫ aliũ filium·

Sꝫ dicẽ ꝙ ṽbũ d' i diuinis nõ solũ p̃sonalr̃
ẜꝫ essentialit' ꝛ sic ṽbũ essentialit' dictũ pt̃
ẽẽ ꝯceptio filij Sꝫ ꝯt' ṽbũ d' p̃cẽm ꝯ
ceptaꝫ ordinatã ad manifestatõm ꝛ ita
i portat originẽ q̃ aut̃ i portat originẽ
i diuinis dicit' p̃sonalr̃ ꝛ nõ essentialit'
g° ṽbũ essentialit' dici nõ pt̃ ¶ ꝓ anselꝰ
d' i monologion ꝙ sicᵒ pr̃ d' sapia et
filius ꝛ sp̃us scũs· idem aut̃ ẽ p̃õm
dicẽ sicᵒ qd' gñare filiũ· vt ipẽ ibidem
dicit· g° filius gñat filiũ aliũ et sic
idem ꝙ pr̃is ¶ ꝓ ex hoc p̃ꝫ ꝙ dẽs gñet
ꝗꝛ gñatõm aliꝰ tribuit· Sedm̃ illud ysa·
vlt̃· Si ego q̃ gñatõm ceteris tribuo ste
rilis ero dicit dñs Sicut aut̃ pr̃ dat
gñatõm ita ꝛ filius ꝗꝛ indiuisa st̃ opa
trinitatis· g° ꝛ filius gñat filiũ ¶ ꝓ d'
augꝰ i li° ad orosiũ ꝙ pr̃ gñat filiũ
nã· dam̃· etiã d' ꝙ gñatio est opus
nature· Eadem aut̃ est nã pr̃is ꝛ filij
g° sicut pr̃ gñat· itaqꝫ ꝛ filius Cũ ig'
g° plures filij i diuinis ita ꝛ plures
psone ꝗ tres· Sꝫ dicẽ· ꝙ ea rõne nõ
pnt ẽẽ plures filij i diuinis ꝗꝛ nõ pt̃ ẽẽ
ibi nisi vna filiatõ· Forma em̃ v^na
spei nõ multiplicat' nisi p diuisionem
matie que nulla est i diuinis Sꝫ ꝯt' oĩs
diffa nata est facẽ pluralitatẽ pt̃
aut̃ ẽẽ diffa int' duas filiatões nõ solũ
ex matia· ẜꝫ etiã ex hoc ꝙ hec filiatio ẽ
talis· illa võ talis· g° nichil p̃hibet
plures filiatões ponẽ i diuinis· licꝫ ibi
nõ sit mã ¶ ꝓ filiꝰ p̃cedit a pr̃e sicut
splendor a sole· Sꝫ illud· hebr̃· j· cũ sit
splendor glẽ· ẜꝫ splendor etiã pt̃ aliũ
splendorẽ p̃ducẽ· g° ꝛ filius pt̃ aliũ filiũ
gñare ꝛ sic sẽ ꝙ i diuinis sint plures filij
ꝛ psone plures tb' ¶ ꝓ sp̃us scũs est
amor quo pr̃ diligit filiũ· ẜꝫ etiã sp̃m
scm̃ amat pr̃· g° oꝫ ꝙ sit alius sp̃us
quo pr̃ amat sp̃m scm̃ ꝛ sic st̃· mlt̃e p̃sõe
i diuinis ¶ ꝓ sc̃dm dyo^m bonũ est ꝯicatiuũ
sui· Bonitas aut̃ sp̃ui sc̃o appꝛiatur· sicᵒ
p̃õ pr̃i· sapiaqꝫ filio· g° ꝓpriissime ad sp̃m
scm̃ ptinẽ vr̃ ꝙ nãz diuinaz alij psone
ꝯicet ꝛ sic st̃ plures tb' psonis i diuinis
¶ ꝓ sc̃dm p̃hm i iiij· metħ· p̃fcm̃ ẽ vnũ
q̃dqꝫ cũ pt̃ sibi similem p̃ducẽ Sp̃us aut̃
scũs est p̃fcũs deus· g° pt̃ ex se aliaꝫ
psonaꝫ diuinaꝫ p̃ducẽ ¶ ꝓ filius a pr̃e
diuinaꝫ naturaꝫ nõ recipit p̃fcius ꝙ
sp̃us scũs· Recipit aut̃ filius a patre
diuinaꝫ nãz nõ solũ passiue vt ita dixe
rim cũ ab eo gñit' ẜꝫ etiã actiue cũ pt̃
eandem nãz alij ꝯicare· g° etiã sp̃s
scũs· diuinaꝫ nãm pt̃ alij psone ꝯicare
¶ ꝓ ꝙ est p̃fcõis i reb' creatis· oꝫ
deo attbui ꝯicare aut̃ naturã ad

pfectom i rebus creatis ptinet licet
modus generandi aliqu impfectom heat
in quantum talem communicatom esse aliqua
diuisio vel aliqua transmutatio generantis
go generatione diuinarum nam est pfectionis i do
zita spui sco est attribuendum procedit go
a spu sco s aliqua diuina psona sic se q
i diuinis sint psone plures tribus ¶ sp sicut
diuinitas est quedam bonum i pcta z pe
nitas ergo aut cum nulla boni sine consortio
pt esse iocunda possessio pbat aquibus
dam q sunt plures dantes diuinarum nat
go parratione sunt plures ptres i diuinis
z similiter plures filii z plures spus sci z
ita psone plures tribus ¶ sp filius z spus
scus videntur distingui ab inuicem i h q
filius procedit apte p modum intellectus ut
uerbum spus sci p modum voluntatis ut
amor Sunt aut plura attributa essentia
lia q voluntas z intellectus ut bonitas
po z huiusmodi go plures psone procedunt
apte q filius z spus scus ¶ sp pcessio
nature plus videtur differre a pcessione intel
lectus q pcessio voluntatis In rebus enim
creatis pcessionem intellectus sp comitatur
pcessio voluntatis qz quecumqz aliquid
intelligunt etiam aliqui volunt pcessionem
aut nature non sp comitatur pcessio intelle
ctus qz non i omnibus que nascuntur generant
intellectus inuenitur Si go psona que pce
dit p modum voluntatis ut amor est
alia i diuinis a psona que procedit p modum
~~nature ut filius~~ intellectus ut uerbum
erit etiam psona que procedit p modum
intellectus alia a psona que procedit p mo
dum nature ut filius Sunt go tres psone pce
dentes i diuinis z vna non procedens et sic
sunt quatuor psone ¶ sp psone multipli
cantur i diuinis pp relationes que subsistunt
ponuntur aut i diuinis quinqz relatiue notio
nes s pternitas filiatio pcessio i nascibi
bilitas z communis ~~spiratio~~ spiratio Sunt igr
quinqz psone i diuinis ¶ sp relationes que
abetno dicuntur deo dicuntur non sunt i creatu
ris s ideo Quicquid aut est i deo est sub
sistens cum in deo ut non sit aliquid accns
omnes igitur relationes que abetno de deo dicuntur
sunt subsistentes z p consequens sunt psone tales
aut sunt infinite Nam ydee rerum creatarum
abetno sunt i deo que non distinguuntur ab in
uicem nisi pr respectus ad creaturas sunt
go infinite psone i diuinis ¶ Sz contra
videtur q sint pauciores tribus In vna enim
natura non est nisi vnus modus generationis
illius nature Vnde scdm com opinionem phi
alia que generantur ex semine non sunt vnius
speciei cum animalibus ex putrefactione generatis
diuina aut natura est maxime vna go non

pt communicari nisi vno modo Sic go non
pnt esse nisi due psone vna diuinitate
communicans p aliquem modum z psona p
illum modum diuinitatem recipiens ¶ sp
Augustinus i li de symbolo ondit filium naliter
apte procedere qz talis existit qualis deus
est creaturas vo a deo procedere volun
tarie qz tales sunt quales eas deus voluit
esse non qualis est deus Sz spus scus
sicut z filius talis est qualis e deus pr
go spus scus procedit naliter apte sicut
et filius non go est distinctio inter spum scm
z filium ergo q filius procedit p modum
nature non aut spus scus ¶ sp in illa
voluntas z intellectus non differunt i deo
nisi scdm rationem tantum go pcessio p modum
nature z intellectus z voluntatis non dif
fert ideo nisi p rationem tantum Si enim pter hoc di
stinguuntur filius z spus scus q vnus
procedit p modum nature vel intellectus
z alius p modum voluntatis non erunt di
stincti nisi scdm rationem go non erunt due
psone cum pluralitas psonarum rerum plu
ralitatem importat ¶ sp psone i diuinis
distinguuntur solum scdm relationes originis
ad designandam aut originem sufficiunt
due relationes s a quo alius z qui ab alio
go i diuinis non sunt nisi due psone ¶ sp
omnis relatio exigit duo extrema Si go
i diuinis psone non distinguuntur nisi scdm
relationem oz q sint i diuinis vel due rela
tiones z sic erunt quatuor psone vel vna
relatio tantum z sic erunt solum due psone
¶ Sz contra videtur q sint psone i diuinis plures
q dicitur s Joh in Tres sunt qui testimonium
dant in celo In triceptitiis aut q tres
fecit ecclesia q tres psone vt Aug
dicit vii de tri go i diuinis sunt tres psone
¶ sp ad pfectionem diuine bonitatis felicitatis
z glorie requiritur q sit ideo vera z pfecta cari
tas nichil enim est caritate melius nichil
caritate pfectius vt dicit Richardus in de tri
felicitatis aut ab sequitur iocunditate non est
que maxime pcaritate habetur vt enim
i eodem li dicitur nichil caritate iocun
dius nichil caritate dulcius caritatis
delitiis rationalis vita nichil dulcius
experitur nulla delectatione delectabilius
fruitur pfectio aut glorie i quadam magnificen
tia pfecte communionis consistit q caritas fa
cit vera aut z pfecta caritas requirit i
diuinis trinitatem psonarum Amor enim quo ali
quis se tantum diligit est amor priuatus z non
caritas vera Aliud aut summe deus diligere
non pt qui non sit summe diligibilis nec
summe diligibilis est nisi sit summe bonus
vnde pz q caritas vera i deo summa esse non
pt Si sit ibi tantum vna psona nec etiam

perfectam. Si sint tantum due, quia ad perfectionem cari-
tatis requiritur quod amans velit id quod
ab eo amatur etiam eque vel ab alio
diligi. Indicium namque infirmitatis mag-
ne est non posse consortium pati amoris,
posse vero pati signum magne perfectionis. Ergo
tantum magis suscipere maximo desiderio
requirimus, ut dicit Richardus iii° li. Ergo
si sit in deo perfectio bonitatis felicitatis
et glorie, quod sit in divinis trinitas personarum.
Item cum bonum sit communicativum sui, perfectio
divine bonitatis requirit quod deus summe
sua communicet. Si autem esset una tantum persona
in divinis, non summe communicaret suam boni-
tatem. Et trinitas enim non summe communicat.
Si vero essent soli due persone, non constaret
perfecte delitie mutue caritatis, que est con-
sortium personarum cum perfecte communicetur divina
bonitas et cum perfecte conveniunt divine ca-
ritatis delitie. Item propter amorem tria requi-
runtur, scilicet amans, id quod amatur, et ipse amor,
ut Augustinus dicit in viii° de trinitate. Duo autem mu-
tuo se amantes sunt pater et filius. Amor
autem qui est eorum nexus est spiritus sanctus.
Sunt autem tres persone in divinis. Item sicut
Richardus dicit iiii de trinitate, in rebus quamvis videmus
quod persona de persona procedit tribus modis,
quandoque immediate tantum, sicut Eva de Adam, quandoque
mediate tantum, sicut Enoch de Adam, quandoque
mediate et immediate simul, sicut Seth de
Adam. Immediate inquantum eius filius
fuit, mediate vero inquantum fuit filius Eve
que ab Adam processit. In divinis autem non
potest procedere persona de persona mediate tantum, quia
non esset ibi vera summa unitas. Relinquitur
ergo quod in divinis sit una persona que non
procedit ab alia, scilicet persona patris, a qua proce-
dunt alie persone, una immediate tantum, scilicet filius,
alia mediate simul et immediate, scilicet spiritus
sanctus qui a patre et filio procedit. Ergo est
personarum trinitas in divinis. Item inter dare
plenitudinem divinitatis et non accipere et
accipere et non dare medium est dare et
accipere. Dare autem plenitudinem divinitatis
et non accipere pertinet ad personam patris,
accipere vero et non dare pertinet ad perso-
nam spiritus sancti. Oportet ergo esse tertiam per-
sonam que plenitudinem divinitatis et
det et accipiat, et hoc est persona filii.
Sunt ergo tres persone in divinis. Item dicendum quod
secundum hereticos ponere nullo modo potest pau-
citas personarum minor in divinis. Intellexit enim
Arrius personarum trinitatem hoc modo quod fi-
lius et spiritus essent quedam creature, quod
etiam Macedonius de spiritu sancto sensit.
Processio autem creaturarum a deo non denota-
tur immo terminatur, cum divina virtus ex
sua infinitate hoc habeat, infinitate hoc

habeat quod omnem creaturam modum et speciem et
numerum excedat. Unde si deus potest omnipotens
creavit duas excellentissimas creatu-
ras, quas Arrius dicit filium et spiritum sanctum, non
est remotum quin alias equales vel etiam
maiores creare potuit. Sabellius autem
posuit quod pater et filius et spiritus sanctus non di-
stinguitur nisi nomine et ratione, que quidem possunt
in infinitum posse multiplicari secundum quod co-
munibus modis de deo cogitare potest ex
variis effectibus et eum huiusmodi nominare.
Sola autem catholica fides que ponit uni-
tatem divine nature in personis realiter di-
stinctis trinitatem nisi potest tantum in divinis assig-
nare. Impossibile enim est quod una natura
simplex sit nisi in uno sicut ipsius. Unde
Hylarius dicit libro de synodis quod qui confitetur
in divinis duos innascibiles confitetur duos
deos. Unum enim dicitur proprium naturam unius inna-
scibilis dei exigit. Unde et quidam philosophi
dixerunt quod in rebus que sunt sine materia
non potest esse pluralitas nisi secundum originem. Una
enim natura potest in pluribus esse ex quo propter in-
divisionem que in deo locum non habet. Unde im-
possibile est ponere in divinis nisi unam per-
sonam innascibilem que ab alio non proce-
dat. Si autem ab ea alie persone procedant,
oportet quod hoc sit per aliquam actionem, non autem per
actionem transeuntem in id quod est extra agen-
tem, sicut calefacere vel secare sunt actiones
ignis et serre, et creatio ipsius dei, quia sic
persone procedentes essent extra naturam
divinam. Relinquitur ergo quod processio personarum
in unitate nature divine non sit nisi secundum opera-
tiones non transeuntes extra sed manen-
tes in operante. Hee autem in natura intellectuali
sunt solum due, intelligere et velle. Secundum
autem utramque etiam in homine aliquid procedit,
cum hee operationes perficiuntur. Ipsum autem intel-
ligere non perficitur nisi aliquid in mente intel-
ligentis concipiatur quod dicitur verbum. Non enim
enim dicimur intelligere sed cogitare ad intel-
ligendum antequam conceptio aliqua in men-
te nostra stabiliatur. Similiter etiam ipsum
velle perficitur in amore ab amante pro-
cedente, cum amor nichil sit
aliud quam stabilimentum voluntatis in
bono volito. Verbum autem et amor quidem in
creaturis sunt non persone subsistentes in
natura intelligente et volente. Intelli-
gere enim et velle creature non est esse eius.
Unde verbum et amor sunt quedam superve-
nientia creature intelligenti et volenti
sicut accidentia. Cum autem in deo idem sit esse,
intelligere et velle, necessarium est quod verbum
et amor in deo non accidant sed subsistant
in natura divina. Non autem est in deo nisi unum
simplex intelligere et unum simplex velle.

quia intelligendo essentiam suam intelligit omnia & uolendo bonitatem suam vult omnia que vult. Non est igitur nisi vnum verbum et vnus amor in diuinis. Actus autem intelligendi & volendi aliter se habent in deo et in nobis. Nos enim cognitionem intellectiuam a rebus extrinsecis accipimus per voluntatem enim mouemur ad aliquid extrinsecus tendimus tamquam in finem. Actus intelligendi enim est secundum motum a rebus ad animam. velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit scientiam a rebus sed per scientiam suam causat res nec per voluntatem suam tendit ad aliquid extrinsecus sicut in finem. Est ergo tamen in nobis quam in deo talis quedam circulatio in operationibus intellectus & voluntatis nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi. Sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra. bonum extrinsecus mouet intellectum nostrum & intellectus mouet voluntatem & voluntas tendit per appetitum et amorem in extrinsecum bonum. Sed in deo iste circulus clauditur in seipso. nam deus intelligendo se concipit verbum suum quod est etiam ratio omnium intellectorum & per ipsum producit quod omnia intelligit intelligendo seipsum. Et ex se verbo procedit in amorem omnium & sui ipsius. Unde dixit quidam monas monadem genuit & in se suum reflexit ardorem. postquam vero circulus conclusus est nichil vltra addi potest. Et ideo non potest sequi processio tertia in natura diuina. Sed sola est processio exterior nature. Sic ergo oportet quod in diuinis sit vna tantum persona non procedens & due sole persone procedentes quarum vna procedit ut amor & alia ut verbum & sic est personarum trinitas in diuinis cuius quidem trinitatis similitudo in creaturis apparet tripliciter. primo quidem sicut effectus representat causam et hoc modo principium trinitatis diuinitatis scilicet pater representatur per id quod est primum in creatura scilicet per hoc quod est per se vel in se vna subsistens verbum vero per formam cuiuslibet creature. Nam ab hoc quod ab intelligente agitur forma effectus a conceptu intellectus deriuatur amor vero in ordine creature nam ex eo quod deus amat seipsum omnia ordine quodam in se conuertit. Et ideo hec similitudo dicitur vestigium quod representat per modum sic effectus causam. Alio modo secundum eandem comparationem et sic representatur in creatura rationali tamen que potest se intelligere & amare sicut deus & sic verbum et amorem in se producere. Et hec dicitur similitudo naturalis ymaginis. Sicut enim ymaginem alterius gerit que speciem representat. Tertio modo per vnitatem obiecti inquantum creatura rationalis intelligit & amat deum & hec est quedam vnionis conformitas que in solis sanctis inuenitur. Et tamen intelligit & amat quod deus . . . similitudine dicitur Job xi. Forsitan vestigia dei comprehendes de scala . . . i. Faciamus hominem ad ymaginem & similitudinem nostram & hec dicitur ymago creationis. Secundum ii. ad Cor. iii. Nos enim omnes reuelata facie gloriam dei speculantes in eandem ymaginem transformamur & hec dicitur ymago recreationis. Ad primum ergo dicendum quod illud dictum Augustini quod non est dicendum quod filius non potuit generare sed non oportuit quia non ex ipso filio est quod non generat. Ut hic quod dicitur non potuit sumatur priuatiue & non simpliciter negatiue. Potest autem quod dicitur quod non oportuit significat quod sequeretur inconueniens si in diuinis filius alium filium generaret. Et quidem inconueniens existit potest considerari primo quidem quia tunc filius in diuinis procederet ut verbum. Si filius filium generaret sequeretur quod ideo verbum ex verbo procederet quod quidem esse non potest nisi intellectui inquisitiuo & discursiuo in quo verbum ex verbo procedit dum ex consideratione vnius veritatis in alterius considerationem procedatur quod nullo modo conuenit perfectioni & simplicitati intellectus diuini que vno intuitu omnia simul videt. Secundo quia illud per quod aliquid indiuiduatur & incommunicabile efficitur impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod sortes est hic aliquid non intelligi potest pluribus inesse. Unde si filiatio in diuinis pluribus conueniret non esset filiatio constituens incommunicabiliter filii personam & tamen oportet quod filius in indiuidua persona constituatur per aliquid absolutum quod diuine vnitati non conuenit. Tertio quia nichil vnius secundum speciem existens potest secundum numerum multiplicari nisi ratione materie. Et hac ratione in diuinis non potest esse nisi vna essentia quia diuina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures filii in diuinis oporteret etiam esse filiationes plures. Et ita oporteret eas secundum materiam solam multiplicari quod diuine immaterialitati non conuenit. Quarto quia filius dei aliquis ex hoc quod naturaliter procedit. Natura autem se habet ad vnum determinate nisi partis ex aliquo naturali plura proueniant propter materie diuisionem. Et ideo vbi est omnino immaterialis natura oportet solum filium vnum esse. Ad secundum dicendum quod diuersa aliquis potest esse nature alicuius vno modo secundum quod absolute consideratur & sic ea que ad aliquam naturam pertinent conueniunt omnibus suppositis illius & sic conuenit nature diuine esse omnipotentem creatorem & alia huiusmodi que sunt communia tribus personis. Alio modo pertinet ad naturam aliquid secundum quod consideratur in aliquo vno supposito & sic non oportet quod quicquid conueniat nature conueniat cuilibet supposito illius nature. Conuenit enim nature generis aliquid in vna specie quod alii speciei non conuenit quemadmodum ad naturam sensitiuam consequitur quedam in homine non autem in animalibus brutis ut habere excellentissimum tactum et communicare & alia huiusmodi. Ita etiam aliquid pertinet &

ad naz spei put est i vno indiuiduo
q' nō queniūt alij indiuiduo eiusdem
spei sicut pz q natur huane prout
sunt i adam queniūt q nō sunt pgna
coīz nalem actū pta q tū i alijs indi
uiduis huane ne nō queniūt z p h'ut
modū pt gnare conseqm naz diuinaz
put est i psona pris q pz ex h' q pr
nō gstituit psona i gnitabilis ni ex ipa
patnitate que copetit ei scdm q ē ge
nerās Et ideo nō sequit q filius licz sit
pfcm suppositū diuine nature q possit
gnare ¶ Ad iii. dr q licz pr possit gnare
nō aūt filius Ead' tn̄ po est pris z filij
p gnā z pr gnat et filius gnatur Ipa
po absolutū qddam ē z ideo nō distin
guit i diuinis sic n bonitas n aliqd sic
dcm z gnare vo z gnari i diuinis nō signit
aliqd absolutū sz solam rlonez i diuinis
Relones aūt opposite i vno z eod' abso
gnitant i diuinis z ipm nō diuidūt sicut
pz q i pre z filio est vna eenca vn n
po distinguit i diuinis ph' q ē gnare
z gnari Nō eni cuaz i creaturis q p gnā
tiqz obdz distinctōm po distiguat Sz
p dram formalem obo z que i eadem
gne accipiant sic po visiua nō distin
guit p hoc q est vide hominē z vide
asinū qz ista dra nō est sensibilis i qn
tū est sensibile Et silr i diuinis absolu
tum p rlonē nō distiguit ¶ Ad iiii. dr q
i omī opone q trāsit ab agente i rem
exteriorē reqrit aliud pn'm i agente
p q est agens z aliud pncipium i patiente
p q ē patiens In opone aūt que nō trās
it i rem exteriorē sz manet i opante nō
reqrit n vnū opōnis pn'm sicut ad vo
lendū reqrit pnām voluntatis ex pte
p q possit velle Increatus aūt est ge
neratio scdm opacōm trāseunte i rem ex
teriorē vn oz q sit alia po actiua i gnāte
z alia passiua i gnato Sz gnatio diuina
attendit scdm opacōm nō quidē extra
trāseuntē sz intus manētē i scdm conte
pcōm ūbi vn nō oz q alia sit po actiua
i pre z alia passiua i filio ¶ Ad v. dr q
calor z sapor put mse cosidant sunt
qualitates quedaz put tn̄ dca po scdm
q st actiuū quorūdaz pnā vn pz q licz
radix pma z remota que est sbām sit vna
radix tn̄ pxima que est qualitas nō
est vna ¶ Ad vi. dr q sic pr ē dn̄s gnans
filius aūt est ds genitus Ita dicendū ē
q pr est sapiens ut sapiens ūbū filius
vo est sapiens ut ūbū conceptū filius eni
i eo q est ūbū est quedaz conceptio sapi
entis Sz qz quitqd est ideo est ds. ideo
ipa coceptio sapientis dei sit deus

z sapiens z parices z q aliud copetit do
¶ Ad vii. dr q i ūbū i diuinis nō pt dici nisi
psonalr si pprie accipiat Nulla eni alia
origo i diuinis esse pt nisi i nalis z q sit
queniens intellctuali nature qualis est
origo ūbi z amoris Vn si pcessio ūbi et
amoris nō sufficiat ad distinctōm psonalē
insinuandaz nulla poterit esse psonalis
distinctio i diuinis vn et Joh. tam i pn'o sin
cium q i pa can' sua nomie ūbi p filio
vtit. n est aliter loquendū de diuinis q sacra
scriptura loquit ¶ Ad viii. dr q dicē pt du
pliciter. Vno mō pprie scdm q dicē est idem
q ūbū gcipe Et sic dr Aug. i vii. de trin.
q nō singuli qui sunt i diuinis sz solus pr
est dicens Alio mō gmunit put dicē nichil
est aliud q intelligē Et sic dr Anselm.
q nō solū pr est dicens sz etia filius z spus
scus z licz tn̄ sint tres dicentes est vnū so
lum ūbum q est filius qz solus filius est
conceptio pris intelligētis z sapientis ūbū
¶ Ad ix. dr q nō sequit q nō sit gnatio in
diuinis ex hoc solū q h'ent gnatōm alij
sicut cā effectiua qz pari rōne sequeret q i
deo sit motus qz h'ent alij motū. Sz ad
q sic i deo gnatio ex h' q h'ent alij ge
natōm ut cā effectiua z exemplaris pr
aūt est exemplar gnatōnis ut gnans
sz filius ut genitus vn nō oz q gnet ¶ Ad
x. dr q gnatio est opus diuine nature put
est i psona pris vt sup dcm est vn nō
oz q gnat filio ¶ Ad xi. dr q cū filiatio sit
rlo quis determinatū modū origīnis sequē
est p modū nature Impoe est q filiatio
a filiatōne differat differencia formali nisi
forte scdm dram naz que pgnatōm
gtrant Sicut pz dici q alia spēs filia
tōnis est qua h' homo est filius z qua
h' equus est filius In diuinis aūt nō ē
nisi vna nā vn nō pnt ibi ee plures
filiatōnes formalit' differentes Et pz etia
q nc materialiter z sic sequit q sit ibi tm̄ vna
filiatio z vnus filius ¶ Ad xii. dr q vnus
splendor ab alio splendore pcedit ex eo
q lux diffundit ad aliud sbām z sic pz q
h' sit p diffusionē malem que nō pt ee
i diuinis ¶ Ad xiii. dr q vnicuiqz amati
ingnitū est bonū vn tn̄ vna z eadem sit
bonitas pris z filij et spus sci eod' amore
q est spus scus pr diligit se z filiū z spm
scm z totam creaturaz Sicut eodem ūbo
q est filius dicit se filiū z spm scm z tota
creaturā ¶ Ad xiiii. dr q bonitas est id
ad q terminat opacio virtutis que manet
i opante pmo eni intelligit aliqd ut vin
z sic deinceps desiderat ut bonū z ibi sistat
z quiescat opacio intrinseca sicut i fine
Sz ex hoc incipit pcessus opōnis ad ex

tionem quia ex hoc quod intellectus desiderat et amat aliquid per considerationem ut bonum incipit extra operari ad illud. Unde ex hoc ipso quod bonitas spiritus sancti apparet generaliter accipi potest quod processio divinarum personarum vel non poterit contingit. Sed quod sic est processio creature que est extra naturam divinam. ¶ Ad xv dicendum quod inter omnes lineas linea circularis perfectior est quia non recipit additionem. Unde hoc ipsum ad perfectionem spiritus sancti pertinet quod sua processione quasi quendam circulum divine originis concludit ut ultra iam addi non possit sicut dictum iam ostensum est. ¶ Ad xvi dicendum quod illud quod est accipere vel communicare naturam divinam non attenditur divina nisi solum secundum relationes que quidem dici inequaliter personis constituere non possit. Unde ut dicit Augustinus contra Maximinum cum quiritur quis de quo sit est quod originis non equalitatis vel inequalitatis. ¶ Ad xvii dicendum quod sicut generare divinam naturam est perfectionis de patre in filio ita per patrem accipere generatam est perfectionis in spiritu sancto. Et propterea processio non dicitur secundum quantitatem sed secundum relationem que inequaliter non constituunt ut dictum est. ¶ Ad xviii dicendum quod illud quod aliqua persona est incommunicabilis non potest esse in multis communi ut supra dictum est. Unde licet consortium in illo non faciat iocunditatem sed destructionem distinctionis personarum. Unde si ponitur in pluralitate habere consortem in divinis sequeretur confusio personarum. Et eadem ratio est de filiatione et processione. ¶ Ad xix dicendum quod alia attributa non habent operationem intrinsecam secundum quam possit attendi processio divine persone sicut intellectus et voluntas. ¶ Ad xx dicendum quod processio intellectus et nature conveniunt in hoc quod in utraque processione procedit unum ab uno. Et tamen similitudo eius a quo procedit. Amor autem qui procedit secundum voluntatem procedit a duobus mutuo se habentibus non ex hoc quod est amor sed quod sit similitudo amatis. Et ideo in divinis idem procedit per modum nature et intellectus scilicet ut filius et verbum. Sed alia persona est que procedit per modum voluntatis ut amor. ¶ Ad xxi dicendum quod licet sint quinque notiones in divinis tamen solum sunt tres proprietates personales constituentes personas scilicet propter hoc sunt tres persone. ¶ Ad xxii dicendum quod relationes personales sunt dicendi ad id quod est extra scilicet ad creaturas. Et ideo personas non distinguunt persone in divinis. Sed etiam inde actiones illas quibus concludebatur quod persone divine sunt pauciores. ¶ Ad quartum primum est dicendum quod in qualibet natura creata inveniuntur multi modi processionum non tamen secundum quemlibet illorum natura speciei generatur. Et hoc est propter imperfectionem nature in qua subsistit non conveniens in ea est. Sicut in verbo hominis quod procedit ab intellectu eius non est aliquid subsistens nec etiam amor qui procedit a voluntate humana. Sed filius qui generatur per operationem nature est subsistens in natura humana. Et propter hoc est unus solus modus quo natura communicatur licet in eo plures sint modi processionum. Sed in deo est subsistens quicquid in ipso est. Et ideo secundum quemlibet modum processionis communicatur natura in divinis. ¶ Ad secundum dicendum quod nichil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Naturaliter enim voluntas humana naturaliter vult et amat felicitatem et virtutes cognitionem. Et ideo nichil prohibet quin spiritus naturaliter procedat a patre et filio quamvis procedat per modum voluntatis. ¶ Ad tertium dicendum quod licet voluntas et intellectus non differant in deo nisi secundum rationem tamen oportet illum qui procedit per modum ~~voluntatis~~ intellectus realiter distingui ab eo qui procedit per modum voluntatis. Verbum enim quod procedit per modum intellectus procedit ab uno tantum sicut a dicente. Spiritus vero sanctus qui procedit per modum voluntatis ut amor oportet quod procedat a duobus mutuo se habentibus vel etiam existente in verbo. Nichil enim potest amari nisi verbum in intellectu non concipit. Et sic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis sit ab eo quod procedat per modum intellectus et per consequens quod distinguatur ab eo. ¶ Ad iiii dicendum quod quamvis ab alio in divinis potest esse dupliciter scilicet vel per modum verbi vel per modum amoris. Et ideo quod est ab alio secundum quod communiter non sufficit ad constituendum personam incommunicabilem sed solum secundum quod ad propria determinatur. ¶ Ad v dicendum quod in divinis sunt quattuor relationes non tamen due sed solum tres ex eis sunt personales quarum una earum scilicet communis spiratio non est proprietas personalis cum sit communis duabus personis. Et ideo non sunt in divinis nisi tres persone aliis rationes concedimus.

De processione divinarum personarum. Et primo queritur utrum sit processio in divinis

Questio est de processione divinarum personarum et primo queritur utrum sit processio in divinis. Et videtur quod non. Omne enim quod procedit ab aliquo distat ab eo. Sed divinarum personarum non est aliqua distantia ab invicem. Dicit enim filius Io. xiiii: Ego in patre et pater in me est. Et ideo dicitur potius de spiritu sancto quod scilicet sit in patre et filio et cetera. Ergo in divinis una persona ~~pro~~ non procedit ab alia. ¶ Praeterea nichil quod ad motum pertineat deo proprie attribui potest. Sicut nec aliquid quod naturam importet. Processio autem significat quendam motum. Ergo non proprie potest dici in divinis. ¶ Praeterea omne procedens per intelligitur processionem iam procedens est processionis secundum. Sed in divinis non potest esse aliquid procedens processionem per intellectum. Essentia enim divina non est procedens sicut nec essentia. Relatio autem non per intelligitur processionem. Sed ergo sicut iam dictum est ideo ergo esse potest processio in divinis. ¶ Praeterea omne procedens sicut ab aliquo procedit ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit non est

per se subsistens. Cum ergo persone divine sint per se subsistentes, non videtur eis competere quod procedant. (4) Preterea cum creature nobiliores sint etiam deo similiores, quod invenitur in inferioribus creaturis, non autem in superioribus, nec in deo invenitur, sicut quantitas dimensiva materia et alia huiusmodi. Processio autem invenitur in inferioribus creaturis in quibus unum individuum generat aliud eiusdem speciei, quod non contingit in creaturis superioribus. (6) Ergo neque in deo processio invenitur. Preterea illud quod derogat divine dignitati in nullo modo est deo attribuendum. In hoc autem maxime consideratur divina dignitas quod est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio. Nam omne procedens quodammodo ab alio est. Non igitur dicendum est (A) quod aliquid sit procedens in divinis. Preterea persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Accipere autem ab alio quod importat processionem non videtur ad dignitatem pertinere. Non ergo processio dicitur ut in divinis personis sit aliqua personalis proprietas. (8) Preterea illud a quo aliquid procedit oportet esse aliquo modo causam illius. Sed una persona non potest esse causa alterius. Neque enim potest esse una alterius causa intrinseca formalis scilicet vel materialis, cum in divinis non sit compositio forme et materie, neque etiam causa extrinseca cum una persona sit talis. Non igitur est processio in divinis. (9) Preterea omne procedens procedit ab aliquo sicut a principio. Una autem persona non potest dici alterius principium, quia cum principium ad principiatum dicatur, oportet aliquam personam principiatam dici, quod videtur solis creaturis competere. Non igitur esse processio in divinis. (10) Preterea nomen principii a prioritate sumptum esse videtur. Sed in divinis personis nichil est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Non est igitur una persona principium alterius, (11) et sic non oportet dicere unam procedentem ab alia. Preterea omne principium est operativum vel factivum. Sed una persona non est factiva alterius nec operativa. Alioquin in divinis personis esset aliquid factum vel creatum. Ergo divina persona non habet (12) principium neque est procedens. Preterea quandocumque est aliquid ab aliquo procedens oportet esse aliquid commune utrique, quod scilicet procedenti convenit et ab eo a quo procedit. Nichil enim procedit a se ipso. Ubicumque autem est aliquid et aliquid ibi est compositio. Ergo ubicumque est processio ibi est compositio. In divinis autem non est compositio, ergo neque (13) est processio. Preterea omne procedens ab alio recipit aliquid ab eo. Quod autem recipit aliquid est indigentis nature; nisi enim indigeret non reciperet, propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materie. Ergo omne procedens est indigentis nature. In divinis autem non est aliqua indigentia sed summa perfectio. Ergo non ibi processio. Sed dicendum quod recipiens qui preexistit receptioni est indigens, qui enim iam recepit habet et non est indigens. Filius autem et spiritus sanctus recipiunt quidem a deo patre, non tamen preexistit receptio in eis, sic in eis nulla est indigentia. Sed contra creatura quamvis est indigens nature, etiam non preexistit receptioni qua recipit esse a deo. Non igitur excludit indigentiam accipientis hoc quod receptioni non preexistit. Preterea omne quod non habet aliquid nisi secundum quod recipit id ab alio in se consideratum caret illo. Sicut aer in se consideratus caret lumine quod ab alio recipit. Si igitur filius et spiritus sanctus non habent esse nisi per hoc quod recipiunt a patre, oportet dicere, si procedunt a patre, necesse est quod secundum quod in se considerentur sint nichil. Ex autem in se consideratum nichil est, si habeat esse ab alio, oportet quod ex nichilo sit, et ita quod sit creatura. Si igitur filius et spiritus sanctus procedunt a patre, oportet quod sint creature, quod est Arriane impietatis. Non igitur est processio in divinis personis. Preterea quod procedit ab aliquo, hoc procedit ut sit. Quod autem procedit ut sit non semper fuit, sicut quod procedit ad locum non semper fuit in loco illo. Persone autem divine sunt sempiterne. Ergo nulla persona divina est procedens. Preterea principium a quo aliquid procedit habet aliquam auctoritatem respectu illius quod procedit a principio. Si igitur aliqua persona divina procedit ab alia, utpote filius et spiritus sanctus a patre, oportet quod in patre sit aliqua auctoritas respectu filii et spiritus sancti. Et cum auctoritas sit quedam dignitas, aliqua dignitas erit in patre que non est in filio vel spiritu sancto, et sic erit inequalitas in divinis personis, quod est contra Athanasium dicentem: Et in trinitate nichil sit prius et posterius, nichil maius aut minus, sed tote tres persone coeterne sibi sunt et coequales. Non igitur est processio in divinis personis.

Sed contra est quod dicit filius Joh. viii: Ego ex deo processi et veni. Preterea Joh. xv dicitur quod spiritus veritatis a patre procedit. Est ergo processio in divinis. Respondeo dicendum quod cognitio intellectiva in nobis sumit principium ex fantasia et sensu, que ultra continuum se non extendit, et inde est quod ex hiis que in continuo inveniuntur transsumimus nomina ad omnia que capimus intellectu, sicut patet in nomine distantie, que primo invenitur in loco et exinde transsumitur ad quascumque formas. Dicimus enim quod omnia contraria in quolibet genere sunt que dicuntur maxime esse distantia, licet distantia primo inveniatur in iii, ut philosophus dicit ix. metaph. Similiter autem nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinati

Radix prima per quam procedens distinguitur ab eo a quo procedit

in extremum transit et ex hoc transsumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis ordo unius ex alio vel post aliud. Et inde est quod in omni motu utimur nomine processionis. Sicut dicimus quod corpus procedit ab albedine in nigredinem et de parva quantitate in magnam et de non esse in esse et e converso. Et similiter utimur nomine processionis ubi est aliquid emanatio alicuius ab aliquo. Sicut dicimus quod radius procedit a sole et omnis operatio ab operante et etiam operatum. Sicut artificiatum ab artifice vel genitum a generante. Et universaliter omnem huiusmodi ordinem nomine processionis significamus. Est autem duplex operatio quedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum sicut calefactio ab igne in lignum. Et hec quidem operatio non est perfectio operantis sed operati. Nihil enim aliquid acquirit ignis ex hoc quod est calefaciens sed calefactum acquirit calorem. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum sed manens in operante ipso sicut intelligere, velle, sentire et huiusmodi. Hee autem operationes sunt perfectiones operantis. Intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu et similiter sensus nisi per hoc quod actu sentit. Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus, sed secundum operationum genus est proprium viventium. Unde si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione. Sicut Philosophus accipit in III De anima ubi dicit quod sentire et intelligere sunt motus quidam, non quidem motus qui est actus imperfecti ut diffinitur in III Physicorum, sed motus qui est actus perfecti, sic proprium viventium videtur esse viventibus et inde vivere consistere quod aliquid sit movens seipsum. Nam quecumque invenimus per se operari quocumque modo dicimus vivere. Et per hunc modum Platho posuit quod primum movens movet seipsum. Secundum autem utrumque operationum genus invenitur in creaturis aliqua processio. Nam secundum primum genus dicimus quod generatum procedit a generante et factum a factore. Secundum autem secundum operationum genus dicimus quod verbum procedit a dicente et amor ab amante. Huius autem duplex operationis genus Deo attribuimus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus in quantum dicimus quod creat, conservat et gubernat omnia. Ratio quia operationis genere nulla perfectio Dei advenire significatur, sed magis quod pervenit in creaturam perfectio ex perfectione divina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus nisi esset intelligens et volens actu. Et inde quod confitemur eum viventem. Secundum igitur utrumque operationum in Deo processionem attribuimus. Secundum quidem primum operationis genus dicimus divinam sapientiam et bonitatem in creaturas procedere, ut Dionysius dicit II c. De divinis nominibus, et etiam quod creatura procedit a Deo. Secundum vero illud aliud operationis genus dicimus in divinis processionem verbi et amoris, et hec est processio Filii a Patre qui est verbum ipsius et Spiritus sancti qui est amor eius et spiramen vivificum. Unde Athanasius in quodam sermone Nicaeni concilii dicit quod Arriani ponentes Filium et Spiritum sanctum non esse coessentiales Patri per hoc videbantur dicere Deum non viventem et intelligentem sed mortuum et sine mente. Ad primum ergo dicendum quod ab eo illa procedit de processione que attenditur secundum operationem in aliquid extrinsecum transeuntem. Sic autem non procedunt divine persone, sed magis per modum processionis que attenditur secundum operationem in operante manentem. Quod enim sic procedit non distat ab eo a quo procedit. Sic etiam verbum quod est in intellectu loquentis non distinguitur ab eo. Ad secundum dicendum quod processio prout significat motum localem non ponitur in divinis personis, sed secundum quod importat quendam emanationis ordinem. Ad tertium dicendum quod in processione que est motus localis necesse est quod procedens processioni preintelligatur cum sit eius subiectum. Sed in processione que importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus. Unde si procedens sit ex materia et forma compositum et per viam generationis in esse productum, a materia quidem preexistit processioni ut subiectum, a forma vero vel etiam composito sequitur secundum intellectum et processionem ut terminus, sicut calor ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit non est compositum sed forma tantum vel etiam per creationem in esse adductum, quia tunc est tota rei substantia, tunc nullo modo procedens preintelligitur processioni sed e converso. Sicut creatura non preintelligitur creationi nec splendor processioni eius a sole nec verbum processioni ipsius a dicente, et similiter nec verbum processioni eius a Patre. Ad quartum dicendum quod secundum processionem que importat originis ordinem, praeter aliquid procedere inest subsistens non relatum ad aliud, quamvis secundum processionem localem procedat aliquid non ut simpliciter esse subsistat sed ut sit in loco. Talis autem processio non est in divinis personis. Ad quintum dicendum quod in intellectualibus substantiis que sunt nobilissime creature est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis, et quantum ad hoc invenitur in eis Trinitatis ymago. Sed verbum et amor in eis non sunt persone subsistentes eo quod in eis intelligere et velle non est ipsa earum substantia. Sed hoc proprium Dei est unde verbum et amor procedit

in deo ut persone subsistentes non in intel-
lectualibus creaturis. ¶ Ad vi. dicendum quod habere
originem ab aliquo quod sit in essentia diver-
sum derogat dignitati divine. hoc enim est proprium
creature. Sed habere originem ab aliquo quo-
essentiali magis ad perfectionem divinam perti-
net. Non enim esset in divinitate perfectio nisi esset
ibi intelligere et velle in actu quibus positis
necesse est ponere ibi rationes processionum.
¶ Ad vii. dicendum quod licet accipere inquantum huiusmodi
perfectionem non dicat tamen ex parte eius quod accipitur
perfectionem importat et propter hoc in divinis persone
que acceperunt plenitudinem divinitatis ¶ Ad viii.
dicendum quod latini doctores raro vel nunquam ad si-
gnandum originem divinarum personarum nomine
cause utuntur. Tum quia causa apud nos videtur
effectus. unde ne cogamur filium vel spiritum sanctum
creatos dicere. patrem non dicimus causam eorum. Tum quia
apud nos nomen cause significat aliquid in
essentia diversum. dicimus enim causam ad quam sequitur
aliud. Tum etiam quia apud gentiles philosophos nomen
cause dicitur deo secundum habitudinem ipsius ad crea-
turas designat. dicunt enim deum esse primam
causam et creaturas esse eius causata. Unde
ne aliquis filium et spiritum et spiritum creaturas secundum
essentiam a deo diversas suspicetur omne pone-
das nomen cause refugimus in divinis. Gre-
ci tamen absolutius utuntur nomine cause ex-
pro sola originem significantes. Et ideo in divinis
personis utuntur nomine cause. aliqui enim inveniunt
in lingua latina dicitur quod propter proprietatem ideo
invenitur in lingua greca dicam patrem. non autem
nomen cause consistit tamen in divinis secundum grecos
quod eodem modo accipiatur. Sicut in de creaturis di-
citur in quatuor genera secundum philosophos dividitur. ¶ Ad
ix. dicendum quod inter omnia ad originem spectantia ma-
gis convenit in divinis hoc nomen principium quia enim
divina comprehendi a nobis non possunt. essentia
a nobis significantur per nomina communia que indiffinite
aliquid significant quam per nomina specialia que diffinite certas
species exprimunt. Unde hoc nomen qui est quod secundum
damascenum significat sicut pelagus infinitum convenien-
tissimum dei nomen dicitur esse ut patet Exo.
iii. Sic autem communius est quam elementum quod si-
gnat aliquid primum et simplex in genere cause
materialis. Ita etiam principium communius est quam causa. Ita
prima pars motus vel linee dicitur principium. sed non causa
in quo patet quod principium potest dici aliquid quod non est
secundum essentiam distinctum ut punctum linee.
Non autem causa maxime si loquamur de causa
originali que est causa efficiens. Communis autem
pater dicatur esse principium filii et spiritus sancti non
tamen vult indifferenter quod filius sit principium
vel etiam spiritus sancti. licet etiam hoc modo loquendi
greci utantur et possit apud sane intelligen-
tes concedi. sed ea que minoritatem aliquam
importantia importare videntur refugere de-
bemus ne filio et spiritu sancto attribuantur. Nam via

norum errorem vitando. sicut hylarius
Et si concedat patrem esse maiorem filio
propter auctoritatem originis non tamen concedit quod filius
sit minor patre quia est equale esse donatum
a patre. Et similiter non est extendendum nomen
subauctoris vel principiati in filio. licet nomen
auctoris vel principii concedatur in patre ¶ Ad x.
dicendum quod licet principium secundum rem nominis a
prioritate sumatur non tamen imponitur ad signa-
ndum prioritatem sed originem. Sicut etiam hoc
nomen lapis non imponitur ad significandum lesio-
nem pedis. licet ab hoc nichil sumi videatur
licet igitur pater non sit prior filio est tamen eius
principium ¶ Ad xi. dicendum quod non omne principium est
operativum vel factivum neutro enim modo punctum est
principium linee ¶ Ad xii. dicendum quod in filio est aliquid
commune patri scilicet essentia et aliquid per quod a patre di-
stinguitur scilicet relatio non tamen ibi est compositio.
quia relatio est secundum rem essentia sicut ex superi-
oribus disputationibus patet ¶ Ad xiii. dicendum quod
recipiens antequam recipiat indiget ad hoc
enim accipit ut indigentiam repleat. Sed
postquam iam recepit non indiget. licet eius
quo indigebat. Sic igitur aliquid est quod rece-
ptionem non precessit sed simul est ut in recepisse
hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic
accipit a patre quasi prius non habens et postea acci-
piens Sed quia hoc ipsum quod est ~~accipit~~ a patre
Unde non sequitur quod sit indigens ¶ Ad xiiii. dicendum
quod creatura accipit a deo esse qualitatem quod non
esset permanens nisi divinitus conservaretur. Et
ideo etiam postquam esse accipit indiget divina
operatione ut conservetur in esse Et sic est
nature indigentis. Filius autem accipit
a patre idem modo esse ut eandem naturam in numero
quam pater habet. Unde non est nature indigen-
tis ¶ Ad xv. dicendum quod filius in se secundum illud
quod absolute habet quod est patris essentia et secundum
hoc non est nichil. sed unum cum patre secundum vero
quod refertur ad patrem consideratur ut recipiens
esse a patre. Unde nec sic etiam est nichil et
ita nullo modo filius est nichil. esset autem
in se consideratus nichil si esset in eo aliquid ab-
solutum distinctum a patre sicut est in creatu-
ris ¶ Ad xvi. dicendum quod filius ad hoc procedit
ut sit. sed processio eius est eterna sicut pro-
cessio splendoris a sole est ei coeva et propter
hoc filius est eternus ¶ Ad xvii. dicendum quod auctoritas
in patre non est aliud quam relatio principii. Secundum
relationem autem non dicitur aliquid equale vel
inequale sed secundum quantitatem ut Augustinus
dicit et propter hoc filius non est inequalis patri

Utrum in divinis est una tantum processio vel plures

Secundo queritur utrum
in divinis sit una tantum processio vel plu-
res. Et videtur quod una tantum. Dicit enim Boecius in libro
quod processio ideo est specialis. Specialia autem
non multiplicantur in divinis. ergo processiones

i divinis nō sūt plures Sz dicēdū q̄ processi
ones nō distinguūt͛ in divinis p distinctionem
sb̄e que sc̄dm processionē cōtrahitur sicut aliq͛
processiones sc̄bales dicunt͛ sz distinguūt͛
seipis Sz contra quecūq̄ ab inuicē distin
guūt͛ vel distinguūt͛ sc̄dm divisionē
matie sicut individua eiusdem spei
vel formalit͛ sicut ea que dicunt͛ vel gn̄e
vel spē· processiones aūt distinguūt͛ i divinis
nō admodū eorū que materialit͛ distinguūt͛
cū deus sit omnio i materialis Relinquit͛ ergo q̄ oīs
distinctio que est i divinis sit ad modū eorū
que formalit͛ distinguūt͛· omnis aūt for
malis distinctio est p aliquā opponē et ma
xime eorū que sunt vnius gn̄is n̄ā genus
dividit͛ contrarijs differentijs p quas spēs
distinguūt͛· vt dr̄· ix· meth· oz ergo si processi
ones distinguūt͛ in divinis q̄ hoc sit rōne
alicuius opponis processiones aūt et actiones
et motus nō hn̄t opponē ad invicem nisi
rōne principiorū vel rōne terminorū Sicut pz
de calefactione et infrigidatione ascensu
et descensu· ergo impossibile est q̄ processio
nes in divinis distinguant͛ seipis Sz si
distinguūt͛ oz q̄ distinguant͛ ex parte
principij processionis vel ex parte t͛mi· i· p̄sone
ad quā processio t͛minat͛ ¶ P̄o ea que pūt
simul esse nō sūt distinctiva aliquorū
sicut album et dulce nō sūt distinctiva
duorū sb̄orū q̄ pūt eidem i esse Ex hoc
eni vnūq̄q̄ ab alio distinguūt͛ q̄ vnū
eorū alterū esse nō pt Ea aūt aliqua sūt
nō pūt esse hoc contingit ex nā alicuius
opponis Ea eni dicunt͛ esse opposita que
simul esse nō pūt· nichil igit͛ distinguūt͛
ab alio nisi rōne alicuius opponis Nam
et divisione que est sc̄dm matiam atten
dit͛ oppo sc̄dm situm cū eadem divisio sit
sc̄dm quantitatem Si igit͛ oppo processionū
esse nō pt nisi rōne terminorū vel principiorū
vt dēm est impōle est q̄ processiones disti
guant͛ seipis Sz dicēdū q̄ processiones disti
guūt͛ i divinis ex eo q̄ vna est p modū
nature· s· processio filij et alia p modū vo
luntatis· s· processio spūs sc̄i Sz contra quod pce
dit nālit͛ procedit p modū nature Spūs
aūt sc̄us procedit a patre nālit͛· dr̄ eni athā
nasius q̄ est nālis spūs pris· ergo procedit
p modū nature ¶ P̄o voluntas libera ē
q̄ ergo procedit p modū voluntatis procedit p
modū libertatis Si igit͛ spūs procedit
p modū voluntatis oz q̄ procedat p modū
libertatis Ea aūt procedit p modū libertatis
pt procedere et nō procedere et itm̄ vel minꝰ procedere
quia que libere fiūt nō sūt determinata ad
vnū· ergo pr̄ potuit producere spūm sc̄m et nō
producere et dare ei quātācūq̄ mensurā magni
tudinis vellet· Sz ergo q̄ spūs sc̄us sit creatu

i possibile et nō creatꝰ pr̄ nālit͛ est et sic
nō est divine nature q̄ est heresis macē
doniane ¶ P̄o hylar· dr̄ de Syno· dicens
assignans int͛ creaturas et filiū q̄ oīb͛
creaturis sbām dei voluntas attulit
filius aūt nālit͛ ~~[illegible]~~ nativitate sbām
a pr̄e accepit Si ergo spūs sc̄us procedit
p modū voluntatis sē q̄ procedat sicut
creatura ¶ P̄o nā et voluntas i deo nō diffe
runt nisi sc̄dm rōm Si igit͛ processio filij
et spūs sc̄i distinguant͛ ex eo q̄ vna est
p modū nature alia vō p modū volun
tatis Sequit͛ q̄ processio filij et spūs sancti
nō differant nisi rōne tm̄· et ita filius
et spūs sc̄us p̄sonalit͛ nō distinguūt͛
Sz dicēdū q̄ vis spiritiva et vis gn̄ativa
i pr̄e differunt rōne tm̄ et tn̄ ex hoc
est distinctio realis i filio et spū sc̄o Et
similit͛ nā et voluntas pūt realem di
stinctionem i processionibus et procedētibus consti
tuere licz differunt rōne tm̄ Sz contra filius
et spūs sc̄us distinguūt͛ per ea que i eis
sūt· vis aūt gn̄ativa nō est in filio· nec
spiritiva i spū sc̄o· ergo p hoc filius et spūs
sc̄us nō distinguūt͛ ¶ P̄o ex hoc ondit͛
gn̄atio que est processio p modū nature
esse i divinis q̄ eius similitudo i creaturis
cōtrahit͛· vt pz p ysa· vlt· nunquid ego q̄ gn̄a
tionem alijs tribuo sterilis ero· processio aūt
que est p modū voluntatis nō cōtrahit͛
creature Nō eni invenimus i creaturis
aliquid q̄ nām accipiat nisi p modū gn̄a
tionis· nō ergo est aliqua processio i divinis
p̄sonis p modū voluntatis ¶ P̄o modus
aliquid addit rei et ponit compositionem sicut
et multo magis si sit modorū pluralitas
Sz i divinis est omnimoda simplicitas· ergo nō
est ibi modorū pluralitas vt possit dici
q̄ filius procedit vno modo· s· p modū na
ture· et spūs sc̄us alio modo· s· p modum
voluntatis ¶ P̄o i divinis voluntas nō
plus differt a natura q̄ intellectus· sz
nō est alia processio i divinis p modū intel
lectus ab ea que est p modū nature· ergo
etiā nō est alia processio que est p modū
voluntatis ab ea que est p modū nature
Sz dicēdū q̄ processio spūs sc̄i differt a proces
sione filij ex eo q̄ processio filij a nō proce
dente tm̄· s· a pr̄e· processio aūt spūs sancti
est a nō procedente et procedente simul· s·
a pr̄e et filio Sz contra si ponunt͛ due pro
cessiones i divinis· oz q̄ aut nūo differant
tm̄ aut spē Si nūo tm̄ sequit͛ q̄ vtraq̄
processio debeat dici gn̄atio vel nativitas
et vterq̄ procedens debeat dici filius Si aūt
differunt spē oz q̄ nā p processionē comu
nicata spē differat Sic eni spē differt pro
cessio hominis et equi a suo principio Nō aūt

pcessio · fortis ꝛ ploīs ¶ Cũ g° vna tm̃
nã diuīa sit nõ pñt esse plures pro
cessiones spē differentes ꝑhoc q vna ē
a pcedente alia vo non ¶ Itẽ filius et
spūs scūs nõ distinguūt ad modum
eoꝝ que spē differunt in creatis Que
eni in vna natura in postases pcessiones
aut quib pcedunt aliqua que sunt
spē tm̃ vnu numero vo diff nõ differunt sm
spēm sicut generato fortis et genato plo
ris · g° pcessio filii et pcessio spūs sci
nõ sunt distincte pcessiones sedm spēm
¶ Itẽ sicut aliq pt esse pcedens a pce
dente Ita pt esse aliquis natus a na
to vt pꝫ i hoībus in quib q nascit ab
vno et alius de nato Si igit i diuinis
sunt due pcessiones ꝑhoc q a pceden
te alius pcedit parī rōne potuīt
esse due generatiōes ꝑhoc q a genito
alius generatur ¶ Itẽ si pcessio spūs sci
distinguit a pcessione filii ꝑhoc q
spūs sanctus pcedit a nõ pcedente et
pcedente · i · a pre et filio aut pcedit ab
eis in quantū sūt vnū a' inquantū sūt plures
Si inquantū sunt plures se q spūs scūs
sit compositus Nam pcessio vnius simpli
cis nõ pt esse nisi ab vno sicut ꝯpua°
Si aut pcedit ab eis inquantū sūt vnū nõ
dr̃ q pcedit a pluribus et q pcedit ab
vno solo · Nõ g° pt pcessio spūs sci di
stingui a pcessione filii ꝑhoc q filius
pcedit ab vno solo et spūs scūs a duob
¶ Itẽ pcessio condiuidit pnitati et filiatōi
Dicūt eni et tres eē ꝓprietates ꝑsonales
Sꝫ i diuinis est vna tm̃ pnitas et filia
tio g° est etiã vna tm̃ pcessio ¶ Itẽ in cre
aturis nõ inueniunt nisi vnus pcessio
nis modus ꝑ quē cōmunicat natura ꝓpt
q Com. dr̃ i vii phi. q̃ sūt nõ eadem
spē animalia que genant ex semine et
que generant sine semine ꝑ putrefactiōm
natura aut diuīa est vna tm̃ · g° nõ pt
comunicari nisi ꝑ vnū modū pcessionis
nõ sūt g° plures pcessiones in diuinis
¶ Itẽ filius pcedit a pre ut splendor
sedm illud Hebr. i. Cum sit splen
dor glē Et hoc ideo q filius pcedit
a pre ut coeternus ei · g° pcedit ab eo
vno mõ sicut filius · et ita nõ sunt plu
res pcessiones i diuinis ¶ Itẽ pcessio eterna
diuīe ꝑsone est cā et ratio tpalis pcessi
onis creature rōalis q creata sit est
Vnde Aug⁹ sup Gen ad litterā sic exponit
ea dicat Gen i · dixit et fcm̄ est · i · in vbo
genuit i quo erat ut fieret filius aut
est ꝑfcē cā et causa pductionis creature
g° nõ oꝫ esse aliam pcessionē diuīe
ꝑsone pt pcessionē filii ¶ Itẽ generatiōa

est ꝑfectior tanto ꝑ pauciora opat Sꝫ nã
diuina est ꝑfectissima · cui g° nã creata vnica
nõ comunicet nisi ꝑ vnū pcessionis modū
n° diuina nã generari potuit nisi ꝑ vnū pces
sionis modū ¶ Itẽ ab vno simplici nõ
pt esse nisi vnū · sꝫ pr̃ est vnū simplex ·
g° ab eo nõ pt eē nisi vna pcessio · nõ
sūt g° plures pcessiones i diuinis ¶ Itẽ vnū
q̃q̃ exꝫ generari dicit q accipit formam
rei generatiōs i rebꝫ creatis est imitacō ad
formā · sꝫ spūs scūs sua pcessiōe accipit
formā · i · eēn diuinā · de qua dr̃ Phil ii°
Cum i forma di esset · g° pcessio spūs sci ē genera
tio et ita nõ differt a generatiōe filii ¶ Itẽ na
tiuitas est via in nām sicut ipsū nomē de
mstrat · Sꝫ ꝑ pcessionē spūs sci comunicat ei
diuina nã · g° pcessio spūs sci ē natiuitas
g° nõ diffet a pcessione filii et ita nõ sunt
due pcessiones i diuinis ¶ Sꝫ econtra vr̃
q sint i diuinis plures pcessiones q̃ due
Est eni pcessio ꝑ modū nature sedm quã
filius nominat · et pcessio ꝑ modū intellectus
sedm quā nominat verbū · et pcessio ꝑ modū volun
tatis sedm quā nominat i diuinis amor
pcedens · sūt g° i diuinis tres pcessiones
Sꝫ dicēdū q vna et eadem pcessio i diuinis ē
que est ꝑ modū nature et que est ꝑ modū
intellectus Nam idem ē filius et vbū Sꝫ gn̄
pcessiones creature exemplate sūt a pro
cessionib diuinaꝝ ꝑsonaꝝ Vnde dr̃ Ephe · iii°
de quo pr̃e q ex quo oīs pnitas i celo et
in tra nominat · sꝫ i creatis alia pcessio est
sedm q homo generat homīem et alia pces
sio intellectus sedm quā intellectus pducit
vbū · g° n° etiã i diuinis est vna pcessio q
ē ꝑ modū intellectus et que ē ꝑ modū nature
Itẽ sedm Dyo⁹ iiii c · de di · no · a di
uina bonitate ptinet vt pcedat Sꝫ pr̃
est sūme bonꝰ · g° pcedit · Dicūt g° i diuinis
tres pcessiones · vna patris alia filii alia
spūs sci Contra vr̃ q i diuinis sint tm̃ due
pcessiones cā Aug⁹ v · de trin · dr̃ q p
cessio filii generatio ul natiuitas est p
cessio aut spūs sci natiuitas nõ est vtra
tm̃ ineffabilis · sūt igit i diuinis due pcessi
ones differentes tm̃ ¶ Ad dr̃ q hereticoꝝ
instancia coegit antiquos fidei doctores
de hijs que sūt fidei disputare Arrius
eni estimauit q esse ab alio diuine repu
gnaret nature · Vnde posuit q filius et spūs
scūs qui i scripturis sūt ab alio eē dicunt
sint creature Ad huius erroris destructiōm
fuit necām sctis patribus manifestare q non
est impossibile aliq esse pcedens a dõ pre
q sit ei coessentiale inquantū accipit ab
eo eandem nām quã pr̃ hꝫ · Sꝫ q filius ex
eo q accipit a pre eius nām dr̃ ab ipso natus
ul genitus · Spūs aut scūs nõ dicit in

in scripturis natus vel genitus, tamen dicitur esse a deo. Estimavit Macedonius quod spiritus sanctus non sit coessentialis patri, sed sit eius creatura. Non enim credebat quod aliquis posset ab alio naturam eius accipere nisi ab eo nasceretur et eius filius esset. Unde estimavit infallibiliter sequi, si spiritus sanctus accipit a patre naturam et essentiam eius, quod sit genitus et filius. Et ideo ad huius erroris exclusionem necessarium fuit quod doctores nostri manifestarent quod divina natura procedit duplici processione, quarum una est generatio vel nativitas, alia vero non. Et hec est querere processionum distinctionem in divinis. Quidam igitur dixerunt quod processiones in divinis distinguuntur se ipsis. Et ideo huius opinionis fuit qui ponebat quod relationes non distinguunt divinas ypostases, sed earum distinctionem manifestant tantum, estimantes quod relationes in divinis essent ad modum proprietatum individualium in rebus creatis que distinctionem individuorum non causant sed manifestant tantum. Dicunt ergo quod ypostases in divinis distinguuntur solum per originem; et quia ea quibus primo aliqua distinguuntur oportet quod se ipsis distinguantur, sicut differentie opposite quibus species dividuntur distinguuntur se ipsis, ne in infinitum procedatur, ideo dicunt quod processiones in divinis distinguuntur se ipsis. Hoc autem non potest esse verum. Nam unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem per id a quo speciem habet, et secundum numerum per id a quo individuatur. Dicunt autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea que differunt numero tantum, sed sicut ea que differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divine distinguantur secundum id a quo habent. Nulla autem processio nec operatio nec motus habet speciem a se, sed sortitur speciem a termino vel a principio. Unde nichil est dictu quod processiones alique distinguantur se ipsis, sed oportet quod distinguantur penes principia vel penes terminos. Et ideo dixerunt quidam quod processiones in divinis distinguuntur penes principia, scilicet hoc quod dico quia una processio est per modum nature vel intellectus, alia vero per modum voluntatis. Natura enim, intellectus vel voluntas sicut videntur quedam operationum et processionum principia. Sed si quis diligenter consideraret, de facili videre potest quod hoc non sufficit ad divinarum processionum distinctionem nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente invenire similitudinem eius quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem forme generantis necesse est esse in genito, oportet quod si processiones in divinis distinguantur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam processionem inveniatur tantum id quod nature est vel intellectus, in alio vero id quod est voluntatis tantum; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem que est filii a patre generantis

pater filio communicat; habet enim et naturam et intellectum proprium et voluntatem et quicquid absolute dicitur. Unde sicut filius est verbum vel sapientia genita, ita potest dici deus de deo vel voluntas vel potentia genita vel per generationem accepta, vel magnitudo huiusmodi per generationem accipiens. Unde patet quod ex pari omnia attributa essentialia generantur in una processione filii, quod non posset processionum distinctio inveniri secundum rationes attributorum diversas, ita quod per unam processionem attendatur generatio unius attributi et per aliam generatio alterius. Cum autem processionibus terminus sit hoc cui ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo, processiones autem secundum terminos distinguuntur, necesse est ut sicut habentes distinguuntur in divinis ita et distinguantur et procedentes. Habentes autem non distinguuntur in divinis absolute per hoc quod hic habeat attributa, ille vero alia, sed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia que habet pater habet filius; sed in hoc distinguitur filius a patre quia filius habet ea a patre. Sic igitur unus procedens ab alio procedente distinguitur, non quia unus hec procedendo accipiat, alius illa, sed quia unus eorum ab alio accipit. Cum ita igitur invenitur in processione divina quod statim in una processione potest intelligi nulla alia preintellecta, unius tantum processionis est; ubi vero statim alia processio invenitur, potest ubi eadem que per primam processionem sunt accepta recipiuntur diviniter in aliam, et sic solus ordo processionum qui attenditur secundum ordinem processionis multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt quod possint una processione esse per modum nature et intellectus, alia per modum voluntatis, quantum ad id quod processio que est secundum naturam vel intellectum non preexigit aliam processionem, processio autem que est per modum voluntatis aliam processionem preexigit. Nam amor alicuius rei non potest a voluntate procedere nisi preintelligatur processisse ab intellectu illius rei verbum conceptum; bonum enim intellectum est obiectum voluntatis. ¶ Ad primum ergo dicendum quod processio in divinis dicitur esse substantialis, quia non secundum actus alicuius attenditur, sed per eam substantiam recipit persona procedens secundum et tantum concedimus. ¶ Ad secundum dicendum quod nichil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut ad quodlibet alia potentia naturaliter comparatur ad suum obiectum. Et inde est quod homo naturaliter appetit felicitatem, et eodem modo deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiam naturaliter intelligit suam veritatem. Sicut ergo filius naturaliter procedit a patre ut verbum, ita spiritus sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor; non tamen spiritus sanctus procedit per modum nature. Hoc enim procedere

[Margin: 1 opinio de distinctione processionum] [Margin: 2 opinio] [Margin: Contra]

dicatur in divinis per modum nature quod procedit
sicut ea que in creaturis a natura producuntur
et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter
producta et producta per modum nature. Dicitur
enim aliquid productum naturaliter propter naturalem habitu-
dinem quam habet ad suum principium. Per modum
vero nature productum dicitur quod productum ab aliquo
principio sic producente sicut natura producit. ¶ Ad
quintum dicendum quod naturalis necessitas secundum quam
voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur
ut felicitatem libertati voluntatis non
repugnat ut Augustinus docet in v. li. de ci. dei.
Libertas enim violentie vel coactioni opponitur.
Non est autem violentia vel coactio in hoc quod
aliquid secundum ordinem sue nature movetur, sed
magis in hoc quod naturalis motus invenitur
impeditur. Sicut cum impeditur grave ne descen-
dat ad medium. Unde voluntas libere appe-
tit felicitatem licet necessario appetat eam.
Sic autem et deus sua voluntate libere amat
seipsum licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium
est quod tantum amet seipsum quantum bonus est
sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere
igitur spiritus sanctus procedit a patre non tamen possi-
biliter sed ex necessitate. Nec potest sicut ipsum pa-
tre minorem procedere sed necesse sicut ipsum patri
esse equalem sicut et filium qui est verbum
patris. ¶ Ad vi. dicendum quod creatura procedit a
voluntate dei non naturaliter neque ex necessitate
licet enim deus sua voluntate naturaliter et ex
necessitate amet suam bonitatem et talis
amor procedens dicitur spiritus sanctus. Non tamen
naturaliter aut ex necessitate vult creaturas
producere sed gratis. Non enim creature sunt
ultimus finis voluntatis divine neque
ab eis dependet bonitas dei que est ulti-
mus finis cum ex creaturis divine bonitati
nichil accrescat. Sicut etiam ex necessitate
homo vult felicitatem non tamen ea que ad
felicitatem ordinantur. ¶ Ad vii. dicendum quod
licet natura et voluntas in deo non differant
re sed ratione tamen tamen ille qui procedit per mo-
dum voluntatis oportet quod realiter differat
ab eo qui procedit per modum nature et una
processio realiter ab alia differat. Cum
enim processio per modum nature intelligatur
quando aliquid procedit ab aliquo sicut illud quod
procedit a natura. Et similiter per modum vo-
luntatis quando procedit sicut id quod procedit
a voluntate. Semper enim voluntas aliquid
producit aliqua processione presupposita.
Non enim voluntas in aliquid tendit nisi pre-
cedente productione intellectus aliquid concipientis
prout tamen bonum intellectum moveat vo-
luntatem. Processio autem que est a naturali agen-
te non presupponit aliam processionem nisi
per accidens in quantum scilicet unum naturale agens de-
pendet ab alio naturali agente. Sed tamen hoc non

pertinet ad rationem nature in quantum natura est.
Unde illa processio per modum nature intel-
ligitur in divinis que nullam presupponit. Ista
non per modum voluntatis que ex presuppo-
sita processione principium sumit. Et horum pro-
cessionem esse ex processione et precedentem
ex precedente. Hoc autem facit realem distinctionem
in divinis unum concedimus. ¶ Ad ix. dicendum quod ut-
usque processionis similitudinem debet in divinis
creaturis sed tamen per processionem que est
per modum nature. Nam in rebus creatis contingit
per hoc. Sed patrem cuius est natura principium esse
eius natura reperire potest. Sed patrem cuius est vo-
luntas principium effectus non potest reperire nisi
similitudinem eius quod est in voluntate sicut
finis vel forme ut in artificialibus patet. Et quia
autem est ideo est divina natura. Unde oportet
quod per utramque processionem natura communicetur. ¶ Ad
x. dicendum quod cum dicitur in divinis processio per modum nature
vel voluntatis ponitur non in deo modus qui
sit qualitas divine substantie superaddita sed ondetur
similitudinis cuiusdam comparatio inter proces-
siones comparatio inter processiones divinas
et processiones que sunt in rebus creatis. ¶ Ad
xi. dicendum quod in divinis processio que est per modum
intellectus non distinguitur a processione que
est per modum intellectus non distinguitur a
processione que est per modum nature. Distin-
guitur autem ab utraque processio per modum volun-
tatis et hoc propter tria. Primo quidem quia sicut
processio que est per modum nature non preexi-
git aliam processionem ita nec processio que
est per modum intellectus. Processio autem que est
per modum voluntatis. Et secundum hoc propter tria
de necessitate preexigit processionem que est
per modum intellectus. Secundo quia natura sicut pro-
ducit aliquid in similitudinem sui ita et intel-
lectus tam intra quam extra. Intra quidem
sicut verbum est similitudo rei intellecte
et intellectus intelligentis seipsum. Extra
autem sicut forma intellecta inducitur in
artificiatum. Voluntas autem non producit
suam similitudinem nec intus nec extra. Intus
quidem non quia amor qui est intranea
processio voluntatis non est similitudo
aliqua volitatis vel voliti. Sed quedam
processio relicta ex volito in voluntate aut
quedam unio unius ad alterum. Extra autem
non quia voluntas imprimit in artificiatum for-
mam intellectam prius quam volitam secundum
ordinem rationis. Unde principaliter est similitu-
do intellectus licet secundario voluntatis. Tertio
quia processio nature est tantum ab uno sicut ab
agente si sit perfectum agens. Nec obstat quod
in animalibus generatur aliquid ex duobus
scilicet ex patre et matre quia solus pater est agens
in generatione, mater vero patiens. Similiter autem
intellectus processus est ab uno solo. Sed

amicitia que est amor mutuus procedit ex duobus ad inuicem se amantibus. ¶ Ad xii dicendum quod licet in diuinis non proprie dicatur genus et species vel vniuersale vel particulare tamen vt de diuinis secundum quandam similitudinem creaturarum loquimur. pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur sicut plura indiuidua vnius speciei vt creata damascenus dicit. Sed attendendum est quod in aliquo indiuiduo in genere substancie possumus speciem dupliciter distingui considerare. vno modo speciem ypostasis sibi proprius. Alio modo speciem proprietatis indiuidualis. Dato enim quod sortes albus et plathoni niger existente posito quod albedo et nigredo sint proprietates indiuiduantes sortem et plathonem Unum enim dicere quod sortes et platho sunt vnius speciei sub qua ipse ypostases continentur. conueniunt enim in humanitate sed distinguuntur secundum speciem proprietatis albedo et nigredo specie differunt. Et similiter est in patre et filio. considerantur enim ut vnius speciei tamquam iste ypostases sunt supposita incommunicabiliter conueniunt in vna natura deitatis sed secundum speciem proprietatis personalis inueniuntur differre. paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diuerse. Sciendum etiam est quod quia in rebus creatis species ordinatur ad speciem natura enim intendit generare hominem. Vnde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in diuinis est ad multitudinem ypostasium in quibus vna natura diuina vna numero inuenitur. Vnde processiones in diuinis sunt differentes quia secundum speciem propter diuersam proprietatum personalium. licet in procedentibus sit vna natura communis. Et per hoc patet solutio ad xiii et ad xiiii. ¶ Ad xv dicendum quod spiritus sanctus procedit a patre et filio in quantum sunt plures si habeatur respectus ad supposita aspirantia. Cum enim spiritus sanctus sit amor mutuus et nexus duorum oportet quod a duobus spiretur. Sed si habeatur respectus ad id quo spirantes spirant. Sic procedit ab eis in quantum sunt vnum in natura diuina. Non enim potest ab aliquo procedere deus nisi a deo. ¶ Ad xvi dicendum quod processio que coniungitur paternitati et filiationi est proprietas personalis. scilicet que licet sit relatio. quia tamen non est nominata sicut paternitas et filiatio significatur nomine processionis. at si filiatio esset innominata et significaretur nomine natiuitatis quod est speciale nomen processionis filii. processio autem spiritus sancti ibi non habet speciale nomen. eo quod particularem modum processionis non inuenimus in creaturis aliquam naturam communicari. Vt tamen dictum est nomina vocabulorum creaturis in diuina transferimus. Vnde non sequitur quod processio communis in diuinis sit vna tantum. ¶ Ad xvii dicendum quod increatiua que est actiua vel susceptiua potest aliquid esse quod non est rei natura non autem ideo. Et propter hoc in diuinis secundum quodlibet modum processionis communicatur natura non autem creaturis licet sint in eis processiones diuerse et tamen creata non communicatur nisi per vnum modum. ¶ Ad xviii dicendum quod procedere a patre secundum modum creatiuitatis competit processioni filii in quantum est processio diuina. Vnde conuenit etiam processioni spiritus sancti. tamen non conuenit processioni filii prout quod distinguitur a processione spiritus sancti. ¶ Ad xix dicendum quod filius est sufficiens terminus processionis temporalis creature ut verbum et exemplar. Sed oportet quod spiritus sanctus sit terminus processionis creature ut amor. Sicut enim dicitur Sap. ix. Qui deus fecit omnia suo verbo. Ita dicitur Sap. xi. quod diligit omnia que sunt et nichil odit eorum que fecit. Et dyonysius dicit iiii ca. de diui. no. Et diuinus amor non permisit ipsum sine germine esse. ¶ Ad xx dicendum quod natura patitur multas operationes potest. licet ad vnamquamque operationem ei pauca sufficiant. ¶ Ad xxi dicendum quod a patre vno et solo est vna sola processio ~~amoris~~ filii a patre autem et filio similiter est alia processio scilicet spiritus sancti. ¶ Ad xxii dicendum quod processio spiritus sancti est processio amoris. per processionem autem amoris non producitur aliquid ut recipiens formam eius a quo procedit siue naturam. Et ideo processio amoris non habet rationem generationis vel natiuitatis. Sed quod spiritus sanctus scilicet naturam formam patris dei recipiat sua processione hoc habet in quantum est amor dei in quo non est aliquid quod non sit natura ipsius. Et per hoc patet responsio ad xxiii. ¶ Ad ea etiam quibus ostendebatur quod sunt in diuinis plures processiones quam due. Respondendum est. ¶ Ad quorum primum dicendum quod in diuinis vna et eadem est processio que est per modum intellectus et que est per modum nature. vt supra ostensum est. ¶ Ad secundum dicendum quod natura humana [illegible] materialis est ex materia et forma co[illegible]posita Et ideo in hominibus processio per mo[illegible]dum nature non potest esse nisi secundum [illegible] aliquam transmutationem materialem pro[illegible]cessio autem que est per modum intellectus spiritualis est immaterialis secundum quod ipse intellectus immaterialis est. Vnde in hominibus non potest esse vna et eadem processio que est per modum nature et que est per modum intellectus. In diuinis autem est vna et eadem eo quod natura diuina immaterialis est. ¶ Ad tertium dicendum quod aliud est procedere in alterum et aliud est procedere ab alio procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare. Et per hunc modum est intelligenda diuine bonitatis processio in creaturas secundum dyonysium. procedere autem ab alio est esse ab alio habere. sic loquimur hic de processione secundum quem modum constat quod non conuenit patri procedere.

De ordine processionis ad relationem in diuinis

Tertio queritur de ordine processionis ad relationem in diuinis. Et videtur quod processio secundum intellectum sit prior relatione in diuinis

Dicit enim magister in xxvii di. primi li. sententiarum quod pater semper est pater quia semper genuit filium. Generatio processionem signat, pater autem relationem. Ergo processio secundum intellectum precedit relationes in divinis. ¶ Preterea Philosophus dicit in v metaphysice quod relationes ex actionibus innascuntur vel ex quantitatibus. Constat autem quod relationes divine non innascuntur ex quantitate. Ergo secundum modum intelligendi consurgunt ex actione. Processiones autem in divinis personis signantur per modum personalium actionum. Ergo processiones in divinis precedunt secundum intellectum relationes. ¶ Preterea absolutum est prius relato, sicut unum est prius quam multa. Sed actiones magis ad absolutum accedunt quam relationes. Ergo priores sunt secundum intellectum. ¶ Preterea omne relatum ad aliud dicitur. Non autem potest esse aliud ubi non est distinctio. Ergo relatio distinctionem presupponit. Distinctio autem in divinis personis est secundum originem, prout scilicet unus procedit ab alio. Ergo processiones secundum intellectum precedunt relationes in divinis. ¶ Preterea omnis processio precedit secundum intellectum processionis terminum. Filiatio autem que est relatio filii est terminus nativitatis que est eiusdem filii processio. Ergo processio filii precedit filiationem. Sed filiatio et paternitas sunt simul non solum natura et tempore sed etiam intellectu, quia utrumque relatorum est de intellectu alterius. Nativitas ergo filii precedit paternitatem secundum intellectum, et multo magis generatio relationem que est actus patris. Actum relationi patris processiones. Ergo simpliciter relationes precedunt secundum intellectum in divinis. ¶ Sed contra prius secundum intellectum est persona quam actio personalis. Relationes autem sunt constitutive personarum, processiones autem sunt quasi personales actiones. Ergo prius secundum intellectum sunt relationes quam processiones. ¶ Preterea processio ordinem [illegible] quod sit alterum ab alio. Dicitur enim nulla res generat seipsam, ut dicit Augustinus in i de trinitate. Ita nulla res a seipsa procedit. Processio igitur distinctionem in divinis requirit. Distinctio autem non est in divinis nisi per relationes. Ergo processiones in divinis presupponunt relationes. ¶ Responsio. Dicendum quod ordo absque distinctione non est. Unde ubi non est distinctio secundum rem sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in divinis non est nisi personarum ad invicem et oppositarum relationum. Unde in divinis non est ordo realis nisi quantum ad personas, inter quas est ordo nature secundum Augustinum prout alter est ex altero, non quod alter sit prior altero. Processiones autem et relationes non distinguuntur in divinis secundum rem sed secundum modum intelligendi. Unde et Augustinus dicit de fide ad Petrum: Et ipsum patris est quod genuit filium, in quo datur intelligi quod generare filium sit proprietas patris, nec est alia proprietas quam paternitas que dicitur esse patris proprietas personalis. Non est ergo inter processionem et relationem in divinis quicumque ordo secundum rem sed secundum modum intelligendi tantum. Sicut autem relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem et differunt secundum rationem tantum, ita et ipsa relatio quamvis sit una secundum rem, tamen est multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam persone, quod quidem non habet in quantum est relatio, quod ex hoc patet quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint accidentia, persona vero est aliquid subsistens in genere substantie; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio in divinis quod personam constituat in quantum est divina relatio. Ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in deo nihil accidens esse possit. Dico enim quod secundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divine persone, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi relatio presupponat processionem, quantum vero ad alium sit e converso. Dico ergo quod si consideretur relatio ut relatio est, presupponit processionem in intellectu. Si autem consideretur ut est constitutiva persone, sic relatio que est constitutiva persone a qua est processio est prior secundum intellectum quam processio, sicut paternitas in quantum est constitutiva persone patris est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio que est constitutiva persone procedentis etiam in quantum est constitutiva persone est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas, et hoc ideo quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis. ¶ Ad primum ergo dicendum quod magister loquitur de paternitate considerata secundum quod relatio est. Et similiter dicendum ad secundum et tertium. ¶ Ad iiii dicendum quod in rebus in quibus accidentia sunt relationes, oportet quod relatio presupponat distinctionem. In divinis autem relationes constituunt res distinctas. ¶ Ad v dicendum quod paternitas est de intellectu filiationis et e converso secundum quod utraque consideratur ut relatio. Sic autem dicimus quod relationes sequuntur processiones ordine intellectus. Alie due rationes procedunt de relationibus secundum quod sunt constitutive personarum.

Utrum spiritus sanctus procedat a filio

Quarto queritur utrum spiritus sanctus procedat a filio. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius in ii ca. de divinis nominibus quod filius et spiritus sanctus sunt sicut flores deigene deitatis. Flos autem non est a flore. Ergo spiritus

sanctus non procedit a filio. ¶ Praeterea si filius est principium spiritus sancti, aut hoc habet a se aut ab alio. A se non habet, non enim filio inquantum filius est convenit esse principium, sed magis esse a principio. Si autem habet hoc a patre, ergo quod hoc modo sit principium sicut pater. Pater autem est principium per generationem, ergo filius erit principium spiritus sancti per generationem. Et ita spiritus sanctus erit filius. ¶ Praeterea quicquid est commune patri et filio similiter convenit utrique. Si igitur esse principium est commune patri et filio, filius erit principium eo modo quo pater. Pater autem est principium per generationem, ergo et filius, et sic idem quod prius. ¶ Praeterea filius ideo filius est quia procedit a patre et est verbum ipsius. Spiritus autem sanctus dicitur verbum filii secundum Basilium, quia hoc accipit ex eo quod Apostolus dicit Hebr. i quod filius portat omnia verbo virtutis suae. Si igitur spiritus sanctus procedit a filio, ergo quod sit filius filii. ¶ Praeterea licet secundum rem paternitas et filiatio prius sit in deo quam in nobis secundum illud Apostoli ad Ephes. iii: Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur, tamen secundum nominis impositionem haec nomina translata sunt a creaturis ad divina. Sed in creaturis procedens a filio vocatur nepos. Si igitur spiritus sanctus procedit a filio, erit nepos dei patris, quod est absurdum. ¶ Praeterea proprietas filii est in accipiendo, ex hoc enim filius dicitur quod accipit naturam patris per generationem. Si igitur filius ex se emittat spiritum sanctum, erunt in filio proprietates contrariae, quod est inconveniens. ¶ Praeterea quicquid est in divinis est commune aut proprium. Emittere autem spiritum sanctum non est commune toti trinitati, non enim convenit spiritui sancto; ergo est proprium patris, et sic non convenit filio. ¶ Praeterea spiritus sanctus amor est, ut Augustinus probat in libro de trinitate. Amor autem patris in filium gratuitus est, non enim amat filium quasi aliquid ab eo accipiens sed solum quasi ei aliquid dans. Amor autem filii in patrem est amor debitus. Sic enim amat patrem quasi aliquid ab eo accipiens. Amor autem debitus est alius ab amore gratuito. Si igitur spiritus sanctus sit amor a patre et filio procedens, sequitur quod sit alius a seipso. ¶ Praeterea spiritus sanctus est amor gratuitus, unde et ab eo profluunt divisiones gratiarum secundum illud i Cor. xii: Divisiones gratiarum sunt, idem vero spiritus. Si igitur amor filii in patrem non est amor gratuitus, spiritus sanctus non erit amor filii; non ergo procedit a filio. ¶ Praeterea si spiritus sanctus procedit a filio ut amor, tunc filius amat patrem sicut pater filium; oportebit quod spiritus sanctus sicut procedit a patre in filium ita procedit a filio in patrem. Hoc autem est impossibile ut videtur. Sequeretur enim quod pater aliquid a filio reciperet, quod perfectum esse non potest. ¶ Praeterea sicut pater et filius diligunt se ita filius et spiritus sanctus vel pater et spiritus sanctus. Si igitur spiritus sanctus procedit a patre et filio quia pater et filius diligunt se, pari ratione quia pater et spiritus sanctus diligunt se procedit spiritus sanctus a seipso, quod est impossibile. ¶ Praeterea Dionysius dicit i cap. de divinis nominibus: Universaliter non est audendum dicere aliquid neque etiam cogitare de supersubstantiali occulta divinitate praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. In scriptura autem sacra non exprimitur quod spiritus sanctus procedit a filio, sed solum quod procedit a patre, secundum illud Ioh. xv: Cum venerit paraclitus quem ego mittam vobis a patre spiritum veritatis qui a patre procedit. Non est ergo dicendum neque cogitandum quod spiritus sanctus procedat a filio. ¶ Praeterea in gestis primae Ephesinae synodi sic dicitur quod perlecto symbolo Nicaenae synodi decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter diffinitam a sanctis patribus qui in Nicaena congregati sunt cum spiritu sancto; praesumentes autem aut componere fidem alteram aut proferre aut offerre volentibus converti ad notitiam veritatis vel ex paganismo vel ex iudaysmo vel ex haeresi aliqua, hos siquidem sint episcopi aut clerici alienos esse episcopos ab episcopatu et clericos a clericatu; si vero sint laici anathematizari. Et similiter in gestis Calcedonensis synodi post recitatam definitionem maiorum subditur: Hos autem qui ausi sunt componere fidem alteram aut proferre aut docere aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad agnitionem veritatis vel ex iudaeis vel ex haeresi quacumque converti, hos si episcopi fuerint aut clerici alienos esse episcopos ab episcopatu et clericos a clero; si autem monachi aut laici fuerint anathematizari. In praemissa autem conciliorum definitione non habetur quod spiritus sanctus procedat a filio, sed solum quod procedat a patre. Legitur enim in symbolo Constantinopolitanae synodi: Credimus in spiritum sanctum dominum et vivificantem ex patre procedentem, cum patre et filio adorandum et glorificandum. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo fidei quod spiritus sanctus procedat a filio. ¶ Praeterea si spiritus sanctus dicatur a filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem scripturae aut propter aliquam rationem. Auctoritas quidem sacrae scripturae ad hoc ostendendum nulla videtur sufficiens. Siquidem in sacris scripturis quod spiritus sit filii, sicut dicitur Gal. iiii: Misit deus spiritum filii sui in corda nostra. Et Rom. viii: Si quis spiritum Christi non habet hic non est eius. Habetur etiam quod spiritus sanctus sit missus a filio, dicit Christus Ioh. xvi: Si enim non abiero paraclitus non veniet ad vos. Si autem abiero mittam eum ad vos. Non autem sequitur quod spiritus sanctus procedat a filio ex eo quod est filii, quia hoc hominis inesse dicitur secundum proprium

Similiter etiam neque ex eo quod spiritus sanctus dicitur esse missus a filio, quia licet filius non sit a spiritu sancto, dicitur tamen a spiritu sancto missus, secundum illud Ysaie xlviii ex persona Christi: Et nunc me misit dominus et spiritus eius. Et Ysaie lxi: Spiritus domini super me, ad evangelizandum mansuetis misit me, quod iste dicat quod Christus, esse completum. Similiter etiam non potest per rationem efficaciter probari. Licet enim spiritus sanctus non sit a filio, adhuc tamen ut videtur distincti ab invicem remanebunt; dividuntur enim suis proprietatibus personalibus. Nichil enim videtur cogere ad dicendum spiritum sanctum procedere a filio. Praeterea omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid ab eo. Si igitur spiritus sanctus procedat a duobus, scilicet a patre et filio, oportet quod a duobus accipiat esse, et sic videtur sequi quod sit compositus. Praeterea de ratione principii est quod non sit ab alio, secundum philosophum in v phisicorum. Sed filius est ab alio, scilicet a patre; ergo filius non est principium spiritus sancti. Praeterea voluntas movet intellectum ad operandum; homo enim intelligit quando vult. Sed spiritus sanctus procedit per modum voluntatis sicut amor, filius autem per modum intellectus ut verbum. Non ergo videtur quod spiritus procedat a filio, sed magis e converso. Praeterea nichil procedit ab eo in quo quiescit. Sed spiritus sanctus a patre procedit et in filio quiescit, ut dicitur in passione beati Andree. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio. Praeterea simplex non potest procedere a duobus, quia effectus esset simplicior et prior quam causa. Sed spiritus sanctus est simplex; non ergo procedit a duobus, scilicet a patre et filio. Praeterea si aliquid perfecte procedit ab uno, superfluum autem est quod procedat a duobus. Sed spiritus sanctus perfecte procedit a patre; ergo superfluum esset quod procederet a patre et filio simul. Praeterea sicut pater et filius sunt unum in substantia et natura, ita et pater et spiritus sanctus. Sed spiritus sanctus non convenit cum patre in generatione filii; ergo nec filius convenit cum patre in emissione spiritus sancti. Praeterea filius est radius patris, ut patet per Dionysium in principio celestis ierarchie. Spiritus autem sanctus est splendor; splendor autem non est a radio; ergo nec spiritus sanctus est a filio. Praeterea filius est quoddam lumen patris, cum sit verbum eius. Spiritus autem sanctus est sicut calor; est enim amor quidam. Unde et super apostolos in specie ignis apparuit, Act. ii. Calor autem non est a lumine; ergo nec spiritus sanctus a filio. Praeterea Damascenus dicit quod spiritus sanctus dicitur filii, sed non a filio. Sed contra est quod Athanasius dicit: Spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. Praeterea spiritus sanctus dicitur tertia in trinitate persona, secunda filius, prima pater. Ternarius autem procedit ab unitate mediante binario; ergo spiritus sanctus procedit a patre mediante filio. Praeterea inter divinas personas sit summa convenientia, quelibet divinarum personarum ad aliam habet immediatam convenientiam. Hoc autem non esset si spiritus sanctus non esset a filio; tunc enim filius et spiritus sanctus non haberent convenientiam ad invicem nisi secundum originem immediate, sed solum mediante patre; ingeniti vero absolute sunt ab uno; ergo spiritus sanctus est a filio. Praeterea divine persone non distinguuntur ab invicem nisi secundum originem. Si igitur spiritus sanctus non esset a filio, non distingueretur ab eo, quod est inconveniens. Respondeo dicendum quod secundum ea que supra determinata sunt necesse est spiritum sanctum a filio procedere. Oportet enim, cum filius et spiritus sanctus sint due persone, quod alia sit processio unius et alia alterius. Ostensum est autem supra quod non possunt esse due processiones in divinis nisi secundum ordinem processionis, ut sit alia processio. Necesse est igitur quod spiritus sanctus sit a filio. Sed potest hanc conclusionem etiam ex aliis rationibus evidenter probari, quod spiritus sanctus sit a filio. Oportet enim quod omnis distinctio aliquorum sequatur ex prima radice distinctionis ipsorum, nisi forte sit distinctio accidentis, sicut ambulans differt a sedente. Et hoc ideo quia quecumque per se insunt alicui, vel sunt de essentia eius vel consequuntur essentialia principia, ex quibus est prima radix distinctionis rerum. In divinis autem non potest esse aliquid accidentis, quia omne quod inest alicui accidentis, cum sit extraneum quantum ad essentiam eius, oportet quod conveniat ei ex aliqua extranea causa, quod non potest esse in divinis. Oportet ergo quod omnis distinctio divinarum personarum ad invicem sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis patris et filii est ex paternitate et filiatione. Oportet igitur quod omnis distinctio que est inter patrem et filium sequatur ex hoc quod ipse est pater et ille filius. Esse autem principium spiritus sancti non convenit patri inquantum pater est ratione paternitatis; sic enim non refertur nisi ad filium, unde sequeretur quod spiritus sanctus esset filius. Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis, quia secundum filiationem non refertur aliquid nisi ad patrem. Non igitur potest esse distinctio inter patrem et filium in hoc quod pater sit principium spiritus sancti, non autem filius. Item sicut in libro de synodis dicitur: Creature principium est quod voluntate sua, dicitur, deus eam produxerit, Hylarius. Ex hoc probat quod creatura non est talis qualis est deus, sed qualem deus eam voluit esse; quia filius non est talis qualis est pater, dicitur quod pater genuit filium naturaliter. Eadem autem ratione spiritus sanctus est a patre naturaliter, quia est similis et equalis patri; natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura que est a patre secundum suam voluntatem sit et a filio, quia eadem est voluntas patris et filii. Similiter autem et eadem natura utriusque. Ergo oportet quod sicut spiritus sanctus est a patre, ita sit a filio. Nec tamen sequitur quod filius vel spiritus sanctus sint a se.

liceret, et ipse habeat unam et eandem naturam cum patre sicut supra ostensum est ab eo in nullo tamen unam voluntatem cum patre propter repugnantiam que sequeretur. Si spiritus sanctus sequeretur dicetur esse filius qui est eius principium. Hoc autem apparet aliomodo. Non enim potest esse in divinis personis distinctio nisi secundum relationes. Ea enim que absolute dicuntur in divinis communiter significant et communia sunt ut bonitas sapientia et huiusmodi. Relationes autem diverse non possunt facere distinctionem nisi ratione sue oppositionis diverse enim relationes possunt esse unius ad idem. Patet enim quod idem eiusdem potest esse filius discipulus equalis et quecumque alie relationes que oppositionem non includunt. Patet autem quod filius distinguitur a patre per hoc quod aliqua relatione ad ipsum refertur. Et similiter spiritus sanctus a patre distinguitur propter aliquam relationem. Iste ergo relationes quantumcumque videntur disparate nullo modo poterunt distinguere spiritum sanctum a filio nisi sint opposite. Oppositio autem illa in divinis esse non potest nisi secundum originem. Patet. Si unus est ab alio. Nullo ergo modo filius et spiritus sanctus poterunt esse distincti per hoc quod utrumque diversimode referuntur ubi unum eorum refertur ad alterum ut ab eo existens. Constat autem quod filius non est a spiritu sancto. De ratione enim filii est quod non referatur nisi ad patrem ut ab eo existens. Relinquitur igitur de necessitate quod spiritus sanctus sit a filio. Patet quod potest aliquis dicere quod ea que sunt fidei non sunt solum rationibus sed auctoritatibus confirmanda. Restat ergo ut per auctoritates sacre scripture doceatur quod spiritus sanctus sit filii. Dicitur enim Roman. viii. Si quis spiritum Christi non habet hic non est eius. Et Gal. iiii. Misit deus spiritum filii sui in corda nostra. Et Act. xvi. Temptabant ire in Bithyniam et non permisit eos spiritus Ihesu. Non enim potest intelligi quod spiritus sanctus sit spiritus Christi solum secundum humanitatem qua ipsum replevit. Quia spiritus sanctus est alicuius hominis ut habentis non autem ut dantis. Filii autem est spiritus sanctus ut dantis ipsum. Secundum illud .i. Ioh. iiii. In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus et ipse in nobis quia de spiritu sancto dedit nobis. Et Act. v. dicitur quod dedit spiritum sanctum obedientibus. Oportet ergo quod dicatur esse spiritus sanctus filii inquantum est divina persona. A quo ergo dicitur absolute eius a quo dicatur esse eius ut spiritus. Si autem absolute tunc oportet quod sit aliqua auctoritas filii respectu spiritus sancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alicuius secundum quod non habet auctoritatem respectu ipsius. Sicut cum dicatur Petrus est socius Iohannis. Sed si non potest dici Petrus esse Iohannis absolute nisi sit quedam possessio eius sicut servus. Hoc modo quod est dicatur esse domini. Individuis autem non potest dici aliquis serviens vel sibi. Sed intel

ligitur ibi auctoritas secundum solam originem. Oportebit igitur quod spiritus sanctus habeat originem a filio. Et eadem ratione si dicatur spiritus sanctus esse filii ut spiritus eius. Quia spiritus sanctus quod est nomen personale importat relationem originis ad spirantem sicut filius ad generantem. Et similiter etiam invenimus in scripturis quod filius mittit spiritum sanctum. Sicut ibidem est. Rursum autem mittens videtur habere auctoritatem super missum. Auctoritas autem in divinis ut dictum est non est nisi secundum originem. Unde sequitur quod spiritus sanctus originem habeat a filio. Habetur etiam ex sacra scriptura quod per spiritum sanctum consignatur filio. Secundum illud Rom. viii. Accepistis spiritum adoptionis filiorum. Et Gal. iiii. Quoniam filii dei estis misit deus spiritum filii sui in corda vestra. Nichil autem configurat alicui nisi per eius propriam caracterem et in naturis et in creaturis. Ita est quod id quod conformat aliquid alicui est ab eo. Sicut semen hominis non assimilat equo sed homini a quo est. Spiritus autem sanctus est a filio tamquam spiritus caracter eius. Unde dicitur. ii. ad Cor. i. Qui signavit nos et unxit nos et dedit pignus spiritus in cordibus nostris. Expressius autem est quod habetur Iohannis xvi. Ex persona filii de spiritu sancto dicentis. Ille me clarificabit quia de meo accipiet. Constat enim quod non accipit a filio spiritus sanctus quod prius non habebat. Quia sic esset mutabilis et indigentis nature. Constat ergo quod ab eterno accepit a filio. Non potuit accipere aliquid quod non sit eius essentia ab eterno. Igitur accepit spiritus sanctus essentiam a filio. Rationem autem quare de filio accepit spiritus sanctus ipsemet filius subiunxit dicens. Omnia quecumque habet pater mea sunt. Propterea dixit quod de meo accipiet. Quod dicitur quia eadem est essentia patris et mea. Non potest spiritus sanctus esse de essentia patris quin sit de mea essentia. Traditur etiam in sacra scriptura quod filius per spiritum sanctum operatur. Rom. xv. Per me efficit Christus in miraculis et alia bona dicit Apostolus et in spiritu sancto. i. per spiritum sanctum. Et Heb. ix. dicitur quod per spiritum sanctum obtulit semetipsum. Quandoque autem aliquis per aliquem dicitur operari. Oportet quod ille operans det virtutem operativam ei per quem operatur. Sicut rex dicitur operari per ducem. Oportet igitur quod filius operatur per spiritum sanctum. Quod vel spiritus sanctus det virtutem operativam filio vel filius spiritum sanctum. Et ita quod unus alteri det essentiam cum virtus operativa utriusque non est aliud quam eius essentia. Constat autem quod spiritus sanctus non dat essentiam filio cum filius non sit filius nisi patris. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus sit a filio. Hac etiam ratione peccata que greci confitentur. Potest idem haberi. Confitentur enim ipsi quod spiritus sanctus

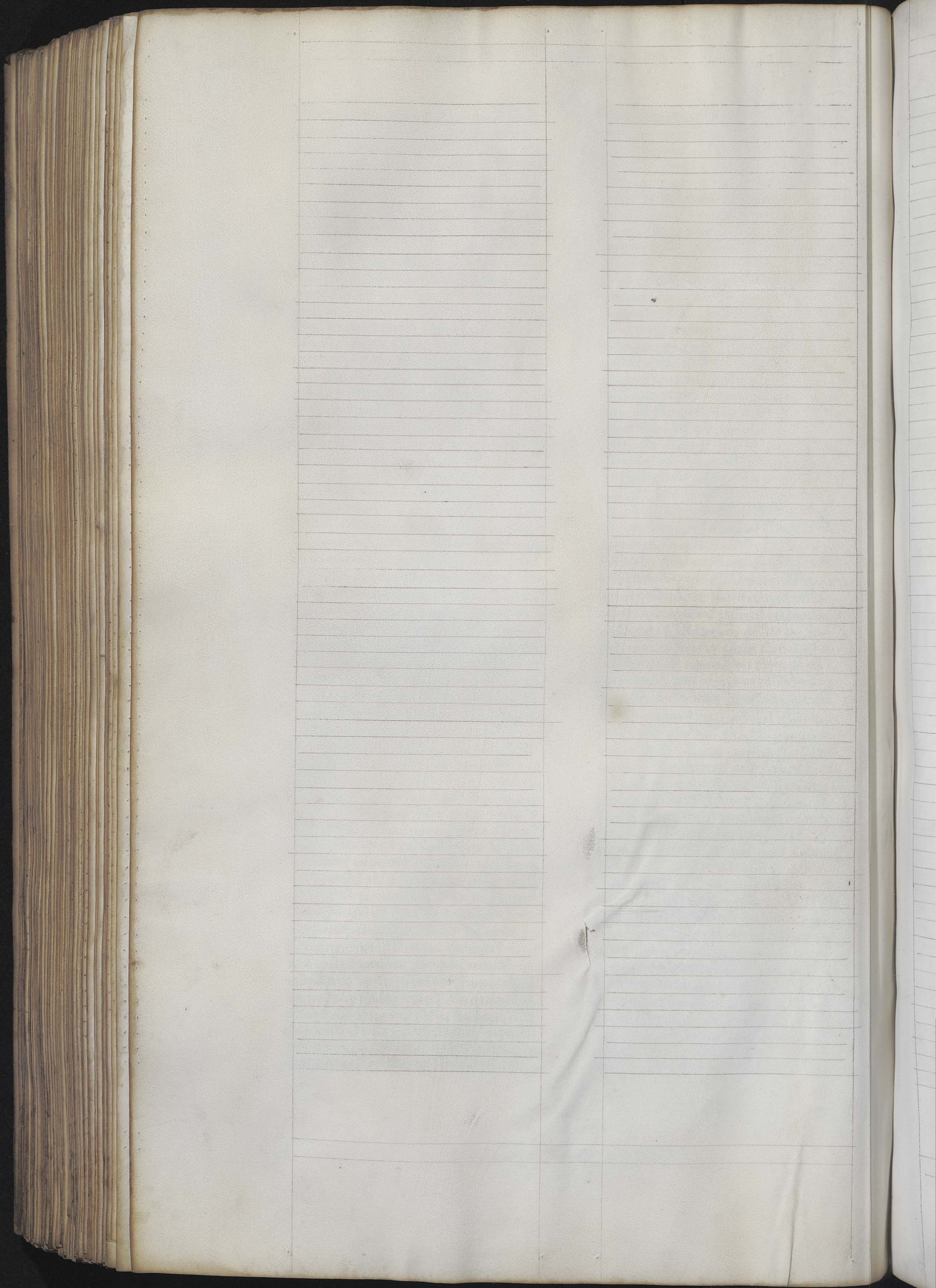
est a patre per filium, et quod pater spirat spiritum sanctum per filium. Semper autem id per quod aliquid producitur est principium eius quod producitur. Ergo quod filius sit principium spiritus sancti manifestum est. Que vane movent. Nullus enim refugit dicere lapidem moveri a baculo, sed baculus movetur a manu. Nec iacob esse ab ysaac, licet ysaac sit ab abraham. Sed adhuc minus est in proposito refugiendum. Est enim una virtus productiva patris et filii, quod non accidit in moventibus et agentibus creatis. Unde sicut confitendum est quod creature sint a filio licet filius sit a patre, ita confitendum est quod spiritus sanctus sit a filio licet filius sit a patre. Manifestum est ergo quod dicentes spiritum sanctum esse a patre per filium, non autem a filio, propriam vocem ignorant. Sicut Aristoteles de Anaxagora dicit. Volentes enim esse legis doctores non intelligunt neque de quibus loquuntur neque de quibus affirmant, ut dicitur I ad Thimotheum I.

Ad primum ergo dicendum quod filius et spiritus sanctus dicuntur flores de genere deitatis in quantum principium utrumque a patre est. Sed contra ad hoc quod spiritus sanctus a filio est potest dici filius esse radix et spiritus sanctus flos. Non enim oportet quod si multitudo rerum corporalium obsequitur contra ad omnia in divinis. Ad secundum dicendum quod filius habet a patre quod emittit ex se spiritum sanctum. Unde et eodem modo convenit ei sicut et patri. Sed pater non est principium divine persone uno modo tantum sed duobus, scilicet per generationem et spirationem. Unde non potest concludi quod filius sit principium spiritus sancti per generationem, sed est fallacia consequentis. Et propter hoc tamen non contra pater sit principium spiritus sancti per generationem. Et similiter dicendum ad tertium. Ad quartum dicendum quod spiritus sanctus non potest dici verbum proprie sed communiter prout omne quod manifestativum est alicuius verbum eius dicitur. Spiritus enim sanctus est manifestativum filii secundum quod de spiritu sancto filius dicit Iohannis XVI: Ille me clarificabit quia de meo accipiet. Filius autem proprie dicitur verbum quia conceptio intellectualis divini. Ad quintum dicendum quod in humana origine dicitur nepos qui eodem modo procedit a filio sicut filius a patre. Spiritus autem sanctus non procedit in divinis a filio sicut filius a patre. Ideo ratio non sequitur. Ad sextum dicendum quod esse principium non est contrarium ei quod est esse a principio nisi intelligatur respectu eiusdem. Non enim potest esse aliquid principium a quo est sicut a principio. Unde non sequitur quod in filio sint contrarie proprietates si sit a patre sicut a principio et sit principium spiritus sancti. Ad septimum dicendum quod nomen quod est in divinis est commune vel proprium, sed proprium dupliciter dicitur: uno modo simpliciter et absolute quod uni soli convenit sicut risibile homini. Alio modo dicitur aliquid proprium non simpliciter sed ad aliquid, ut si dicatur quod rationale est proprium hominis in comparatione ad equum licet et aliis conveniat, scilicet angelo. Est ergo in divinis aliquid commune quod convenit tribus personis ut esse deum et huiusmodi. Aliquid quod est proprium simpliciter quod convenit uni persone tantum. Aliquid quod est proprium quo ad aliquid sicut spirare spiritum sanctum est proprium patri et filio per respectum ad spiritum sanctum. Tale enim proprium oportet in divinis poni etiam si spiritus sanctus non sit a filio, quia esse ab alio adhuc remanet proprium filio et spiritui sancto in comparatione ad patrem. Ad octavum dicendum quod nomen debiti in personis si quis recte diiudicare velit non omnino recte sonat, quia debitum quandam obiectionem et obligationem importat que in divinis esse non potest. Ricardus tamen de sancto victore in suo libro de trinitate utitur distinctione amoris gratuiti et debiti, nec intelligit per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est. Secundum quem modum nichil prohibet intelligi eundem amorem esse gratuitum ut est patris, debitum vero ut est filii. Idem est enim amor quo pater amat et quo filius. Sed hunc amorem filius a patre habet, pater vero a nullo. Ad nonum dicendum quod spiritus sanctus est tamen gratuitus amor secundum quod amori gratuito contraponitur mercenarius amor quo aliquid non propter se ipsum amatur sed propter aliquid extrinsecum sicut fructum. Secundum hunc vero quod gratuitus amor dicitur propter hoc quod ab alio sumit originem, non est contra rationem spiritus sancti quod sit gratuitus amor. Nam et ille amor quo nos deum diligimus originem habet ex hiis que nobis a deo sunt data. Et sic nichil prohibet etiam amorem filii qui ab alio habet quod amat spiritum esse. Ad decimum dicendum quod spiritus sanctus et a patre procedit in filium et a filio in patrem, non quidem sicut in recipientem sed sicut in obiectum amoris. Dicitur enim spiritus sanctus a patre procedere in filium inquantum est amor quo pater amat filium. Et similiter ratione potest dici quod spiritus sanctus est a filio in patrem inquantum est amor quo filius patrem amat. Potest autem intelligi quod procedat a patre in filium inquantum filius a patre accipit virtutem spiritum sanctum spirandi. Sed sic non potest dici quod procedat a filio in patrem cum a filio nichil accipiat pater. Ad undecimum dicendum quod hoc verbum diligit non solum dicit emissionem amoris sed etiam quandam affectionem vel dispositionem secundum amorem. Alia vero que in divinis emissionem dicunt personaliter tantum accipiuntur ut generare, spirare et huiusmodi. Cetera vero non important emissionem sed magis ad informationem eius pertinent de quo dicuntur in divinis ut esse bonum, intelligentem et huiusmodi. Et inde est quod spiritus sanctus

dicat diligere non quasi amorem emittens
sit enim conueniens tam patri et filio. Sed dicitur
quod diligere sumitur essentialiter in diuinis. Ad
xii dicendum quod hec regula traditur in sacra scriptura in-
uenitur quod id quod dicitur de patre oportet quod de filio
intelligatur et quod dicatur de utroque. Et si
dictio exclusiua ponatur preter illa tamen quibus
persone diuine ab inuicem distinguuntur.
Sicut quod dicitur Joh. xvii. scilicet hec est vita eterna
ut cognoscant te deum verum solum verum
et quem misisti ihesum xpistum. Non enim potest dici
quod filio non conueniat esse deum verum quod ipse
filius soli patri attribuit quia cum pater et filius
unum sint, licet non unus, oportet quod de patre
dicitur de filio quoque intelligi. Nec etiam
negandum est quia ibi de spiritu sancto mentio
non habetur in cognitionem spiritus sancti vitam
eternam non esse cum sit una cognitio trium.
Similiter etiam non est subtrahenda spiritui
sancto propter filii quia cognitio. Licet Math. xi dicatur
nemo nouit filium nisi pater neque patrem
quis nouit nisi filius. Unde cum hoc quod est
habere ex se spiritum sanctum procedentem non pertineat
ad rationem paternitatis et filiationis quibus
pater et filius distinguuntur oportet tamen cum dicitur
ieronimo quod spiritus sanctus a patre procedit in hoc
ipso intelligatur quod procedit a filio. Ad
xiii dicendum quod doctrina catholice fidei sufficien-
ter tradita fuit in symbolo niceno. Unde
sancti patres in sequentibus synodis non inten-
dunt aliquid addere sed propter insurgentes here-
ses id quod implicite tenebatur continebatur
explicite studuerunt. Unde in determinatione
calcedonensis synodi dicitur prius nunc sancta
et magna atque uniuersalis synodus predicationem
hanc ab initio inconcussam docens diffini-
uit principaliter trecentorum xviii sanctorum patrum qui
in nicenam conuenerunt fidem manere intemerata-
bilem et propter illos quidem qui aduersum sanctum
spiritum pugnauerunt posteriori tempore a patribus apud
Constantinopolim centum quinquaginta
congregatis de substantia spiritus doctrinam tradi-
tam corroborauit quam illi omnibus notam
fecerunt non quasi quidem aliquid esset minus
in precedentibus inferentes sed de spiritu sancto intel-
lectum eorum aduersum eos qui dominium eius re-
spuere temptauerunt scripturarum testimoniis
declarantes et per huiusmodi modum dicendum est quod
processio spiritus sancti a filio implicite in symbo-
lo Constantinopolitano continetur in quantum
continetur ibi quod procedit a patre quia quod de patre
intelligitur oportet et de filio intelligi cum in
nullo differant nisi quia hic filius est et
ille pater. Sed propter insurgentes errores eorum
qui spiritum a filio esse negabant conueniens
fuit ut in symbolo poneretur non quasi aliquid
additum sed explicite interpretatum quod impli-
cite continebat. Sicut et insurgentes heretici
que negarent spiritum sanctum esse factorem celi
et terre. Oportet hoc explicite a simpliciori symbolo
hoc non dicitur nisi de patre. Sicut autem
posterior synodus habet potestatem interpretandi
symbolum a priore synodo conditum et
ponenda aliqua ad eius explanationem
ut ex predictis patet. Ita etiam Romanus ponti-
fex hoc sua auctoritate potest cuius auctoritate sola syno-
dus congregari potest et a quo sententia synodi
confirmatur et ad ipsum a synodo appel-
latur que omnia patent ex gestis Calce-
donensis synodi. Nec est necessarium quod ad huiusmodi
expositionem faciendam uniuersale concilium con-
gregetur cum quandoque id fieri prohibeant bel-
lorum dissidia. Sicut in vi. Synodo legitur
quod Constantinus Augustus dixit quod
propter imminentia bella uniuersales episcopos congre-
gare non potuit. Sed tamen illi qui conuene-
runt quedam dubia in fide exorta
sequentes sententiam Agathonis pape determi-
nauerunt scilicet quod in xpisto sint due voluntates
et due actiones. Et similiter patres in Cal-
cedonensi Synodo congregati secuti
sunt sententiam Leonis pape qui determi-
nauit xpistum esse in duabus naturis post
incarnationem. Attendi tamen debet quod ex
determinatione principaliorum conciliorum
habetur quod spiritus sanctus procedit a filio. Su-
scepit enim Calcedonensis synodus sicut
in eius determinatione dicitur epistolas beati
Cirilli Alexandrine ecclesie presulis
synodicas ad Nestorium et ad alios per
orientem in quarum una sic legitur. Cum ad
demonstrationem sue diuinitatis xpistus vte-
batur suo spiritu ad magnas operationes glori-
ficari se dicebat ab eo velut si quispiam
dicat eorum que secundum nos sunt inposita sibi
fortitudine uel disciplina uel de quolibet
quia glorificabantur in eo. Quamuis enim est in substantia
spiritus specialis uel certe intelligitur ipse secundum
quod spiritus est et non filius sed tamen est non alie-
nus ab eo. Spiritus enim veritatis nominatur
et est spiritus veritatis et profluit ab eo sicut
denique et ex deo patre. Nec obstat quod dicitur
profluit et non procedit. Quia sicut ex predictis
patet hoc verbum procedit est communissimum eorum
que ad originem spectant. Unde quicquid
emittitur uel profluit uel quocumque modo ex-
oritur ex hoc sequitur quod procedat. Habetur
etiam in determinatione quinti Concilii Con-
stantinopolitani. Sequimur per omnia sanctos patres et
doctores ecclesie Athanasium Hylarium
Basilium Gregorium theologum et Gregorium
nisenum Ambrosium Augustinum theologum
Johannem Constantinopolitanum Cirillum
Leonem Proculum et suscepimus omnia
que de recta fide et condempnatione hereti-
corum exposuerunt. Istorum autem quam pluribus horum

in doctrina fidei traditum est quod spiritus sanctus
procedit a filio a nullo vero eorum inveniatur
esse negatum. Unde non est contra concilia
sed eius confirmatio quod spiritus sanctus procedere dicatur
a filio. ¶ Ad xiiii dicendum quod licet hec littera in illis
dicatur tamen hoc modo intelligi non potest nisi
secundum similitudinem ordinis. Circa excepti-
onem vero sciendum est quod in hoc omnes conveniunt
doctores quod persona non missa quae ab alio est
unde pater qui a nullo est peritus non que-
rit mittentem sed conveniunt ad personam a qua fit
missio divisa est doctorum sententia. Athana-
sius autem et quidam alii dicunt quod nulla per-
sona mittatur temporaliter nisi ab illa a qua est
eternaliter. Sicut filius mittitur temporaliter
a patre a quo eternaliter processit. Et secundum hoc
infallibiliter concludi potest quod si spiritus sanctus
a filio mittitur quod eternaliter ab eo existat.
Et quod vero dicitur filius a spiritu sancto mitti in-
telligendum est de filio secundum humanitatem
naturam qui a spiritu sancto missus est ad predicatio-
nem. Unde significatur Ysaie lxi. Ad evangeli-
zandum pauperibus misit me. Et sic expo-
nit Ambrosius in libro de spiritu sancto. Licet Hylarius
hoc exponat ut per spiritum intelligatur pater
secundum quod spiritus essentialiter sumitur in divinis. Augustinus
vero ponit quod persona procedens temporaliter mittatur
ab eo etiam a quo eternaliter non procedit. Ita-
que missio divine persone intelligatur secundum
aliquem effectum indicativum que est a tota trinitate
persona missa a tota mittitur trinitate. Ut in
missione non intelligatur auctoritas mitten-
tis a persona que mittitur sed causalitas ad effectum
secundum quem dicitur mitti persona. Non autem ex-
tenditur ista probans spiritum sanctum a filio procede-
re per distinctionem personarum per hoc quod proprietatibus di-
stinguuntur quia proprietates ille relative sunt
et distingui non possunt nisi ad invicem opponantur
sicut patet ex dictis. ¶ Ad xv dicendum quod licet spiritus
sanctus sit a duobus non tamen est compositus quia
illi duo scilicet pater et filius sunt unum per essentiam.
¶ Ad xvi dicendum quod plures attribuunt principiis
non esse ab alio negative sunt prima. Principia
autem primi ut ita dixerim scilicet filius est principiatum
non de primo quod est pater. ¶ Ad xvii dicendum quod licet
voluntas moveat intellectum ad aliquid in-
telligendum non tamen voluntas aliquid velle
potest nisi sit per intellectum. Unde cum non sit proce-
dere in infinitum oportet devenire ad hoc quod intel-
lectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio
voluntatis. Unde filius procedit a patre naturaliter.
Unde cum ipse procedat per modum intellectus
non sequitur quod sit a spiritu sancto sed e converso. ¶ Ad
xviii dicendum quod spiritus sanctus potest dici quiescere in
filio tripliciter. Uno modo secundum humanam naturam
secundum illud Ysaie xi. Egredietur virga de
radice Iesse et flos de radice eius ascen-
det et quiescet super eum spiritus domini. Alio

modo intelligatur spiritus in filio requie-
scere quia virtus spiritualis a patre data in
filio et ultra non protenditur. Tertio modo
secundum quod amor dicitur requiescere in ama-
to in quo quietatur amantis effectus. Nullo
autem istorum modorum excluditur processio spiritus
sancti a filio. ¶ Ad xix dicendum quod non repugnat
simplicitati spiritus sancti quod procedit a duobus,
sed pater et filio tamen sunt potentiam unum.
¶ Ad xx dicendum quod eadem est perfectio pa-
tris et filii. Unde per hoc quod spiritus sanctus
procedit a patre perfecte non excluditur quin
procedat a filio. Alioquin sequeretur quod cre-
atura non crearetur a filio cum perfecte
crearetur a patre. ¶ Ad xxi dicendum quod unitas
essentie non inducit confusionem personarum
unde ex unitate essentie non possunt concludi
illa que repugnant distinctionem rela-
tive. Et sic ex hoc quod pater et spiritus sanctus
sunt unum non potest concludi quod filius sit
a spiritu sancto licet filius sit a patre quia spiritus
sanctus est ab eo. Et tamen quia sequeretur
quod spiritus sanctus esset cum nichil aliud
sit esse patrem quod habere filium de se proce-
dentem. ¶ Ad xxii dicendum quod splendor est a
radio cum nichil aliud sit quam reverbe-
ratio radii ad corpus clarum et cum
splendor filio attribuitur Hebreorum i. Cum
sit splendor glorie. ¶ Ad xxiii dicendum quod calor
est a splendore. Nam corpora celestia in
istis inferioribus per suos radios causant
calorem. ¶ Ad xxiiii dicendum quod positio Ne-
storianorum fuit quod spiritus sanctus non sit
a filio. Unde in quodam Symbolo Ne-
storianorum condempnato in prima Ephe-
sina Synodo dicitur sic. Spiritum sanctum neque
filium putamus neque per filium essentiam
accepisse. Post quod Cirillus contra Nesto-
rium in epistola predicta posuit spiritum sanctum esse
a filio. Theodorus autem in quadam epistola
ad Iohannem Anthiocenum sic dicit. Spiritus
sanctus non ex filio aut per filium exi-
sus subsistentiam sed procedens quidem a patre
spiritus vero filii eo quod ei consubstantialis
sit nominatus. Hec autem verba Theodorus
potius imponit Cirillo quod ab eo sint
dicta in epistola quam ad Iohannem Anthi-
ocenum scripsit licet in illa epistola hoc non lo-
cum dicatur. Ibi sic. Spiritus dei patris procedit
quidem ex ipso. Est autem et a filio non ali-
enus secundum unius essentie rationem. Hanc
autem Theodoreti sententiam secutus est
postmodum Damascenus quamvis
dogmata eiusdem Theodoreti sint in
quinta Synodo condempnata. Unde michi
non est standum. Unde Damascenus in
Utrum spiritus sanctus non procedens
a filio non distingueretur ab eo etc.



Incipiunt questiones de malo. Et primo queritur an malum sit aliquid.

Questio est de malo. Et primo queritur an malum sit aliquid. Et videtur quod sic. Omne enim contrarium aliquid est. Sed malum est aliquid contrarium secundum illud Ysa. xlv. Ego dominus faciens pacem et creans malum. ergo malum est aliquid. Preterea utriusque contrariorum est aliqua natura quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono secundum illud Eccli. xxxiii. contra bonum malum. ergo malum est aliquid. Sed dicetur quod malum in abstracto acceptum non est contrarium sed privatio. Sed aliquod malum in concreto acceptum est contrarium et esse aliquid. Sed contrarium nichil est contrarium alteri secundum illud in quo cum eo convenit. nigrum enim non contrariatur albo secundum quod est color. Sed secundum id quod substernitur ipsi malo convenit malum cum bono. ergo secundum illud malum non contrariatur bono. Sed secundum hoc ipsum quod est malum. malum ergo in quantum est malum est aliquid. Preterea oppositio forme et privationis invenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur quod in rebus naturalibus malum contrariatur bono. Sed solum in moralibus quia malum et bonum secundum quod sunt contraria continent sub se virtutem et vicium. ergo contrarietas boni et mali non intelligatur secundum oppositionem privationis et habitus. Preterea Dyonisius et Damascenus dicunt quod malum est sicut tenebra. tenebra autem contrariatur lumini ut dicitur in decima. ergo et malum contrariatur bono et non solum est eius privatio. Preterea Augustinus dicit quod illud quod semel est in aliquo totaliter tedit in non esse. Sed ergo aer illuminatur a sole illud lumine creatum est in aere non totaliter desinit esse nec potest dici quod recolligatur in suo principio. ergo remanet in subiecto aliquid eius quod est sicut dispositio in potentia et hoc vocatur tenebra. ergo tenebra est aliquid contrarium lumini et non privatio sola et eadem ratio est de malo et bono. ergo malum non est sola privatio boni sed contrarium. Preterea inter privationem et habitum non est medium in susceptibili. Sed inter bonum et malum est aliquod medium. nec omnia sunt bona et mala ut dicitur in predicamentis. ergo bonum et malum non opponuntur ut privative opposita sed ut contraria inter que potest esse medium et sic malum est aliquid. Preterea omne quod corrumpit agit. Sed malum in quantum malum corrumpit ut Dyonisius dicit iiii c. de divinis nominibus. ergo malum in quantum malum agit. sed nichil agit nisi in quantum est aliquid. ergo malum in quantum malum est aliquid. Sed dicetur quod corrumpere non est agere sed deficere actionibus. Sed contra corruptio est motus vel mutacio. ergo corrumpere est movere. sed movere est agere. ergo corrumpere est agere. Preterea invenitur corruptio naturalis sicut et generatio ut dicit philosophus in v phisicorum. Sed in omni motu naturali est aliquid preter intentum per se a natura corrumpentis. corrumpere autem est proprium mali ut Dyonisius dicit. ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem. Preterea quod non est aliquid non potest esse differentia constitutiva alicuius quia omnis differentia est unum et ens ut dicitur in iii metaphysice. Sed bonum et malum sunt differentie constitutive virtutis et vicii. ergo malum est aliquid. Preterea illud quod non est aliquid non potest intendi et remitti. sed malum intenditur et remittitur. maius enim malum est homicidium quam adulterium. nec potest dici quod dicatur maius malum in quantum corrumpit plus de bono quia corruptio boni est effectus mali. causa autem non intenditur et remittitur propter effectum sed e converso. ergo malum est aliquid. Preterea omne quod habet esse per positionem in loco est aliquid. sed malum est huiusmodi. dicit enim Augustinus quod malum est suo loco positum eminencius commendat bonum. nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum secundum quod opposita iuxta se posita magis elucescunt. ergo malum in quantum est malum est aliquid. Preterea philosophus in v phisicorum dicit quod omnis mutacio est ex subiecto in subiectum vel ex subiecto in non subiectum vel ex non subiecto in subiectum. et nominat subiectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum non mutatur de subiecto in non subiectum neque de non subiecto in subiectum quia hee mutaciones sunt generatio et corrupcio. ergo mutatur de subiecto in subiectum et ita videtur quod malum sit aliquid affirmative existens. Preterea philosophus dicit in i de generatione. Et corruptio unius est generatio alterius. sed malum in quantum malum est corruptivum. secundum Dyonisium iiii c. de divinis nominibus. ergo malum in quantum malum est generativum alicuius et ita oportet quod sit aliquid quia omne quod generatur generatur ens aliquod. Preterea bonum habet rationem appetibilis quia bonum est quod omnia appetunt ut dicitur i ethicorum. et eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed contingit quod aliquid negative significatum appetitur naturaliter et aliquid affirmative significatum naturaliter fugitur. Sicut ovis naturaliter fugit presenciam lupi fugit et appetit eius absenciam. ergo non magis bonum est aliquid quam malum. Preterea pena in quantum pena est iusta et quod iustum est bonum est. ergo in quantum pena est aliquid bonum. sed pena in quantum pena est aliquid malum. dividitur enim malum per penam et culpam. ergo aliquid malum in quantum huiusmodi est bonum. Sed omne bonum est aliquid. ergo malum in quantum est malum est aliquid. Preterea si bonitas non esset aliquid nichil esset bonum. ergo similiter si malum non est aliquid nichil est.

malū. Et dīc. q̄ malū nō ens natē
aut moris. s3 ens roīs Et gtra ē
q̄ phūs dicit. vi. metch. q̄ bonū ⁊
malū s̄t i bonis reb3. s3 vīn ⁊ fl̄sū s̄t
i intellcū. g° malū nō est ens roīs
tm̄ s3 est aliq̄ i rebus natlib3 ¶ Et gt
est q̄ Aug9 xi. deci. dei. dic. q̄ malū nō
est natura aliqua s3 defc̄us boni h°
nome accepit ¶ p̄t Joh̄. j. d2. oīa p ipm̄
f̄ca s̄t. s3 malū nō est f̄cm̄ p ip̄um vt
Aug9 dic. g° malū nō est aliq̄ ¶ p̄ ibi
dem subdit. sine ipō f̄cm̄ est nichil
.i. pctm̄ q2 pctm̄ nichil est ⁊ nichil s̄t
homines cū peccant. vt dicit gloza ibi
Et eadem roē q̄ l3 aliud malum
nichil est. g° malū nō est aliq̄ ¶ Pro
dl̄. q̄ sicut album ita ⁊ malū dupl̄r
dicit. Vno em̄ modo cū dicit album
p̄t intelligi id q̄ est albed in s̄bm̄ Alio
mō album dicit. id q̄ est album in
q̄ntum est album. s. ip̄m accn̄s ⁊ sil̄r
malū. Vno mō p̄t intelligi id q̄ est
s̄bm̄ mali ⁊ hoc aliq̄ est. Alio mō p̄t
intelligi ip̄m malū et nō est aliq̄ s3
est ip̄a p̄uatio alicuī9 p̄ticularis boni
Ad cui9 euidenciā sciendū est q̄ bonū
p̄p̄e ē aliq̄ inq̄ntū est aliq̄ appetibile
Nam s̄cdm̄ ph̄m i. j. Eth. Optime diffi
nierūt bonū dicentes q̄ bonū est q̄d
omnia appetunt. Malū aut d2. id q̄ op
ponit bono. Vn̄ oz malū esse id q̄d
opponit appetibili inq̄ntū h̄mōi. h°
aut impossibile est esse aliq̄ q̄ t̄plici
roē apparet. P̄mo quidē q2 appeti le
h3 roēm finis. ordo aut finiū est sicut
et ordo agenciū q̄nto em̄ aliq̄ agens
est sup̄ius ⁊ vl̄ius. tanto ⁊ finis p̄p̄t
quē agit est vl̄ius bonū Nam omē
agens agit p̄p̄t finē ⁊ p̄p̄t aliq̄ bonū
Et p̄p̄t aliq̄ bonū. ⁊ h° manifeste appet
i reb3 h̄uanis Nam rectoz Ciuitatis
intendit bonū aliq̄ p̄ticulare q̄ est
ciuitatis bonū. Rex aut̄ qui est ille su
perioz intendit bonū vl̄e. s. tocius Regni
pacem Cū igit̄ in causis agentib3
nō sit p̄cede i infinitū s3 oz deuenire ad
vnū p̄mū q̄ est vl̄is causa essendi. oz
q̄ etiā sit aliq̄ vl̄e bonū ⁊ in q̄ oīa bō
reducant̄ ⁊ hoc nō p̄t esse aliud q̄ h°
ip̄m q̄ est p̄mū ⁊ vl̄e ~~bonū~~ agens q2
cū appetibile moueat appetitū p̄mū
aut mouens oz oē nō motū n̄cē est q̄
p̄mū ⁊ vl̄e agens sit ip̄m p̄mū ⁊ vl̄e
appetibile. i. p̄mū ⁊ vl̄e bonū q̄ omnia
opantur p̄p̄t appetitū sui ip̄ius Sicut
g° quiti est i rebus oz q̄ p̄ueniat a
p̄mo ⁊ vl̄i causa essendi Ita q̄cquid est
in reb3 oppoztet q̄ p̄ueniat a p̄mo et
vl̄i bono Et aut̄ p̄uenit a p̄mo et
vl̄i bono nō p̄t esse nisi bonū p̄ticu
lare tm̄ Sicut q̄ p̄uenit a p̄ma et
vl̄i causa essendi est aliq̄ p̄ticulare
ens. Omē igit̄ q̄ est aliq̄ in reb3
oz q̄ sit aliq̄ p̄ticulare bonū. Vn̄
nō p̄t id q̄ est bono oppoī. Vn̄ re
linquit̄ q̄ malū s̄cdm̄ q̄ est malū
nō est aliq̄ in rebus Et est alicui9
p̄ticularis boni p̄uatio alicui p̄ticulari
bono inherens Sc̄do hoc idem appet
quia quicq̄ est in reb3 h3 aliq̄ incli
nacoēm ⁊ appetitū alicui9 sibi conue
nientis q̄ aut̄ h3 roēm appetibilis h3
roēm boni Quicq̄ igit̄ est in reb3 h3 co
uenienciā cū aliquo bono Malū aut̄
inq̄ntū h̄mōi nō cōuenit cū bono. sed
opponit ei. Malū igit̄ nō est aliq̄d
in reb3 Etiā si malū esset aliqua
res nec appeteret nec ab aliquo appeteret
⁊ p̄ p̄ns nō h̄ret aliq̄ accoēm nec aliq̄
motū ul̄ nichil agit ul̄ mouet nisi
p̄p̄t appetitū finis Tercio idem apparet
ex hoc q̄ ip̄m esse maxime h3 roēm appe
tibilis. Vn̄ videm9 q̄ vnūquoq; nālr̄
appetit cōs̄uare suū esse et refugit
destructiua sui esse et eis p̄posse resi
stit. Sic igit̄ ip̄m esse inq̄ntū est appe
tibile est bonū. Oz igit̄ q̄ malū q̄ vl̄r
opponit bono. opponit̄ etiā ei q̄ est
esse Et aut̄ est oppositū ei q̄ est esse
nō p̄t esse aliq̄. Vn̄ dico q̄ nō id q̄d
est malū s3 id cui accidit esse malum
aliq̄ est. inq̄ntū malū p̄uat nō nisi
aliq̄ p̄ticulare bonū. sicut ⁊ h° ip̄m
q̄ est cecū esse nō est aliq̄ s3 id cui
accidit cecum esse est aliq̄ ¶ Ad p̄m
g° dl̄. q̄ aliq̄ dicit̄ esse malū dupl̄r
Vno quidē mō simpl̄r. Alio vō mō s̄cdm̄
q̄. Illud aut̄ d2 simpl̄r malū q̄ est
s̄cdm̄ se malū. hoc aut̄ est q̄ p̄uat̄ aliq̄
p̄ticulari bono. q̄ est ex debito sue p̄fec
tionis Sicut egritudo est malū aīalis
q2 p̄uat equalitate h̄umoz que req̄
rit̄ ad p̄f̄cm̄ ee aīalis. Sz s̄cdm̄ q̄ d2
esse malū. q̄ nō est malū s̄cdm̄ se sed
alicui9 q2. s3 nō p̄uat̄ aliquo bono
q̄ sit ex debito sue p̄f̄coīs. s3 q̄ est de
debito p̄f̄coīs alterius rei sicut i igne
est p̄uacio forme aque que nō est de
debito p̄f̄coīs ignis. s3 de debito p̄f̄co
nis aque Simil̄r aut̄ ordo iusticie h3
ad iūctam p̄uacoēm p̄ticularis boni
alicui9 peccantis inq̄ntū ordo iusticie
hoc requirit ut aliq̄s peccans p̄uetur
bono q̄ appetit Sic igit̄ pena ip̄a est
bona simpl̄r. s3 est mala h̄uic ⁊ hoc
malū dicit̄ d's creare. p̄ate aut̄ facē

quia ad penam non cooperatur appetitus peccantis, ad peccatum autem cooperatur appetitus peccatum recipientis. Tertio autem est aliquid fieri nullo presupposito; et sic peccatum malum dicitur creatio non inquantum est malum sed inquantum est simpliciter bonum et secundum quod malum. Ad secundum dicendum quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus. Cuius ratio est quia, ut Simplicius dicit in commento Predicamentorum, illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam sicut calidum et frigidum, album et nigrum. Sed illa quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura non opponuntur proprie ut contraria sed ut privatio et habitus. Sed duplex est privatio. Una quidem que est in privatum esse ut mors et cecitas. Alia vero que est in privari ut egritudo que est via in mortem, et obtalmia que est via in cecitatem. Et huiusmodi privationes interdum dicuntur contraria inquantum adhuc aliquid retinent de eo quod privant; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum sed aliquid de bono remanet. Ad tertium dicendum quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris non posset esse contrarium albo, quia contraria oportet esse in eodem genere. Sed igitur hoc in quo convenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse posset. Et similiter licet id in quo convenit malum cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non posset. Ad quartum dicendum quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent. Voluntatis autem obiectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et speciem recipit ab obiecto. Sic igitur actus voluntatis inquantum fertur in malum recipit rationem et nomen mali, et hoc malum contrariatur proprie bono; et hec contrarietas ex actibus in habitus transit, inquantum actibus habitus similantur. Ad quintum dicendum quod tenebra non est contrarium lumini sed privatio. Sed Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit quod privatio quodammodo est contrarium et quod prima contrarietas est privatio et privatio. Ad sextum dicendum quod adveniente tenebra nihil remanet de lumine sed remanet solum potentia ad lumen que non est aliquid tenebre. Sed secundum eius sic enim et antequam illuminaretur aer erat solum solum in potentia ad lumen. Unde proprie loquendo lumen aut est aut fit aut corrumpitur. Sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen. Ad septimum dicendum quod sicut Simplicius dicit in commento Predicamentorum, dicuntur malum et bonum secundum quod in moribus accipiuntur, invenitur aliquid medium, sicut actus indifferens est medium inter actum virtuosum et vitiosum. Ad octavum dicendum quod malum abstractive accipiendo, id est hoc ipsum quod est malum dicitur corrumpere, non quidem effective sed formaliter, inquantum scilicet est ipsa corruptio boni, sicut et cecitas dicitur corrumpere visum, inquantum est ipsa visus corruptio seu privatio. Sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est secundum se ipsum, sic quidem corrumpit, id est corruptum dicitur, tantum et effectum non agendo sed deagendo, id est per defectum active virtutis. Sicut semen indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, que est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum secundum virtutem activam per se tamen corruptionem facit, non simpliciter sed aliquam. Ad nonum dicendum quod corrumpere formaliter non est movere nec agere sed corruptum esse. Corrumpere autem active est movere et agere. Ita tamen quod quicquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni; quod autem est ibi de defectu pertinet ad malum qualitercumque accipiatur. Sicut quicquid est in claudicatione de motu est ex virtute gressiva, defectus autem rectitudinis est ex tybie curvitate; et ignis generat ignem inquantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam inquantum huic forme adiungitur talis privatio. Ad decimum dicendum quod corruptio que est ab eo quod est malum simpliciter et secundum se ipsum non potest esse naturalis, sed magis est contra naturam. Sed corruptio que est ab eo quod est malum aliquo potest esse secundum naturam. Nam sicut quod ignis corrumpat aquam, et tamen id quod intendit est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod enim intenditur principaliter est esse ignis generatum, et solutio non esse aque inquantum ad esse ignis requiritur. Ad undecimum dicendum quod illud philosophi difficultatem habet, quia si malum et bonum non sunt in genere sed sunt genera, cassatur predicta distinctio. Et ideo ut Simplicius dicit in commento Predicamentorum, quidam salvientes dixerunt quod illud philosophi sic est intelligendum quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis et vitii. Non tamen sunt in genere contraria sed in qualitate. Sed exposito hec verba non conveniunt, quia istud tertium membrum non differret a primo quod ponit, scilicet quod quedam contraria sunt in uno genere. Unde Porphirius dixit: Contrariorum sunt quedam in uno genere et ista sunt aut in uno genere proximo ut album et nigrum in genere coloris, quod est primum membrum divisionis

ab Aristotele positiui uel contrarijs generibus
priuatiuus sicut castitas et impudicitia
que sunt sub uirtute et vicio quod est secundum
membrum. Quedam uero sunt equiuoca sicut
bonum quod circuit omnia genera sicut et ens
et similiter malum. Et ideo bonum et malum
dicit non esse nec in uno genere nec in pluribus
sed ipsa esse genera prout genus dicitur pro eo quod
genera transcendit sicut ens et unum. Simplicius
uero ponit duas alias solutiones.
Quarum una est quod bonum et malum dicuntur
genera contrariorum inquantum primi contrariorum est
defectum respectu alterius sicut nigrum
respectu albi et amarum respectu albi
et sic omnia contraria quodammodo reducuntur
ad bonum et malum prout omnis defectus
pertinet ad rationem mali ut in I. phisicorum dicitur
quod sunt contraria comparantur ad inuicem ut me-
lius et peius. Alia solutio est quod Aristoteles
dixit hoc opinionem secundum pitagoricos qui
posuit duos ordines rerum. Quorum
unus comprehenditur sub bono et alius
sub malo. Quam Aristoteles etiam in logica uti-
tur exemplis non notis secundum opinionem
propriam sed probabilibus secundum aliorum opinionem.
Et sic patet secundum predicta quod non oportet ponere quod ma-
lum sit aliquid. ¶ Ad XII dicendum quod bonum et
malum non sunt differentie nisi in moralibus in quibus
malum positiue aliquid dicitur secundum quod ipse
actus uoluntatis denominatur a malo uel
a uolito licet ipsum malum non possit esse
uolitum nisi sub ratione boni. ¶ Ad XIII
dicendum quod bonum dicitur magis malum alio non per
accessum ad aliquod summe malum uel per parti-
cipationem diuersam alicuius forme sicut
dicitur aliquid magis uel minus album secundum
diuersam participationem albedinis. Sed dicitur
aliquid magis uel minus <s>album</s> malum
secundum quod magis uel minus priuatur bono.
Non quidem effectiue sed formaliter. Homi-
cidium enim dicitur maius peccatum quam adul-
terium non quia magis corrumpant bonum
naturale homine sed quia magis remouet bo-
nitatem ipsius actus. Plus enim contrariatur
caritatis bono quo debet informari actus
uirtuosus homicidium quam adulterium. ¶ Ad
XIIII dicendum quod nichil prohibet malum habere
locum positionum secundum id quod in eo de bono re-
tinetur et quod bonum commendat sua oppositione
inquantum est malum. ¶ Ad XV dicendum quod secundum
quod est affirmatio et negatio non solum est
contrarium sed etiam priuatio. Dicitur enim philosophus
ibidem quod aliqua priuatio affirmatione
innuatur ut iniustum. Et preterea nichil prohibet
dicere mutationem de bono in malum qua-
dam corruptionem esse ut sic possit dici
mutatio de albo in nigrum secundum quod tamen homo
de bonitate uirtutis in malitiam mutatur
est motus de qualitate in qualitatem ut
patet per premissa. ¶ Ad XVI dicendum quod sicut dionysius
soluit malum est corruptiuum inquantum est
malum contrarium autem non est inquantum ma-
lum sed inquantum retinet aliquid de bono.
¶ Ad XVII dicendum quod non esse nunquam appetitur
nisi inquantum per aliquid non esse conseruatur
proprium esse. Sicut ouis absentiam lupi
appetit propter conseruationem proprie uite nec
presentiam lupi refugit nisi inquantum est
sue uite corruptiua. Ex quo patet quod ens
appetitur per se ipsum. Fugitur autem partis non
ens autem fugitur per se et appetitur partis.
Et ideo bonum inquantum bonum est aliquid
malum autem inquantum malum est priuatio. ¶ Ad
XVIII dicendum quod pena inquantum est pena est
malum alicuius inquantum est iusta est bonum
simpliciter. Nichil autem prohibet id quod est bo-
num simpliciter esse et malum alicuius sicut for-
ma ignis est bonum simpliciter sed est malum
aque. ¶ Ad XIX dicendum quod est ens dicitur dupliciter
uno modo secundum quod significat <s>essentiam</s> num
X generum et sic neque malum neque aliqua
priuatio est ens neque aliquid. Alio modo
secundum quod respondetur ad questionem an est et sic
malum est sicut et cecitas est non tamen ma-
lum est aliquid quia esse aliquid non solum significat
quod respondetur ad questionem an est sed etiam quod
respondetur ad questionem quid est. ¶ Ad XX dicendum
quod malum quidem est in rebus sed ut priuatio non
autem ut aliquid reale sed in ratione est ut aliquid
intellectum. Et ideo potest dici quod malum est ens
rationis et non rei quia in intellectu est aliquid non
autem in re. Et hoc ipsum quod est esse intellectum
secundum quod aliquid dicitur ens rationis est bonum. Bonum
enim est aliquid intelligi. Utrum malum sit in bono

Secundo queritur utrum malum sit in bono
et uidetur quod non. Dicit enim
dionysius IIII capitulo de diuinis nominibus quod malum neque est
existens neque in existentibus. Et hoc probat philosophus
quod omne existens est bonum. Malum autem non
est in bono. Ergo non est in existente et sic uidetur
quodam manifesto utique quod malum non sit
in bono. Sed dicitur quod malum est in existente et in
bono non inquantum est existens uel bonum sed
inquantum est deficiens. Sed contra omnis de-
fectus pertinet ad rationem mali. Si igitur
malum est in existente inquantum est defici-
ens et malum est in existente inquantum existens est
malum et malum igitur aliquid presupponit in existente
ad hoc quod possit esse subiectum mali et redibit
questio de illo malo quod sit eius subiectum. Et si ex-
sistens in quantum est deficiens est eius subiectum
oportebit presupponere aliquid aliud malum
et sic in infinitum procedere. Standum ergo in primo
ut scilicet si malum est in existente si in eo non inquan-
tum est deficiens sed inquantum est existens
quod est contra dionysium. ¶ Preterea malum et bonum

sunt opposita. Sed unum oppositorum non est in alio sicut frigidum non est in igne. Ergo malum non est in bono. Sed dicebat quod malum non est in bono sibi opposito sed in alio. Contra omne illud quod convenit multis convenit ab per unam rationem. Sed bonum convenit multis. Similiter et malum. Ergo per unam rationem communem bonum convenit omnibus bonis et malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum oppositum est bono. Ergo malum quodlibet opponitur cuilibet ~~malo~~ bono. Et sic si aliquod malum est in aliquo bono sequitur quod oppositum sit in suo opposito. Praeterea Augustinus dicit in Enchiridion quod istud quod malum est in bono fallit dialecticorum regulam qua dicitur quod contraria simul esse non possunt. Non autem falleret si malum non esset in bono sibi opposito. Ergo ex hoc quod malum est in bono sequitur quod oppositum sit in opposito quod omnino esse non potest quia omnia opposita includunt in se contradictionem. Contradictoria autem omnino simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono. Praeterea omne quod est in altero causatur ex subiecto sicut accidens naturale ut calor ex igne vel ex aliquo extrinseco agente. Sicut calor aque ex igne qui est accidens innaturale. Si igitur malum sit in bono vel causatur ex bono aut ab aliquo alio. Sed non ex bono quia bonum non potest esse causa mali. Secundum illud Matthaei vii. Non potest arbor bona fructus malos facere. Nec etiam causatur ab aliquo alio quia et si hoc vel est malum vel quasi principium mali et boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono quia sic sequitur quod non omnia haberent ad se unitatem. Nec etiam potest esse quod sit unum quasi principium boni et mali quia idem secundum idem non facit diversa et difformia. Ergo nullo modo malum potest esse in bono. Praeterea nullum accidens diminuit vel corrumpit subiectum in quo est. Sed malum diminuit vel corrumpit bonum. Ergo malum non est in bono. Praeterea sicut bonum respicit actum ita et malum e contrario respicit potentiam unde mala non inveniuntur nisi in hiis que sunt in potentia ut dicitur ix Metaphysicae. Sed malum est in potentia sicut et quaelibet privatio non. Ergo malum est in bono sed in malo. Praeterea bonum et finis sunt idem ut dicitur iv Metaphysicae et ii Physicae. Forma autem et finis incidunt in idem ut dicitur ii Physicae. Sed privatio formae substantialis excludit formam a materia. Ergo non relinquit aliquod bonum. Cum igitur privatio sit in materia et habeat rationem mali videtur quod non omne malum sit in bono. Praeterea quanto aliquod subiectum perfectius est tanto et accidens magis in eo invenitur. Sicut quanto ignis perfectior est tanto magis est calidus. Si igitur malum sit in bono sicut in subiecto sequitur quod quanto bonum perfectius est tanto magis sit ibi malum quod est impossibile. Praeterea omne subiectum est conservativum accidentis. Sed malum non conservatur a bono sed magis destruitur. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto. Praeterea omne accidens denominat suum subiectum. Si igitur malum sit in bono denominabit bonum et ita sequeretur quod bonum sit malum. Quod est contra illud quod dicitur Ysaiae v. Vae qui dicunt bonum malum. Praeterea quod non est non est in aliquo. Sed malum est non ens. Ergo non est in bono. Praeterea sicut defectus est de ratione mali ita perfectio de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto cum sit corruptio. Ergo malum non est in bono. Praeterea bonum est quod omnia appetunt. Sed id quod est subiectum malo non est appetibile. Unde enim in inferius nullus appetit ut dicitur ix Ethicorum. Ergo id quod est subiectum mali non est bonum. Praeterea nichil nocet nisi suo opposito. Si igitur malum non sit in bono sibi opposito sed in quodam alio ut in bono non nocebit ei et sic non habebit rationem mali quia in tantum est malum in quantum nocet bono ut Augustinus dicit in Enchiridion. Et in libro de natura boni. In malo autem sibi opposito esse non potest. Ergo in nullo bono est malum. Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchiridion quod malum nisi in bono esse non potest. Praeterea malum est privatio boni ut Augustinus dicit. Sed privatio determinat sibi subiectum

[margin: est enim negatio in subiecto ut dicitur iv Metaphysicae. Ergo malum determinat sibi subiectum]

Sed omne subiectum cum sit ~~subsistens~~ ens est bonum quia bonum et ens convertuntur. Ergo malum est in bono. Responsio. Dicendum quod malum non potest esse nisi in bono. Ad cuius evidentiam sciendum est quod de bono dupliciter contingit loqui. Uno modo de bono absolute. Alio modo secundum quod dicitur bonum hoc ut bonus homo vel bonus oculus. Loquendo igitur de bono absolute bonum habet amplissimam extensionem etiam ampliorem quam ens ut Platonicis placuit. Tum omne bonum sit quod est appetibile. Id autem quod est secundum se appetibile est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem sequitur quod appetamus ea que in finem ordinantur quibus est ut ea que ordinantur in finem ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur boni rationem obtineant. Unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum habet ad bonum ordinem. Cum esse in potentia nichil aliud sit quam ordinari in actum. Patet igitur quod id quod est in potentia ex hoc ipso quod est in potentia habet rationem boni. Omne igitur subiectum in quantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis etiam materia prima ex hoc ipso quod est in potentia habet boni rationem. Et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem ordinantes materiam cum non ente dicebant quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in libro de divinis nominibus bonum praeordinans enti

Et quamvis materia distinguatur a privatione et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen haec consideratio congruit quantum ad aliquid. Verum est quod materia prima non dicitur ens nisi in potentia, et esse simpliciter habet per formam, sed potentiam habet per se ipsam. Et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per se ipsam. Quamvis autem utrumque ens sive in actu sive in potentia absolute bonum dici possit, non tamen ex hoc ipso quod est res est bonum hoc. Sicut si aliquis homo sit bonus simpliciter, non sequitur quod sit bonus citharoedus, sed tunc tantum quando habet perfectionem in arte citharizandi. Sic igitur licet homo secundum hoc ipsum quod homo est sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo. Sed id quod facit bonum hominem est virtus, quae est propria virtus eius; virtus enim est quae bonum facit habentem, secundum philosophum in II Ethic. Virtus autem est ultimum potentiae rei, ut dicitur in I de Caelo. Ex quo patet quod tunc dicatur aliquid bonum hoc quando habet perfectionem propriam. Sicut homo bonus qui habet perfectionem hominis, et bonus oculus qui habet perfectionem oculi. Secundum premissa igitur triplex appellatur dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum eius dicitur. Sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quae habet suam perfectionem, sicut homo virtuosus et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subiectum secundum quod est in potentia ad perfectionem, sicut anima ad virtutem et substantia oculi ad acumen visus. Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet; sequitur quod malum sit in bono secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio per malum privatur, unde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subiecto et perfectione diminuitur per malum in quantum tollitur perfectio et remanet subiectum. Sicut caecitas privat visum et diminuit oculum videntem, et est in substantia oculi vel etiam in ipso animali sicut in subiecto. Unde si aliquod bonum est quod est actus purus nullius potentiae permixtionem habens, cuiusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum. ¶ Ad primum ergo dicendum quod Dionysius non intendit quod malum non sit in existentibus sicut privatio in subiecto; sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subiecto existens. ¶ Ad secundum dicendum quod cum dicitur quod malum est in existente in quantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo quod ly in quantum designet quamdam concomitantiam, et sic est verum quod dicitur eo modo loquendi quo dici posset quod album est in corpore in quantum corpus est album. Alio modo ita quod ly in quantum designet rationem per existentiam in subiecto, et sic procedit ratio. ¶ Ad tertium dicendum quod malum non opponitur bono in quo est; est enim in bono quod est in potentia; malum autem est privatio; potentia autem non opponitur neque privationi neque perfectioni, sed substernitur utrique. Dionysius tamen in IV cap. de divinis nominibus non utitur hac ratione ad ostendendum quod malum non est in bono tamquam aliquid existens. ¶ Ad quartum dicendum quod ratio illa multipliciter deficit. Tum quia quod primo dicitur, quod id quod convenit pluribus convenit eis secundum unam naturam communem, veritatem habet in his quae de pluribus univoce praedicantur. Bonum autem non praedicatur univoce de omnibus bonis, sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumeat omnia genera. Et hac ratione Aristoteles in I Ethic. ostendit quod non est una communis idea boni. Secundo, quia dato quod bonum diceretur univoce, et etiam malum; tamen malum, cum sit privatio, non dicitur de pluribus secundum unam naturam communem. Tertio, dato quod utrumque univocum esset, et utrumque aliquam naturam significaret, posset quidem dici quod communis natura mali opponitur communi naturae boni; non tamen oportet quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono. Sicut vitium in communi opponitur virtuti in communi, non tamen quodlibet vitium virtuti cuilibet; intemperantia enim non opponitur liberalitati. ¶ Ad quintum dicendum quod in hoc quod malum est in bono non fallit regula dialecticorum secundum rei veritatem, quia malum non est in bono sibi opposito, ut dictum est; sed fallit secundum quamdam apparentiam, prout malum absolute dictum et bonum videntur opponi. ¶ Ad sextum dicendum quod malum cum non sit in subiecto sicut accidens naturale, non causatur ex substantia, sicut nec privatio est ex potentia. Nec tamen habet extrinsecam causam per se, sed per accidens tantum, ut patebit cum de causa mali quaeretur. ¶ Ad septimum dicendum quod malum non est sicut in subiecto in malo quod diminuit et corrumpit, sed in bono secundum quod ens in potentia dicitur bonum. ¶ Ad octavum dicendum quod quamvis actus secundum se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundum se sit malum, sed privatio quae opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso quod ordinem ad actum habet, rationem boni habet, ut dictum est. ¶ Ad nonum dicendum quod illa ratio multiplex defectus est. Primo enim licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis sit bonum, sed etiam ea quae ordinantur ad finem ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est. Secundo, quia licet aliquis finis sit idem cum forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma, nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel usus est finis, ut dicitur in primo

Eth. Et iterum cum forma sit quodammodo finis fa
cientis dispositio ad formam est finis in acti
bus que materiam preparant. Et ipsa materia secundum
quod est sub a bonitate diuina habet rationem boni
et finis prout ad ipsam terminatur actio creaturan
tis. Ad x dicendum quod ratio illa procedit de actiui
bus que conseruant naturam sibi sicut calor
conseruat naturam ignis. Aliter tamen est de quantitate
quod est recessus naturarum sicut egritudo
non enim secundum quod egritudo est actiuus animalis
quod quanto animal fuerit fortius tanto sit
magis eger. sed quod tanto sit minus eger
et eadem ratio est de quolibet malo. potest tamen
dici quod quanto aliquid magis est in potentia et ma
gis aptum ad bonum tanto peius sit ipsum
priuari bono. bonum autem quod est subiectum mali
est potentia et sic aliquo modo quanto magis est
bonum quod est subiectum mali tanto magis est
malum. Ad xi dicendum quod subiectum conseruat actiuus
quo malum ei inest. Sic autem malum non est in bo
no tamquam conseruetur a bono et tamen malum non
posset esse si totaliter bonum destrueretur. Ad
xii dicendum quod sicut Augustinus dicit super Genesim quod similia
contraria est contra eos qui dicunt bonum
in quantum est bonum est malum. non autem
contra eos qui dicunt id quod est secundum aliquid
quod bonum secundum aliud est malum. Ad
xiii dicendum quod malum non dicitur esse in bono
quasi aliquid positiue dictum sed sicut priuatio
Ad xiiii dicendum quod non solum id quod est perfectum
secundum actum bonum sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem
naturali bono est malum. Ad xv dicendum quod id quod
est subiectum priuationi licet non sit appetibi
le ex eo quod est subiectum priuationis. est tamen
appetibile ex eo quod est in potentia ad perfectionem
et secundum hanc rationem est bonum. Ad xvi
dicendum quod malum non bono opposito ex parte
et actu in quantum aufert ei suam perfectionem
non etiam ipsi bono quod est in potentia non quasi ali
quid eius auferens sed in quantum est ipsa ab
latio uel priuatio perfectionis cui opponitur

Utrum bonum est causa mali

Secundo queritur utrum bonum sit
causa mali. Et uidetur quod non. dicitur enim Matthei
vii. Non potest arbor mala fructus bonos
facere. fructus autem dicuntur effectus cause. ergo bo
num non potest esse causa mali. Praeterea effectus habet
similitudinem in sua causa quia omne agens
agit sibi simile. Sed similitudo mali non
preexistit in bono. ergo bonum non est causa
mali. Praeterea ea que sunt causata sunt formaliter preexistunt
in causis. Si ergo malum causatur ex bono
malum formaliter erit in bono quod est impossibile.
Praeterea unum oppositum non est causa alterius. Sed ma
lum oppositum bono. ergo bonum non est causa
mali. Praeterea Dionysius dicit iiii capitulo de diuinis nominibus quod ma
lum non est ex bono. et si ex bono non est ma
lum. Sed dicendum quod bonum in quantum deficiens est
causa mali. Sed contra omnis defectus habet causam
mali. Si igitur bonum sit causa mali in
quantum deficiens scilicet quod bonum sit causa
mali in quantum pluribus inest aliquod malum
et tunc redibat questio de illo malo.
aut ergo procedetur in infinitum aut oportebit
reducere in aliquod primum malum quod sit
causa mali. aut oportebit dicere quod bonum
in quantum huiusmodi est causa mali. Sed dicendum
quod ille defectus qui preexistit in bono secundum
quod est causa mali non est malum in actu
sed defectibilitas siue potentia ad defectum. Sed contra
sicut dicitur viii physicorum quod cause secundum potentiam
comparantur effectibus secundum potentiam et cause
secundum actum comparantur effectibus secundum actum
ergo quod est aliquid potens deficere non est
causa defectus in actu quod est malum in actu.
Praeterea posita causa sufficienti ponitur
effectus quia de ratione cause est quod faciat
debere esse effectum. Sed non quecumque est defecti
bilitas in aliqua creatura inuenitur
in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defecti
bile non dum deficiens in instanti a quod
est a in b. aut deficiat actu. ergo aliquid
aduenit in b quod non erat in a. aut nichil.
Si nichil non deficiet in b. sicut non defi
ciebat in a. Si autem aliquid additum est
aut est bonum aut malum. si malum erit ab
ire in infinitum sicut supra probatum. si bonum ergo
bonum in quantum huiusmodi est causa mali et
sic sequitur quod magis bonum sit causa
magis mali. non ergo bonum in quantum
est deficiens est causa mali. Praeterea omne
bonum in quantum est creatum est potens
deficere. Si ergo bonum in quantum est potens
deficere est causa mali. sequitur quod bonum in quan
tum bonum est creatum est causa mali.
Sed semper bonum creatum manet creatum
ergo semper erit causa mali quod est inconueniens. Praeterea
si bonum in quantum deficiens actu uel potentia est
causa mali. sequitur quod id quod in nullo modo est
deficiens nec actu nec potentia non possit esse
causa mali. Et est contra illud quod dicitur Ysaie
xlv. Ego dominus creans malum. Et Amos
iii. Non est malum in ciuitate quod dominus non faciat
ergo bonum non est causa mali in quantum est
deficiens. Praeterea sicut se habet perfectio ad bonum
ita se habet defectus ad malum. ergo conuertendo
sicut se habet defectus ad bonum ita se habet perfectio
ad malum. Sed aliquis defectus in quantum est
defectus est causa boni. Sicut fides in
quantum est uisio enigmatica quod ad defectum
uisionis pertinet est causa meriti. ergo bonum
in quantum est perfectum et non in quantum est defi
ciens potest esse causa mali. Praeterea ad operan
dum tria requiruntur. scilicet dirigens uolun
tas imperans et potentia exequens. Sed defectus
in ratione qui est ignorantia excusat

amalo · r cauilla ? sic nō est cā mali
Et simlr̄ defcus potētie que ē in sim
tas excusat · go ? defcus q̄ est ī volun
tate excusat · Nō go voluntas inquātū
est bonū desitiēs ē cā mali ¶ Pt si volū
tas inquātū est desitiens ē cā mali a
go inquātū est desitiēs a bono q̄ dz ei ī
esse ? ex tali defcu nullū malū seq̄ · Nō
em̄ aliqd malū seq̄ ī lapide ex h̄ q̄ nō
hz visū · Nullo igit[ur] mō bonū est causa
mali inquātū est desitiēs · Sz dicē q̄ bo
nū inquātū hm̄oi pt esse cā mali sz p
accns · Sz q̄tūcūq̄ actō agentis p accns at
tingit ad effcm · Sicut actō effodientis
sepulcrȝ ptingit ad thesaurū inueniendū · Si
igr̄ bonū est causa mali p accns sequit[ur]
q̄ actō boni ptingit ad ipm̄ malū q̄ vi[detur]
icōueniens ¶ Pt agens aliqd illicitū pt inten
tōm nō peccat · sicut si aliqs intendat
ꝑimē hostem ? ꝑimat prem p accns
a causa aliquid est q̄ intendat ipm̄
Si igr̄ malū nō hz causā nisi p accns
sequit[ur] q̄ nullꝰ faciendo malū peccat
q̄ est icōueniens ¶ Pt oīs cā p accns reducit[ur]
ad causā p se · Si igr̄ malū hēat cām
p accns vi[detur] sequi q̄ malū hēat causā
p se ¶ Pt q̄ puenit p accns puenit ut
i paucioribꝰ · sz malū puenit ut ī plibꝰ
ꝗa ut dr̄ Eccl. i · Stultorȝ infinitꝰ ē nūs
igr̄ malū hz cām p se ? nō solū p accns
¶ Pt nulla est causa p se eorȝ que nālr̄
fiūt ut dr̄ · ii · ad phill · sz aliqua mala
fiūt nālr̄ · s · corrūpi ? seneste · ut dr̄
v · phys · go nō est dicendū q̄ bonū sit cā
mali p accns ¶ Pt bonū est ? actū ? pō
Sz neutrū est causa mali nā forma q̄
est actus priuat[ur] p malū · bonū aūt q̄
est pō se hz ad vtrūq̄ · s · ad bonū et
ad malū · go nullū bonū est cā mali ·
¶ Sz ctra est q̄ Aug[ustinus] dr̄ ī Enchi · q̄ ma
lū nō pt oriri nisi ex bono ¶ Pt Dyo · dr̄
iiii · ca · de di · no · q̄ oīm malorȝ pncipiū
et finis est bonū ¶ Rn̄ · dd̄r · q̄ cā mali
est bonū eo mō quo malū cām hēre pt
Sciendū est em̄ q̄ malū cām p se hēre
nō pt · qd̄ quid[em] tripl[iciter] apparet · Primo
quidē q̄ illud q̄ p se cām hz est intentū
a sua causa q̄ em̄ puenit pt intentōm
agentis nō est effcus p se sz p accns sic
effossio sepulchri p accns est causa
inuentōis thesauri cū puenit pt inten
tōm fodientis sepulchrȝ · Malū aūt
inquātū hm̄oi nō pt esse intentū nec
aliquo mō volitū ul desideratū q̄ oē
appetibile hz rōm boni cui opponit[ur] ma
lū inquātū hm̄oi · Vnde videmꝰ q̄ nullꝰ
facit aliqd malū nisi intendens aliqd
bonū ut sibi vi[detur] sicut adultero bonū vi[detur]

q̄ delectatōne sensibili fruat[ur] · Et pp̄t hoc
adulteriū cōmittit[ur] · Vn̄ relinquit[ur] q̄
malū nō hēat p se cām · Scd̄o idē appet
q̄ oīs effcus p se hz aliqualr̄ similitu
dinē sue cause ul scd̄m eandē rōm sic
ī agentibꝰ vniuocis ul scd̄m desitien
tem rōm sicut ī agentibꝰ equiuocis
Omnis aūt causa agens agit scd̄m q̄
actu est q̄ ptinet ad rōm boni · Vnde
malū scd̄m q̄ hm̄oi nō assimilat[ur] cause
agentis scd̄m id q̄ est agens · Relinquit[ur]
ergo q̄ malū nō hz cām p se · Tercio idem
apparet ex hoc q̄ oīs causa p se hz cer
tū ? determinatū ordinē ad suū effcm · q̄ aūt
fit scd̄m ordinē nō est malū · sz malum
accidit ī ptermittendo ordinē · Vn̄ malū
scd̄m q̄ hm̄oi nō hz causā p se · Oȝ tamē
q̄ malū aliquo mō cām hēat · manife
stum est em̄ q̄ cū malū nō sit aliqd p se
existēs · Sz sit aliqd inhērens ut priuatio · q̄
quidē est defcus eius q̄ est natum ī[n]e
? nō ī[n]est q̄ esse malū pt nālr̄ inest ei
cui ī[n]est · Si em̄ aliqs defcus est alicui rei
nālis nō pt dici q̄ sit malū eius · Sicut
nō est malū hoī nō hēre alas nec lapi
di nō hēre visū q̄ est scd̄m nām · Oē aūt
q̄ pt nālr̄ ī[n]est alicui oȝ hēre aliqm̄ cām
Nō em̄ aqua esset calida nisi ab aliqua cā
Vn̄ relinquit[ur] q̄ oē malū hēat aliqm̄
causā sz p accns · ex quo p se causā hēre nō
pt · Oē aūt q̄ est p accns reducit[ur] ad id
q̄ est p se · Si aūt malū nō hēat causā
p se ut ostensum est · Relinquit[ur] q̄ solum
bonū hz cām p se · nec pt p se cā boni esse
nisi bonū cū causa p se causat sibi simile
Relinquit[ur] go q̄ cuiuslibȝ mali bonū sit
causa p accns · Cōtingit aūt ? malum
q̄ est defectiuū bonū esse cām mali · Sz tn̄
oȝ deuenire ad h̄ q̄ pma causa mali nō
sit malū sz bonū · Est go duplex modus
quo malū causat[ur] ex bono · Vno mō bonū
est causa mali inquātū est desitiens · Alio
mō inquātū est p accns q̄ quidē in rebus
nālibꝰ de facili appet · huiꝰ em̄ mali q̄
est corruptio aque causa est virtus ignis
actiua que quidē nō pncipalr̄ intendit
et p se nō esse aque · Sz pncipalr̄ · s · inten
dit formā ignis inducē ī materiā cui
coniungit[ur] ex nā[ture] nō esse aque ? p accns
sic est q̄ ignis facit aquā nō esse · Huiꝰ
vō mali q̄ est monstruositas partus cā
est virtus desitiens in semine · Sz si quera[tur]
causa huiꝰ defcus q̄ est malū seminis
erit deuenire ad aliqd bonū q̄ est causa
mali p accns · Et nō inquātū est desitiens
Huiꝰ em̄ defcus qui est ī semine cā est
aliqd pncipiū alterans q̄ inducit qualitatē
ctrariā qualitati que requirit[ur] ad bonā

dispositionem sensus aut qualitatibus contrariis; quanto fuerit perfectior tanto habet qualitatem contrariam magis induat, et per consequens defectum sensus. Contingit tamen quod malum sensus non causatur ex bono inquantum est deficiens, sed causatur ex bono inquantum est perfectius. In voluntariis autem quodam modo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri et afficit eam ad delectandum tali delectatione quae excludit ordinem rationis et legis divinae, quod est malum morale. Si igitur ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non autem est sic, quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere. Unde mali quod accidit ex hoc quod recipit non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas, quae quidem est causa mali quantum ad utrumque praedictorum modorum, scilicet et per accidens et inquantum est bonum deficiens. Per accidens quidem inquantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet coniunctum quod est simpliciter malum. Sed ut bonum deficiens inquantum oportet in voluntate praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem per quam eligit secundum quid bonum quod est simpliciter malum. Quod sic patet. In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod ~~conformatur~~ regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc quod non est regulatum vel mensuratum. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte secare secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter et delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae. Unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huius autem quod est non uti regula praedicta non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis per quam potest agere vel non agere. Et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratum non est malum nec culpa nec poena, quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primo rationem culpae quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem, sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex eo quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod non actu attendat ad regulam rationis vel legis divinae, sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi procedit ad eligendum. Et inde est quod Augustinus dicit XII De civitate Dei quod voluntas est causa peccati inquantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus dicit in Enchiridion, per arborem intelligitur voluntas, per fructum opus exterius. Sic igitur intelligendum est quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex mala voluntate non procedit opus bonum. Sed tamen et ipsa mala voluntas est ex aliquo bono, sicut et ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala quae est bonum deficiens, tamen oportet devenire ad hoc quod malum causetur per accidens a bono non deficiente.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de causa per se: in causa enim per se praeexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens.

Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio procedit de causa et effectu per se. Causa enim quae formaliter prohibet quod est in effectu est causa per se.

Ad quartum dicendum quod oppositum non est causa sui oppositi per se, sed per accidens nihil prohibet. Frigidum enim est causa calidi conversum [?] quodam modo et ambiens [?], ut dicitur in VIII Physicorum.

Ad quintum dicendum quod Dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono sicut ex causa per se; sed postea in eodem capitulo ostendit quod malum sit ex bono per accidens.

Ad sextum dicendum quod aliquod bonum est causa mali inquantum est deficiens; non tamen hoc solummodo est bonum causa mali, sed etiam quodam modo bonum non inquantum est deficiens est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali quod est peccatum est voluntas deficiens. Sed ille ~~est~~ defectus non habet rationem nec culpae nec poenae secundum quod praeintelligitur peccato, sicut expositum est; nec huiusmodi defectus oportet aliam causam quaerere; unde non oportet procedere in infinitum. Cum igitur dicitur quod bonum inquantum est deficiens est causa mali, si li inquantum designet aliquid per accidens, sic non est verum. Si autem designet concomitantiam, sic verum est, quia omne quod causat malum est deficiens, id est defectum causans; sicut si diceretur quod omne calefaciens calefacit inquantum est calefaciens.

Ad septimum dicendum quod bonum inquantum habet aptitudinem ad deficiendum non est sufficiens causa quod sit malum in actu, sed inquantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam de voluntate expositum est; quamvis etiam necessarium non sit quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali, quia etiam si non sit deficiens potest per accidens

causa mali esse. Et propter hoc etiam conclusio
ad octavum. ¶ Ad nonum dicendum quod bonum ex hoc quod est
creatum potest aliquo modo deficere illo defectu
ex quo malum voluntarium procedit, quia ex hoc
ipso quod est creatum sequitur quod ipsum sit sub alte-
rius regula et mensura. Si autem ipsum esset
sua regula et mensura, non posset sine recta
ad opus procedere. Propter hoc deus qui est
sua regula peccare non potest, sicut nec artifex
peccare posset in incisione ligni, si sua
manus regula esset sue incisionis. ¶ Ad
decimum dicendum quod sicut iam dictum est, non oportet quod bonum
quod est causa mali culpe sit bonum defi-
ciens. Sic autem est deus causa mali pene,
non in puniendo intendit malum eius
quod punitur, sed ordinem sue iustitie imprime-
re rebus, ad quod sequitur malum huius quod punitur. Sicut
ad formam ignis sequitur privatio forme aque.
¶ Ad undecimum dicendum quod fides non est meritoria ex hoc
quod est cognitio, sed ex hoc quod tali cognitioni vo-
luntas bene utitur assentiendo, scilicet his que non
videt propter deum. Michael autem pluribus quod autem
aliquis bene utendo malo mereatur, sic ergo
aliquis male utendo bono demeretur. ¶ Ad duodecimum
dicendum quod defectus ipse voluntatis est culpa,
sicut defectus intellectus est ignorantia, et sicut
defectus potentie executive infirmitas; sicut igitur
defectus voluntatis non excusat a culpa,
sicut nec defectus intellectus excludit igno-
rantiam, neque defectus potentie excludit infirmi-
tatem. ¶ Ad tertiumdecimum dicendum quod defectus qui preintelli-
gitur in voluntate ante peccatum non est culpa ne-
que pena sed negatio pura. Sed accipit rationem
culpe ex hoc ipso quod cum tali negatione se appli-
cat ad opus. Ex applicatione enim ad
opus fit debitum illud bonum quo caret,
scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis
divine. ¶ Ad quartumdecimum dicendum quod causa patiens dicitur alicuius
aliquo duplex: uno modo ex parte cause sicut
causa domus per se est edificator. Cui accidit
esse musicum et sic musicum quod accidit cause
per se dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte
effectus ut si dicatur quod edificator est causa
domus per se; causa autem alicuius quod accidat
domui est per accidens, sicut quod domus sit for-
tunata vel infortunata, hoc est quod alicui
in domo sua accidit bene vel male. Cum igitur dicitur
quod bonum est causa mali per accidens, intel-
ligendum est secundum alterum quod accidit effe-
ctui intento; sicut bonum est causa alicuius bon-
i cui accidit quod privatio sit malum. Licet autem
aliquando actio cause pertingat ad ipsum effectum
qui est per accidens, sicut effodiens sepulchrum
per suam effossionem invenit thesaurum, non tamen
hoc est semper. Operatio enim edificatoris non
pertingit ad hoc quod habitanti in domo vel ma-
le accidat, et sic dico quod actio boni non pertin-
git ad malum semper. Propter quod dicit Dionysius iv. ca.
de di. no. quod malum non solum est preter inten-
tionem sed etiam preter viam, quia motus per se non terminatur
ad malum. ¶ Ad quintumdecimum dicendum quod aliquando actionis ali-
cuius effectus contingit ut in paucioribus, et
tunc dum agens intendit effectum per se
non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens;
aliquando vero huiusmodi actionis concomitatur effectum
principaliter intentum semper vel ut in pluribus, et tunc
actionis non separatur ab intentione agentis. Si
igitur bono quod voluntas intendit adiungitur
aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari
a peccato, sicut si aliquis incidens ligna in silva
per quam raro transit homo, proiciens lignum in-
terficiet hominem. Sed si semper vel ut in pluribus ad-
iungatur malum ad quod per se tendit, non excu-
satur a peccato, licet illud malum non per se intendat.
Delectationi autem que est in adulterio semper co-
niungitur malum, scilicet privatio ordinis iustitie. Unde
non excusatur a peccato, quia ex hoc ipso quod eligit
bonum cui semper coniungitur malum, etsi non velit
malum secundum se ipsum, magis tamen vult incide-
re in huiusmodi malum quam carere tali bono. ¶ Ad sextumdecimum
dicendum quod sicut patiens quod est ex parte effectus
patientis cause reducitur ad causam per se agen-
tem, ita patiens quod est ex parte effectus re-
ducitur ad aliquem effectum per se. Malum vero cum sit
effectus patientis reducitur ad bonum cui co-
niungitur, quod est effectus per se. ¶ Ad decimumseptimum dicendum quod
non semper id quod est per accidens est ut in paucioribus,
sed quandoque est semper aut ut in pluribus, sicut va-
dens ad forum causa emendi semper aut in pluribus
invenit multitudinem hominum, quamvis hoc non
intendat. Similiter adulter intendens bonum
cui semper coniungitur malum, semper incidit in malum.
Quod autem accidit in hominibus quod bonum sit ut
in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc
contingit quod pluribus modis contingit deviare
a medio quam medium tenere, ut dicitur ii. Ethic.,
et quia sensibilia bona sunt magis nota
apud multos quam bona rationis. ¶ Ad decimumoctavum
dicendum quod corruptio dicitur mutatio naturalis non
secundum naturam particularem eius quod corrumpi-
tur, sed secundum naturam universalem que movet ad
generationem et corruptionem. Ad generationem qui-
dem propter se, ad corruptionem autem inquantum
generatio sine corruptione esse non potest, et ideo
non est per se et principaliter intenta corru-
ptio sed generatio tantum. ¶ Ad decimumnonum dicendum quod causa
mali patientis non est bonum quod privatur
per malum, neque bonum quod substernitur malo,
sed bonum quod est agens quod inducendo unam
formam privat aliam.

Utrum malum convenienter dividatur per culpam et penam

Quarto queritur utrum
malum convenienter dividatur per
culpam et penam. Et videtur quod non, quia omnis
bona divisio est per opposita, sed pena et
culpa non sunt opposita, quia aliquod peccatum

est pena pctĩ vt Gregq dt sup Ezech.
go malũ nõ quent' diuidit' p penã
⁊ culpam Sz dicẽ q pctm nõ est pena
iniquitas pctm sz p quãdaz concomitan
tiaz Sz quia actus iniquitas est iordina
tus est malus Sz iniquitas est ordinata
est pena · dt eni Augq i · p · Confess iuss
sisti dñe et sic est vt omnis iordinatus
animus sibi ipi sit pena ¶ ꝓ ꝑfcõ scda
que est opatõ est melior q̃ pma que
est forma vt habitus · vñ ⁊ phus pbat
i · x · Eth · q summu bonũ humanũ · s · felici
tas nõ est habitus sz opatio Si igit' pri
uari pma pfcõne est pma pena multo
magis pctm q tollit scdam pfecõm
· s · malũ opatõis est pena ¶ ꝓ omnis
passio anxietate inducens vĩ pena
hre Sz multa pctã sũt cũ passionibus
anxietate inducentibꝫ sicut inuidia
accidia ira ⁊ huiõi ⁊ multa etiã sũt diffi
cultate hntia copando Sicut i psona
impiorum dicit' Sap · v · Ambulauimus vi
as difficiles · go vĩ q pctm iniquitum
huiõi sit pena ¶ ꝓ si pctm p concomitan
tiam est pena qmẽ pctm q concomitat'
aliqua pena erit pena · sz pmũ pctm co
mitat' aliqua pena · go sequet' q pm
pctm sit pena q est contra Augq q dt
sd lz illa pctã esse penas que sũt media
int' pmũ pctm apostasie ⁊ vltimam
penaz gehenne ¶ ꝓ sic dt Augq i lo
de nã boni · malũ est corruptio modi
spẽi ⁊ ordinis nãlis et lo de malo i com
post modũ aũt ad rõm pene ptinẽ
dicit q adiicet' nature go vĩ q omẽ
malũ sit pena nõ go dz malũ diuidi
p penaz ⁊ culpam ¶ ꝓ contingit aliq
gratiam nõ hñte in peccare · culpa aũt
omnis cũ sit malum aliq boni puat
nõ aũt puat boni gre cũ sit suppo
situ q gratiam nõ hẽat · go puat boni
nature go est pena · qz de rõne pene
est vt adiiciat' nature bone vt Augq
dt ¶ ꝓ ipe actus pctĩ scdm hoc q est
quid ⁊ bonus est et actus est Scdm hc
go ico malũ culpe scdm q est ico
aliqua corruptio Sz ois corruptio
hz rõm pene go malũ culpe i quantũ
est malũ est pena ⁊ ita nõ dz diuidi
culpa contra penaz ¶ ꝓ illud q scdm
se est bonũ nõ dz poni vt diuisiuũ
mali Sz pena iniquitati huiõi est bona
qz est iusta · vñ etiaz satisfacientes
laudant' de hoc q penã nolunt pro
pctis subire · go pena nõ dz poni ut
diuisiua mali ¶ ꝓ aliq malũ est q
nec est pena nec culpa · s · malũ nature
go insufficient' diuidit' malũ p penã

et culpam ¶ ꝓ de rõne pene est q sit
contra volũtatem · de rõne aũt culpe ẽ
q sit voluntaria Aliqua aũt mala pa
tit' homo que nec vult nec sũt contra eius
voluntatem sicut si aliquis res eius ab
sentia diripiant' eo ignorante · go malũ
nõ sufficient' diuidit' p penaz et cul
pam ¶ ꝓ quotiens dicit' vnũ opposi
torum totiens dicit' et reliquum vt phs
dicit Sz bonũ dt tripl' · vz honestũ
vtile et delectabile · go et malũ in tria
dz diuidi et nõ in duo tm ¶ ꝓ scdm
phm i · ij · Eth · malũ est multiplex
q bonũ Sz est simplex bonũ · s · nature
gre ⁊ glẽ · go vĩ q malũ dcat esse
multiplicius et ita vĩ q malum i
quent' diuidat' p duo tm ¶ Sz contra est
q Augq dt i li · de fi · ad pe · Geminũ ẽ
creature rõnalis malũ vnũ q volu
tarie deficiat a summo bono altm quo
inuita puniat' p que duo exprimit' pe
na ⁊ culpa · go malũ diuidit' p penaz
et culpaz ¶ Rñ dd · q natura rõnalis
vel intellectualis quodaz spali se mõ
hz ad bonũ ⁊ malũ p aliis creaturis
quia queliꝫ alia creatura nãl' ordinat'
ad aliq pticulare bonũ Intellectualis
aũt nã sola apphendit rõnem cõmunem
boni cõmune p intellectum et i bonũ quẽ
mouet' p appetitũ voluntatis Et ideo
malũ rõnalis creature spali quadaz
diuisione diuidit' p culpam ⁊ penã
Hec eni diuisio non est mali nisi scdm
q i rõnali natura inuenit' vt pz ex
aucte Augq inducta Ex qua etiã huiõi
rõ accipi pt · qz s · de rõne culpe est q
sit scdm voluntatem · de rõe võ pene est
q sit contra voluntatem · voluntas aũt i
sola nã intellectuali inuenit' · Horum aũt
duorum distinctõ sic pt accipi Cũ enim
malũ opponat' bono necẽ est q scdm
diuisionẽ boni diuidat' malũ Bonũ
aũt quandam pfectõm designat · pfectio
aũt est duplex · s · pma que est forma
vel habitus et scda que est opatio ¶ Ad
pfectõm aũt pmaz aliquis vsus ẽ opa
tio pt reduci omẽ illud quo vtim'
opando · vñ ⁊ econtrario duplex ma
lum inuenim' · vnũ quidẽ i ipo agen
te scdm q puat' vel forma vel habitu
vel quocũq q necessariũ sit ad opandũ
sicut cecitas vel curuitas tybie quidaz
malũ est Aliud võ malũ est i ipo actu
deficiente · sicut si dicamus claudicatõm
esse aliq malũ Sicut aũt calibs con
tingit hec duo reperiri Ita et i natura
intellectuali que p voluntatem opatur
iniquitas manifestum est q iordinata

pfctio dupl'

actio voluntatis habet rationem culpe. Ex hoc enim aliquis vituperatur et culpabilis redditur quod producit inordinatam actionem voluntatis operatur. Est autem circa creaturam intellectualem invenire malum secundum privationem forme aut habitus aut cuiuscumque alterius quod possit esse necessarium ad bene operandum sive pertineat ad animam sive ad corpus sive ad res exteriores et tale malum secundum fidei catholice sententiam necesse est quod pena dicatur. Sunt enim tria de ratione pene. Quorum unum est quod habeat respectum ad culpam. Dicitur enim proprie aliquis puniri quando patitur malum pro aliquo quod commisit. Habet autem hoc traditio fidei quod nullum nocumentum potuisset creature rationalis incurrere neque quantum ad animam neque quantum ad corpus neque quantum ad aliqua exteriora nisi peccato precedente vel in persona vel saltem in natura. Et sic sequitur quod omnis talis boni privatio qua quis potest ad bonum operandum in hominibus pena dicatur et pari ratione in angelis. Et sic omne malum rationalis creature vel sub culpa vel sub pena continetur. Secundum vero quod pertinet ad rationem pene est quod voluntati repugnet. Voluntas enim uniuscuiusque inclinationem habet in proprium bonum. Unde privari proprio bono voluntati repugnat. Sciendum tamen est quod pena tripliciter repugnat voluntati. Quandoque quidem voluntati actuali sicut cum quis eo sciente sustinet aliquam penam. Quandoque vero est contra voluntatem habitualem sicut cum aliquis ignoranti subtrahitur aliquod bonum de quo doleret si sciret. Quandoque vero solum contra naturalem inclinationem voluntatis sicut cum quis privatur habitu virtutis, et virtutem habere non vult. Sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Tertio vero esse videtur de ratione pene ut in quadam passione consistat. Ea enim que contra voluntatem eveniunt non sunt a principio extrinseco cuius effectus passio dicitur. Sic igitur tripliciter pena et culpa diffiniuntur. Primo quidem quod culpa est malum ipsius actionis, pena autem est malum ipsius agentis. Sed hec duo mala aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis. Nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis sicut ex tybia curva sequitur claudicatio. In voluntariis autem e converso ex malo actionis quod est culpa sequitur malum agentis quod est pena divina providentia culpam per penam ordinante. Secundo modo pena differt a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Tertio modo per hoc quod culpa est in agendo, pena vero in patiendo ut patet per Augustinum in I de libero arbitrio,

ubi culpam nominat malum quod agimus, penam vero malum quod patimur. Ad primum ergo dicendum quod cum de ratione culpe sit quod sit voluntaria, de ratione autem pene quod sit contra voluntatem ut dictum est, impossibile est quod idem secundum idem sit pena et culpa, quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem. Sed secundum diversa nichil prohibet; etenim quod volumus potest esse aliquid coniunctum quod naturaliter voluntati repugnet. Et quando quod volumus incurrimus et id quod nollemus, sicut contingit in peccatis. Accidit enim cum inordinate afficimur ad aliquod bonum creatum incurramus separationem a bono increato et alia huiusmodi que non vellemus, et sic idem secundum diversa potest esse et culpa et pena sed non secundum idem. Ad secundum dicendum quod ipse actus non est volitus in quantum est inordinatus sed secundum aliquid aliud quo dum voluntas quiescit incidit in peccatum, inordinationem incurrit quam non vellet, et sic ex eo quod volitum habet rationem culpe. Ex eo quod inordinationem inite quodammodo patitur incurrit rationem pene. Ad tertium dicendum quod ipsa inordinata actio secundum quod a voluntate procedit rationem culpe habet, secundum vero quod eligens ex hoc incurrit impedimentum debite operationis hoc pertinet ad rationem pene. Unde idem potest esse culpa et pena sed non secundum idem. Ad quartum dicendum quod huiusmodi etiam anxietates passionum consequuntur in peccante preter voluntatem ipsius eligentis, vellet enim non tantum sit insurgere in punitionem alicuius ut ipse ex hoc nullam anxietatem vel laborem pateretur. Unde cum ista incurrat preter suam voluntatem hoc ad rationem pene pertinet. Ad quintum dicendum quod magis denominatur aliquid ab eo a quo dependet quam ab eo quod pendet ab ipso. Peccatum autem habet penam concomitantem dupliciter. Uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet, sicut cum aliquis propter culpam precedentem a gratia deseritur et ex hoc sequitur ipsum peccare. Unde ipsum peccatum dicitur pena ratione destitutionis gratie a qua quodammodo dependet, et sic primum peccatum non potest dici pena sed peccati sequentia. Alio modo peccatum habet penam concomitantem que consequitur ex ipso sicut est separatio vel privatio gratie vel inordinatio agentis vel anxietas passionis seu laboris, et a pena sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur pena quamvis etiam et sic possit pena dici causaliter, sicut Augustinus dicit quod inordinatus animus sibi ipsi est pena. Ad sextum dicendum quod malum in communi acceptum est corruptio naturalis modi speciei et ordinis in bonis; malum vero pene in ipso agente, malum vero culpe invenitur huius in ipsa actione. Ad

viii. dicendum quod ideo quod non habet gratiam culpa privat aptitudinem ad gratiam non tollit tollendo sed diminuendo ipsam. Hec autem privatio non est malum culpe formaliter sed effectus eius qui est pena. Malum vero culpe formaliter est privatio modi speciei et ordinis in ipso actu voluntatis. Ad viiii. dicendum quod corruptio boni actus inquantum huiusmodi non est pena agentis proprie loquendo sed esset pena actionis si actioni proprie competeret. Sed ex corruptione vel privatione actionis consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente que habet rationem pene. Ad ix. dicendum quod pena secundum quod comparatur ad subiectum est malum inquantum privat illud aliquo bono. Sed secundum quod comparatur ad agentem qui infert penam sic interdum habet rationem boni cum puniens propter iustitiam puniat. Ad x. dicendum quod ista divisio sicut dictum est non est mali communiter accepti sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur in qua non potest esse aliquod malum quod non sit pena vel culpa ut dictum est. Intelligendum tamen est quod non omnis defectus habet rationem mali sed defectus boni quod natum est haberi. Unde non est in aliquo defectus hominis quod non potest volare et propter hoc nec culpa est nec pena. Ad xi. dicendum quod incommoda vel dampna que quis nesciens patitur licet non sint contra voluntatem actualem sunt tamen contra voluntatem habitualem vel naturalem ut dictum est. Ad xii. dicendum quod bonum utile ordinatur in delectabile et honestum sicut in finem. Et sic duo sunt principalia bona scilicet honestum et delectabile quibus opponuntur duo mala: culpa quidem honesto, pena vero delectabili. Ad xiii. dicendum quod de singulis horum trium bonorum scilicet nature gratie et glorie est considerare formam et actum secundum quam dictum culpa a pena distinguitur ut dictum est.

Quinto habeat plus de ratione mali utrum pena vel culpa

Quinto queritur utrum habeat culpa plus de ratione mali utrum pena vel culpa. Et videtur quod pena. Sicut enim se habet meritum ad premium ita se habet culpa ad penam. Sed premium est magis bonum quam meritum. Ergo pena est maius malum quam culpa. Preterea illud magis malum quod opponitur magis bono. Sed pena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum igitur melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit pena quam culpa. Sed dicebat quod culpa est maius malum quam pena inquantum separat a summo bono. Contra ipsa separatio a summo bono est pena. Ergo ad hoc pena est magis malum quam culpa. Preterea finis est magis bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est pena que dicitur carentia visionis divine. Malum autem culpe est privatio ordinis ad finem. Ergo magis malum est pena quam culpa. Preterea magis malum est privari possibilitate ad actum quam solo actu. Sicut magis malum est cecitas per quam privatur potentia visiva quam tenebra per quam impeditur ipsa visio. Sed culpa opponitur ipsi merito. Privatio autem gratie per quam est possibilitas ad merendum est pena. Ergo pena est magis malum quam culpa. Sed dicebat quod culpa est magis malum quam pena quia etiam huiusmodi pene culpa est causa. Sed contra licet in causis per se causa est potior effectu, tamen hoc non est necessarium in causis per accidens. Contingit enim causam per accidens esse minus bonum quam effectum, sicut effossio sepulchri est causa per accidens inventionis thesauri. Et similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum, sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequentis quod per accidens consequitur. Sed pena est effectus culpe per accidens. Nullus enim qui peccat intendit incidere in penam. Non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malum quam pena hoc quod culpa est causa pene. ~~ergo malitia culpe est~~ Preterea si culpa habet rationem mali quia est causa pene, ergo malitia culpe est propter malitiam pene. Sed propter quod unumquodque et illud magis. Ergo pena est magis malum quam culpa. Preterea quod dicitur de aliquo formaliter verius convenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter, sicut verius dicitur sanum animal quam medicina. Si ergo malitia culpe attenditur secundum hoc quod est causa pene, videtur quod magis malum sit pena quam culpa, quia malum dicitur de culpa causaliter, de pena vero formaliter. Sed dicebat quod malum dicitur etiam de culpa formaliter. Sed contra formaliter dicitur aliquid malum inquantum in eo est sibi privatio boni. Sed maius bonum est quod tollitur per privationem que est pena, scilicet ipse finis, quam quod privatur per malum quod est culpe, quod est ordo ad finem. Ergo ad hoc magis malum erit pena quam culpa. Preterea sicut dicit Dyonisius iiii. ca. de divinis nominibus, nullus respiciens ad malum operatur. Et tamen videtur quod malum est preter voluntatem. Ergo quod magis est preter voluntatem quam culpa, quia de ratione pene est quod sit fugibile, magis est malum. Sed pena est magis preter voluntatem quam culpa quia de ratione pene est ut sit contra voluntatem ut dictum est. Ergo magis malum est pena quam culpa. Preterea sicut de ratione boni est quod sit appetibile ita de ratione mali quod sit fugibile. Ergo quod est magis fugibile est magis malum. Culpa autem fugitur propter penam. Et sic pena magis fugitur quia propter quod unumquodque et illud magis. Ergo pena est magis malum quam culpa. Preterea secundus privatio plus

quam prima. Sed pena se habet ad culpam quasi posterior. Ergo plus nocet quam culpa. Ergo est magis malum, quia malum dicitur in quantum nocet, secundum Augustinum in Enchiridion. ¶ Praeterea pena destruit subiectum, quia mors est pena quedam. Culpa autem non, sed solum commaculat. Ergo plus nocet pena quam culpa. Ergo est magis malum. ¶ Praeterea illud quod praeeligitur a viro iusto praesumitur esse minus malum. Sed Loth, cum esset iustus, praeelegit culpam pene, offerens scilicet filias suas libidini Sodomitarum, quod erat culpa, ne pateretur iniuriam in domo sua de hospitibus suis violentia inferri, quod est pena. Ergo pena est magis malum quam culpa. ¶ Praeterea Deus pro peccato temporali infert penam eternam. Sed, ut dicit Gregorius, eternum est quod cruciat, temporale quod delectat. Sed malum eternum est peius quam malum temporale, sicut et bonum eternum melius est temporali. Ergo pena est magis malum quam culpa. ¶ Praeterea secundum Philosophum in IV Ethicorum malum est in pluribus quam bonum. Sed pena est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa; omnis autem culpa habet adiunctam penam annexam. Ergo pena est magis malum quam culpa. ¶ Praeterea sicut in bonis finis est melior hiis que sunt ad finem, ita in malis est peior. Sed pena est finis culpe. Ergo pena est magis malum quam culpa. ¶ Praeterea a qualibet culpa homo potest liberari, unde reprehenditur Cayn, qui dicit Gen. IV: Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear. Sed aliqua pena est a qua non potest homo liberari, scilicet pena inferni. Ergo pena est magis malum quam culpa. ¶ Praeterea quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur per prius dici quod est magis famosum tale. Sed magis est famosum quod pena sit malum quam culpa, propter quod plures reputant penam pro malo quam culpam. Ergo malum per prius dicitur de pena quam de culpa. ¶ Praeterea fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, et sic est peius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quedam pena. Ergo pena est magis malum quam culpa. ¶ Sed contra. Illud quod magis adimit magis est bonum, magis malum est quam illud quod magis adimit malum. Mala vero culpe magis adimunt bonum. Ergo culpa est magis malum quam pena. ¶ Praeterea secundum Augustinum in libro De natura boni malum est privatio ordinis. Sed plus elongatur ab ordine culpa quam pena, quia culpa de se inordinata est, ordinatur autem per penam. Ergo culpa est magis malum quam pena. ¶ Praeterea malum culpe opponitur bono honesto, malum vero pene bono delectabili. Sed bonum honestum est melius quam bonum delectabile. Ergo malum culpe est peius quam malum pene. ¶ Responsio. Dicendum quod ista questio superficietenus

quidem facilis videtur propter hoc quod multi penas non comprehendunt nisi corporales vel que per afflictionem sensui ingeruntur, que absque dubio minus habent de ratione mali quam culpa que opponitur gratie et glorie. Sed quia etiam privatio gratie et glorie pene quedam sunt, videtur ad minus ex equo causam malicie habere si consideretur bonum cui utrumque malum opponitur, quia etiam privatio Dei, qui est finis ultimus, quod est optimum, pene rationem habet. Sed evidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali. Primo quidem quia omne quod fit secundum tale magis est tale quam quod secundum tale fieri non potest. Sicut si albedo inest alicui ita quod secundum hoc album dici non potest, minus habet de ratione albi quam si per hoc fiat album, quod enim inest alicui ita quod non afficiat et denominet suum subiectum, secundum quid inesse dicitur; quod autem suum subiectum afficit et denominat, simpliciter. Manifestum autem est quod ex malo culpe dicitur malus ille cui inest, non autem ex malo pene, propter quod huiusmodi. Unde dicit Dionysius IV ca. De divinis nominibus: Puniri non est malum, sed fieri pena dignum. Unde quod est quod malum culpe plus habeat de ratione mali quam malum pene. Causa autem quare ex malo culpe est aliquis dicitur malus et non ex malo pene, hinc accipienda est: bonum enim et malum dicitur simpliciter quidem secundum actum, secundum vero quid secundum potentiam; posse enim esse bonum vel malum non simpliciter, sed secundum quid bonum vel malum est. Actus autem est duplex, scilicet primus, qui est habitus vel forma, et secundus qui est operatio, sicut scientia et considerare. Actu autem primo inherente adhuc est potentia ad actum secundum. Sicut sciens nondum actu considerat, sed considerare potest. Simpliciter ergo bonum vel malum dicitur non secundum actum primum sed secundum quod est operatio. Secundum vero actum primum attenditur bonum vel malum quodam modo secundum quid. Manifestum est autem quod in quibus voluntatem participant [?] voluntatis quelibet potentia et habitus in bonum actum reducitur per voluntatem, quia voluntas habet pro obiecto bonum sub quo continentur omnia particularia bona pro quibus operantur potentie et habitus quecumque. Semper autem potentia que tendit ad finem principalem movet per suum imperium potentiam que tendit ad finem secundarium, sicut gubernativa ars imperat navifactive et militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitum grammatice loquitur aut bene loquitur; potest enim habens habitum non uti habitu vel contra habitum agere, sicut cum grammaticus sciens soloecismum facit

sed tunc recte operatur secundum artem quando vult. Et ideo dicitur quod qui habet bonam voluntatem dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bone voluntatis omnibus que habet homo utatur. Ex hoc vero quod habet habitum grammatice non dicitur bonus homo sed bonus grammaticus. Et similiter est de malo. Quia igitur malum culpe est malum in actu voluntatis, malum autem pene est privatio eius quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem, inde est quod malum culpe facit hominem malum simpliciter, non autem malum pene. Secunda ratio est quia cum deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a deo quam pena; nam deus est auctor pene, non autem auctor culpe. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam pena. Causa autem quare deus est auctor pene, non autem culpe, hec sumitur: malum vero culpe quod est in actu voluntatis opponitur directe actui caritatis, que est prima perfectio et principalis voluntatis. Caritas autem ordinat actum voluntatis in deum, non autem solum ut homo bono divino fruatur — hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentie — sed secundum quod bonum divinum est in ipso deo, quod ad amorem amicitie pertinet. Hoc autem non potest esse a deo, quod bonum divinum secundum quod in se ipso est aliquis non velit, cum e contrario deus omnem voluntatem inclinat quo ad volendum quod ipse vult. Vult autem suum bonum secundum quod in se ipso est. Unde malum culpe non potest esse a deo. Potest autem deus velle quod tam bonum divinum vel quodcumque aliud bonum sub eo subtrahatur alicui qui ad hoc oportunitatem non habet. Hoc enim bonum ordinis exigit ut nichil habeat illud quo dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati vel cuiuscumque alterius boni ab eo qui indignus est rationem pene habet. Deus igitur est auctor pene, sed auctor culpe esse non potest. Tertia ratio est quia illud malum quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum minus habet de ratione mali quam illud malum ad quod vitandum inducitur. Sicut si sapiens medicus precidat manum ne pereat corpus, manifestum est quod minus malum est precisio manus quam destructio corporis. Manifestum est autem quod dei sapientia penam inducit ad hoc quod vitetur culpa vel ab eo qui punitur vel saltem ab aliis, secundum illud Iob xix: Fugite a facie iniquitatis, quoniam ultor et iniquitatis est gladius. Sic ergo patet quod magis malum est culpa ad cuius vitationem inducitur pena quam ipsa pena. Quarta ratio est quia malum culpe consistit in operari, malum autem pene in hoc quod est pati, sicut supra dictum est. Quod autem habet operationem malam ostenditur iam esse malum. Quod autem patitur aliquid malum non per hoc ostenditur malum esse, sed est quasi in via ad malum, quia quod patitur aliquid movetur ad illud; sicut ex prava claudicatione ostenditur quod tybia iam subiaceat malo. Ex hoc vero quod infertur ei passio nondum subiacet defectui, sed est in via ad deficiendum. Sicut enim operatio que est existentis in actu est maior quam motus ad actum et perfectionem, ita ad malum operationem esse consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa plus habet de ratione mali quam pena.

Ad primum ergo dicendum quod si comparetur premium ad meritum et pena ad culpam quantum ad terminationem, sic invenitur similis operatio utrobique, quia sicut meritum terminatur ad premium ita culpa terminatur ad penam. Sed si comparentur quantum ad intentionem, non est similis comparatio utrobique, sed magis econverso se habet. Nam si aliquis operatur meritum ad premium adipiscendum, ita aliquis infert penam propter culpam vitandam. Unde sicut premium est melius merito, ita culpa est peior quam pena.

Ad secundum dicendum quod bonum agentis est non solum perfectio prima cuius privatio est pena, sed etiam perfectio secunda que est operatio, cui opponitur culpa; et melius est ipsa perfectio secunda quam prima. Et ideo culpa que opponitur perfectioni secunde habet plus de ratione mali quam pena que opponitur perfectioni prime.

Ad tertium dicendum quod culpa separat a deo separatione que opponitur unioni caritatis, secundum quam quis vult bonum ipsius dei secundum quod in se est. Pena autem separat a deo separatione que opponitur fruitioni qua homo fruitur bono divino. Et sic separatio culpe est peior quam separatio pene.

Ad quartum dicendum quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter. Uno modo in ipso homine, et sic ordinis privatio ad finem est pena, sicut et privatio finis. Alio modo in actione, et sic privatio ordinis ad finem est culpa. Ex hoc enim homo culpabilis est quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpe ad malum pene sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat et finem et ordinem ad finem.

Ad quintum dicendum quod privatio habitualis gratie est pena, sed privatio actus que debet ex gratia procedere est malum culpe. Et sic patet quod malum culpe opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus.

Ad sextum dicendum quod culpa quamvis sit patiens causa pene ex parte patientis penam, tamen ex parte inferentis

est causa psc hoc em pmens intendit ut ppt culpam penaz inferat ¶ Ad vn. dr q no ideo culpa est malu qr pcul pa infertur pena sz potius econuso Vo infertur malu pene ad cohercenda iordinata malicia culpe. z sic pz q malu no dicit de culpa solu causalit sz etia formalit et pncipalis q de pe na vt exclutis pz Et phoc pz solutio ad viii. z ix. ¶ Ad x. dr q no est iudican du de reb scdm estimacom maloz sz no est iudicandu de saporib scdm ex istimacom egri sz scdm estimacom sani Et ido no est iudicanda pena peior qr mali magis eam fugiunt. sz pocius iudicanda est culpa detior qr boni ma gis fugiunt ipam ¶ Ad xi. dr q vtuosi est fuge culpa qr ppt se ipam. mal v. ppt penaz scdm illud Oracij. oderunt peccare mali formidine pene. oderunt peccare boni vtutis amore Sz q plus est deus penaz no infert nisi ppt cul pam vt dcm est ¶ Ad xii. dr q sequns puacio est peior q precedens qui inclu dit ipam et sic vr posse dici q pena cu culpa est peior q culpa tm et hoc quide vm est ex pte eius qui punit Sz ex pte punietis pena hz rom iusticie et ordinis et sic p adiunctom boni effi cit culpa minus mala vt Boecius dicit Et probat in libro de consolacoe ¶ Ad xiii. dr q culpa z pena ptinet ad naz roalem que scdm id q roalis est incorruptibilis est Vnde pena ppri scdm no tollit Et si auffert vita cor pis p penam. vnde concedendu est q corpi simplr loquendo peior sit pe na q culpa ¶ Ad xiiii. dr q loth no p elegit culpam pene sz ondit ex dicere esse fuandu in fuga culpe. qr tollerabilius est si quis committit minorem culpam q maiorem ¶ Ad xv. dr q licet culpa sit tpalis qntu ad actu est tn etna nisi p pniam deleat qntum ad reatum z maculaz. z etni tas culpa est causa etnitatis pene. ¶ Ad xvi dr q esse in plurib accidit alicui malo. sic q est i motib hom. exeo q plures sequnt nam sensibile q rom Et ido no oz q qnto aliqd e ma gis i plurib tanto sit magis malu qr scdm hec pcta venialia que plures committunt essent peiora q ~~maiora~~ mor talia ¶ Ad xvii. q pena est finis cul pe qntum ad tmiacom sz no qntu p intencom. vt sup dcm est ¶ Ad xviii. q ideo a pena inferni no pt aliqs re dire ad vitam qr culpa eoz qui sut in

inferno expiari no pt Vnde phoc no ostendit q pena sit magis malu q culpa ¶ Ad xix. dr q aliqd nomen dicit pprius de vno q de alio dupl Vno mo qntu ad nois imposicom Alio mo qntu ad rei naturaz Sicut nomina dicta de deo z creaturis qntu ad noim iposicom pprius dicunt de creaturis. qntu vo ad rei naturam pprius dicit de deo a quo i creaturas omis pfectio diriuat Et sim lr nichil phibz qn malum pprius dicat scdm nominis imposicom de pena p postius vo scdm rei veritatem ¶ Ad xx. dr q fomes est pncipiu culpe i pto. sz malu in actu est peius q malu i pto. vt phus dicit i ix. meth. Vnde fomes non est magis malu q culpa Vtrum i quolibet pcto sit aliquis actus

Questio est de pctis Et pmo queritur. Vtru in quolibet pcto sit aliqs actu Et vr q sic. Dicit em Augus q pctm est dcm ul fcm ul cupitu contra legem dei Sz i quolibz illoz triu importat ali quis actus. go i quolz pcto est aliqs actus ¶ Pr Augus dr. q pctm est ado voluntariu. q si no sit voluntariu no est pctm Sz nichil pt esse volu tariu nisi p actu voluntatis. go i aliquo pcto oz esse ad minus actu vo luntatis ¶ Pr contraria st i eode gne Sz meritu z demeritu st contraria. cu igit meritu sit i gne actus qr actib meremur vr pa rone q demeritu sive pctm ¶ Pr pctm puacio quedaz est qr sicut dr Augus pctm nichil est puacio aut fundat i aliquo. go oz esse aliquem actu i quo pctm substentet ¶ Pr Augus dr i enchi. q malu nisi i bono esse no pt Illud at bonu in quo fundat malicia pcti e actus go i quolibz pcto oz esse actu ¶ Pr Augus dicit i li. lxxxiii. q. q nec pctm aut recte fcm imputari cuiqz iuste pt qui nichil ppa fecit voluntate Sz no pt ppa volun tate aliqs facere absqz actu. go nichil pt homi imputari ad pctm nisi sit ibi ali quis actus ¶ Pr dam. dr. q laus z vitu periu sequnt actus. cuilz aut pcto debet vituperiu. go omne pctm i actu consistit ¶ Pr glo. dicit Rom vii. q omne pctm i actu est ex cupiditate q aut est ex cupidita te no est absqz actu. go nullu pctm est absqz actu ¶ Pr si aliqd pctm est absqz actu maxime hoc vr de pcto obmissio nis Sz obmissio no est absqz actu qr ob missio negacio quedaz est. omnis em ne gacio in affirmacione fundat z sic oz

sz scdm estima
conem bonoz

pctm obimissionis i aliquo actu fundari
multo go magis aliq aliud pctm ¶ Pro
obimissio no est pctm nisi inquantu repu
gnat legi dei · sz hoc no est absqz contem
ptu · cotemptus aut est p aliq actu · go
pctm obimissionis fundat i aliquo actu
z multo magis alia pcta ¶ Pro si pctm ob
missionis consistit i sola negatoe actus
sequet q quadiu aliqs actu no agit tam
diu peccaret z ita esset pitulosius
pctm obimissionis q pctm tnsgressio
nis q transit actu licz maneat reatu
hoc aut no est vm · qz pctm tnsgressio
nis ceteris paribz est maius · maius est
em furari q no dare elemosinaz no go
pctm obimissionis i sola negatone consi
stit ¶ Pro sedm phm in · phi · pctm inuenit
i hijs que sunt ad finem · ad fine aut aliq
ordinat p opatonem · go ome pctm i actu
consistit ¶ Sz contra est q dicit Jacobi · iiij ·
Scienti bonu z no facienti pctm est illi
go ipm no facere est pctm ¶ Pro pena non
iuste infligitur nisi p pcto · Sz p sola di
missione actus pena infligit nulla co
sideratone habita de aliquo adiuncto actu · go
i sola dimissione actus cosistit pctm ¶ Pro
sedm phm · in · phi · pctm contingit i hijs
que sunt sedm artem z i hijs que sunt
sedm naturam · sicut go i hijs que sunt sedm
naturaz pctm est contra naturaz esse ita i hijs que
sunt sedm artem pctm est contra artem ee
et similr i moralibz pctm est contra rom
esse · Sz contra naturam no solum sunt mota sed
etiam quietes · vt d i v phi · go z i mo
ralibz pcta no solum sunt actus sz etiaz
cessatones ab actu si sint pt rom ¶ Pro
contingit polutatez i euenire ptem conn
dtonis sue · No em vere dicat q deus velit
mala fieri qz sic esset actor eorum · neqz etiaz
q velit mala no fieri qz sic eius volutas
no esset efficax ad implendum ome q vult
ponat go q aliqs teneat dare elmaz
z tn neqz vult dare neqz vult no dare · qz
nichil de hoc cogitat z tn peccat z iuste
p hoc punit · go etia absqz actu volunta
tis pt esse aliq pctm · Sz dice · q licz actu
voluntatis no feratur neqz ad dandum elmaz
neqz ad no dandum tn fertur i aliq aliud
p q impedit a dando · Sz contra illud aliud
i q fert patitur se habz ad pctm obimissio
nis · no em opponit pcepto affirmatiuo
legis exteriris opatoe se pctm obimissionis
Judicium aut non est dandum de na alicui
sedm illud q est patitur sz sedm id q est
p se · go no dz dici q pctm obimissionis co
sistit i actu ppt actu adiunctum ¶ Pro etiam
i pcto transgressionis contingit aliq actu
adiungi qui tn ad pctm tnsgressionis
no ptinet qz patitur se habz ad ipm · sicut
contingit furantem aliq loqui vel vide · go
nec ad actus adiunctos obimissioni ad pctm
obimissionis ptinet ¶ Pro sicut sunt aliqui
actus q no pnt bn fieri ut fornicari et
mentiri Jta sunt aliqi actus qui no pnt
male fieri ut diligere deum z laudare ipm
Sz contingit aliq obimittentem occupari
circa laudem dei Sicut si aliqs eo tempore
quo tenet honorare parentes laudibus
diuinis insistat parentes no honorans · co
stat q iste peccat obimittendo nec tamen
ad hoc pctm pt ptinere actus laudis di
uine · qz no pt male fieri · go totum pctm
consistit i sola obimissione actus debiti
no go actus requiritur ad pctm ¶ Pro i pcto
originali no est aliqs actus · go no oe
pctm i actu consistit ¶ Pro Aug d i li.
lxxxiij · q · alia sunt pcta infirmitatis
alia impitie alia malitie · Jnfirmitas em
z impitia contraria sunt virtuti z sapie · malitia
est contraria bonitati · Contraria aut sunt
i eodem genere · Cum igitur virtus sapia z
bonitas sint habitus · vr q pcta sint ha
bitus · sz habitus pt esse sine actu · go pctm
pt esse sine actu ¶ Ro d · q circa hec sunt
due opiniones · Quidam em dixerunt q
i quolibz pcto etiam obimissionis est ali
quis actus vel interior voluntatis Sicut
cum aliquis peccat no dando elmam
vult no dare elmaz · vel etiam aliquis
actus exterior adiunctus quo retrahit
ab actu debito sine ille actus simul
fiat cum obimissione Sicut cum aliquis
volens ludere dimittit ire ad ecclaz
siue sit precedens · sicut cum aliqs i pe
dit ne surgat ad matutinas qz nimis
vigilauit i sero cum aliq se occupando
et hec opinio innitit i verbo Aug dicentis
q pctm est dictum vel factum vel concupitum
contra legem dei · Alij vero dixerunt q pctm
obimissionis no hz aliq actu sz ipm de
sistere ab actu est obimissionis pctm · Et
exponunt dictum Aug dicentis · q pctm
est dictum vel factum vel concupitum · quia phs q concu
piscere z no concupiscere dicere z no dicere · facere
et no facere p eodem accipiunt quantum
ad rom pcti · Vnde in glo · d ad Rom · vij ·
q opoz z no opoz sunt partes eius q e
opoz z hoc vr ronabiliter dici qz affir
matio z negatio ad idem genus refe
runtur · Vnde z Aug d i li · de tri · q i
genitum ptinet ad genus relationis sicut
et genitum · Vtraqz aut opinio sedm ali
q veritatem hz · Si em considetur id q re
quirit ad pctm sicut de essentia pcti exi
stens sic ad pctm obimissionis no re
quiritur actus · Sz p se loquendo pctm ob

omissionis ~~non requiritur actus~~ in ipsa re-
fectione ab actu consistit. Et hoc patet si
rationem peccati attendamus. Peccatum enim ut dicit
philosophus in ii physicorum contingit et in hiis que sunt
secundum naturam et in hiis que secundum artem
cum non consequitur finem natura vel ars
propter quem operatur. Quod autem finem non conse-
quatur operans per artem vel per naturam
contingit ex hoc quod declinat a mensura vel
regula debite operationis que quidem in
naturalibus est ipsa nature inclinatio
consequens aliquam formam, in artificialibus vero est ipsa
regula artis. Sicut igitur in peccato duo
possunt attendi scilicet recessus a regula vel
mensura et recessus a fine. Contingit
autem quandoque recedere a fine et non recedere a re-
gula vel mensura qua quis operatur propter
finem et in natura et in arte. In natura quidem
sicut si in stomacho ponatur aliquid non di-
gestibile vel ferrum vel lapis defectus
digestionis absque peccato nature contingit.
Similiter si medicus secundum artem det potionem
et infirmus non sanetur vel quia habet morbum
incurabilem vel quia aliquid contra suam
sanationem agat medicus quidem non pec-
cat licet finem non consequatur. Si autem e con-
verso finem consequeretur sed tamen a regula artis di-
verteret nichilominus peccare diceretur. Ex
quo patet quod magis est de ratione peccati pre-
terire regulam actionis quam etiam deficere ab
actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati
sive in natura sive in arte sive in moribus quod
opponitur regule actionis. Regula autem
actionis quia constituit medium inter super-
fluum et diminutum necesse est quod quedam
resecet et quedam statuat. Unde et in ratione
naturali et in lege divina ex quibus nostri actus
regulari debent quedam precepta ne-
gativa quedam affirmativa continentur.
Sicut autem negationi opponitur affirma-
tio ita affirmationi opponitur negatio.
Unde sicut agere imputatur homini in peccatum
quia opponitur precepto legis negativo ita
et in peccatum non agere quia opponitur precepto affir-
mativo. Sic ergo per se loquendo potest esse ali-
quod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus
qui sit de essentia peccati et secundum hoc habet
veritatem secunda opinio. Si autem consideretur
id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati sic
oportet quod ad quodlibet peccatum etiam ob-
missionis aliquis actus requiratur quod sic
patet. Ut enim philosophus dicit in viii physicorum si aliquid
quandoque movetur quandoque non movetur oportet assi-
gnare aliquam causam quietis. Videmus
enim quod eodem modo se habente mobili et movente
similiter aliquid movetur vel non movetur. Ea-
dem enim ratione si aliquis non agit quod
agere debet oportet huiusmodi esse aliquam causam.

Si autem causa fuit totaliter extrinseca ta-
lis obmissio non habet rationem peccati. Sicut si
aliquis a lapide cadente lesus impe-
diatur ne ad ecclesiam vadat aut si ali-
quo furante impediatur ne elemosinam det.
Tunc ergo solum obmissio imputatur ad
peccatum, cum habet causam intrinsecam non quam-
que sed voluntariam, quia si etiam impedi-
retur ex causa intrinseca non voluntaria
puta febre eadem ratio esset sicut et
de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod obmis-
sio sit peccatum requiritur quod obmissio cau-
setur ex aliquo actu voluntario. Sed volun-
tas est causa alicuius quandoque quidem per se
quandoque per accidens. Per se quidem sicut quando per
intentionem agit ad talem effectum, puta
si aliquis querens invenire thesaurum
fodiens inveniat. Per accidens autem sicut
quando preter intentionem, puta si aliquis vo-
lens fodere sepulchrum fodiendo inveniat
thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque
est per se causa actus obmissionis non
tamen ita quod voluntas directe feratur
in obmissionem quia non ens et malum est preter
intentionem et voluntatem ut dicit Dionysius
in iv c. de di. no. Voluntatis autem obiectum
est ens et bonum, sed indirecte fertur in ali-
quod positivum cum previsione obmissionis
consequentis. Sicut cum aliquis vult ludere sciens
quod ad hoc quod concomitatur non ire ad ecclesiam;
sicut et in transgressionibus, dum quis
furari vult aurum non refugiens iniustitie de-
formitatem. Quandoque vero actus voluntarius
est causa per accidens obmissionis sicut cum ali-
quis alicui occupato circa aliquem actum non
venit in mentem ad quod facere tenetur et non dat
operam ad hoc. Utrumque actus voluntarius
qui est causa obmissionis per se vel per
accidens vel sit cum ipsa obmissione vel
etiam precedat. Sicut dictum est de eo qui
nimia actione tarde incipiendo dormire
impediuit se ne surgeret matutinas. Hoc
sic ergo quantum ad hoc est prima opinio vera
quod ad obmissionem requiritur actus voluntarius
ut causa. Quia ergo utraque opinio aliquo
modo vera est ad utrasque rationes unde oportet
respondere. Ad primum ergo dicendum quod in illa diffinitione peccati
accipiendum est per eodem dictum et non dictum,
factum et non factum ut supra dictum est. Ad secundum
dicendum quod aliquid dicitur esse voluntarium non
solum quia cadat sub voluntatis actu sed quia
cadit sub potestate voluntatis. Sic enim et ipsum
non velle dicitur voluntarium quia in potestate vo-
luntatis est velle et non velle et similiter facere
et non facere. Ad tertium dicendum quod plura requi-
runtur ad bonum quam ad malum. E contra ut dicit
Dionysius in iv c. de di. no. Bonum est ex causa
una et integra, malum autem ex particularibus defectibus.

Ad hoc ergo quod sit meritum requiritur quod sit actus voluntatis. Sed ad hoc quod sit demeritum sufficit hoc solum quod non velit bonum quod debet velle et quod semper velit malum. ¶ Ad iiii dicendum quod in peccato transgressionis non est verum quod peccatum sit privatio. Sed quod peccatum est actus privatus debito ordine sicut furtum vel adulterium est quidem actus deordinatus. Eo enim modo peccatum nichil est quo nichil fiunt homines cum peccant, non quidem ita quod sit ipsum nichil, sed quia in quantum peccant privant quodam bono et ipsa privatio est non ens in se. Et sic peccatum est actus privatus ordine debito et secundum ipsam privationem est nichil. Sed in peccato obmissionis proprie loquendo verum est quod est sola privatio. Subiectum autem privationis non est actus sed potentia, sicut subiectum cecitatis non est visio sed id quod est aptum natum videre. Obmissionis igitur subiectum est non quidem actus aliquis sed potentia voluntatis. Et sic patet solutio ad quintam quod obiicitur de malo. ¶ Ad vi dicendum quod illa auctoritas sub sine includitur etiam non facere sicut dictum est. ¶ Ad vii dicendum quod laus et vituperium non solum debentur actibus voluntatis sed etiam cessantibus ab actu. ¶ Ad viii dicendum quod illa ratio concludit quod actus requiratur ad obmissionem sicut causa. Cuius posset dici quod fomes de quo ibi loquitur glosa non est actualis concupiscentia sed habitualis. ¶ Ad ix dicendum quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem quia ut philosophus dicit in predicamentis non sedere vere dicitur et de eo quod est et de eo quod non est. Sed cum omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellectus vel ymaginationis. Necesse est enim esse apprehensionem id de quo aliquid negatur. Dico ergo quod non est necessarium quod obmissio fundetur in aliquo actu reali existente. Sed cum omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur et sic negatio per privationem ponetur, non oportet quod obmissio que est negatio actus fundaretur in actu sed quod fundaretur in potentia voluntatis. ¶ Ad x dicendum quod non solum in obmissione sed etiam in transgressione semper est necessarium quod sit actualis contemptus. Sed contemptus quidem habitualis vel etiam interpretative quia scilicet interpretatur aliquis contemptus qui non facit quod iubetur vel non facit quod prohibetur. ¶ Ad xi dicendum quod obmissio opponitur precepto affirmativo quod licet obliget semper non tamen obliget ad semper. Non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis. Sed tamen semper obligatur homo ut parentes honoret tempore debito tamen diu quod durat actu peccatum obmissionis quod diu durat tempus ad quod obligat preceptum affirmativum quo transeunte transit actu et manet reatu et iterum redeunte tali tempore iteratur obmissio. ¶ Ad xii dicendum quod sicut aliquis deficit a sine malo agendo ita desistendo a debito actu. ¶ Ad primum quod in contrarium obiicitur dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod ipsum non facere bonum sit peccatum non autem removetur quin hoc quod est non facere bonum sit per tantum cum sit aliquis actus. ¶ Ad secundum dicendum quod pena datur pro obmissione actus sicut pro culpa. Sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu cum quicquid est culpa sicut cum peccatum est causa peccati quandoque vero non culpa. ¶ Ad tertium dicendum quod etiam quies in naturalibus causatur ab aliquo actu precedente causaliter. ¶ Ad iiii dicendum quod deus neque vult mala fieri neque vult mala non fieri sed non velle mala non fieri. ¶ Ad v dicendum quod actus qui requiritur ad obmissionem non semper se habet per accidens ad ipsum. Sed quandoque est causa per se ut dictum est. Et similiter dicendum est ad vi de transgressione. ¶ Ad vii dicendum quod omnis actus pro in regulari debet vel omnis actus potest non bene fieri si non sit debite regulatus ut scilicet fiat quando debet et propter quod debet et sic de aliis que sunt in actibus observanda. Unde etiam hoc ipsum quod est diligere deum potest male fieri putat si quis diligat deum propter temporalia et hoc ipsum quod est laudare deum ore potest male fieri. Sicut hoc faciat quando non debet quando scilicet aliud facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus sicut significatur cum dicitur temperanter agere vel iuste agere sic non potest male fieri. Si tamen diceretur quod aliquis actus non possit male fieri non esset inconveniens si esset causa per accidens obmissionis quia bonum potest esse per accidens causa mali. ¶ Ad viii dicendum quod etiam peccati originalis causa est aliquis actus scilicet peccatum actuale primi parentis. ¶ Ad ix dicendum quod est excepte virtutum est habitus et actus. Et ita excepte vitiorum habitus tamen proprie dicuntur virtutes vel vitia sed soli actus dicuntur merita vel peccata.

Utrum peccatum consistat in actu voluntatis

Secundo queritur utrum peccatum tantum consistat in actu voluntatis. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in libro retractationum quod non nisi voluntate peccatur. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit. ¶ Praeterea Augustinus dicit in libro de duabus animabus peccatum est voluntas retinendi vel acquirendi quod iustitia vetat. Voluntas autem hic accipitur pro actu voluntatis. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit. ¶ Praeterea Augustinus dicit quod continentia est habitus

mentis. Sed peccatum exteriorem manifestatur. ergo et e contrario in contumelia et omne peccatum in sola voluntate consistit. actus autem exteriores solummodo manifestant peccatum. ¶ Item Aug. dicit super quest. voluntas est que aut remuneratur pro bono aut condempnatur pro malo. opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo querit deus opera propter se ut sciat quid indicet sed propter alios ut omnes intelligant quia iustus est deus. Id autem solum per quod deus punit est peccatum. ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit. ¶ Item illud quo posito vel remoto nichilominus peccatum manet accidentaliter se habet ad peccatum. Sed posito vel remoto exteriori actu nichilominus in sola voluntate peccatum manet. ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum. Non ergo in eis peccatum consistit. sed in solo interiori actu voluntatis. ¶ Item nullus actus imputatur alicui ad peccatum qui nullo modo est in voluntate eius. unde si aliquis accipiat manum alicuius hominis contra eius voluntatem et cum ea interficiat hominem peccatum homicidii non imputatur homini cuius manus percutit sed ei qui utitur manu. Exteriora autem membra nullo modo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum consistit peccatum sed in actu voluntatis que utitur membris. ¶ Item Aug. dicit in libro de vera relig. quod si aliquis videat remum fractum in aqua non est hoc vicium visus qui nunciat quod accepit ut nunciaret. sed est vicium iudicantis que dicitur mens interior. Sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt adeo ut faciant quod voluntas imperat. ergo vicium vel peccatum non est in actibus eorum sed in actu voluntatis. ¶ Item si peccatum consistit in actu voluntatis et etiam in actu exteriori maius erit peccatum peccantis simul cum voluntate et exteriori actu quam peccantis interiori actu tantum. quia sicut quantum additum quanto facit maius quantum ita peccatum additum peccato videtur facere maius peccatum. Sed hoc non est verum. dicitur enim in glo. super Matth. v. Et iam intendens peccare fecit. et sic non est maius peccatum interioris voluntatis et exterioris actus quam interioris actus tantum. non ergo peccatum consistit in exteriori actu sed solum in interiori. ¶ Item sicut duo aliqui habentes equalem voluntatem idem peccatum committendi puta fornicationem et unus habet opportunitatem ut impleat voluntatem suam et alius non habet sed vellet habere. Manifestum est quod inter istos duos non est dare quantum ad aliquid quod sit in parte eorum. sed secundum id quod non est in potestate alicuius non attenditur peccatum et per consequens neque peccati augmentum

ergo unus eorum non magis peccat quam alius et ita videtur in solo actu voluntatis peccatum consistere. ¶ Item peccatum corrumpit bonum nature quod non est sicut in subiecto in aliqua inferiorum virium sed in voluntate. opposita autem sunt circa idem. ergo peccatum in sola voluntate consistit. ¶ Item actus interior est cum exterioribus actibus idem autem non est causa sui ipsius. cum ergo peccatum sit unum et idem. videtur quod si consistat in actu voluntatis non possit consistere in actu exteriori. ¶ Item idem actus non potest esse in duobus subiectis. sed deformitas comparatur ad actum deformem sicut actus ad subiectum. cum ergo unius peccati sit una deformitas non potest unum peccatum consistere in duobus actibus scilicet interiori et exteriori. Manifestum autem est quod peccatum est in interiori actu voluntatis ergo nullo modo in exteriori. ¶ Item Anselmus dicit in libro de conceptu virg. de actibus loquens. In horum essentia nulla consistit iusticia. ergo eadem ratione neque iniusticia. et sic peccatum in actu exteriori non consistit. ¶ Item Aug. dicit quod peccatum transit actu et manet reatu. hoc autem non esset si ipse actus exterior esset peccatum. ergo ipse actus exterior non est peccatum. ¶ Sed contra omne illud quod prohibetur lege dei est peccatum. quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem dei. Sed actus exterior lege dei prohibetur. Exo. xx. ubi dicitur Non occides non mechaberis non furtum facies. Et seorsum prohibetur actus interior ubi dicitur Non concupisces. ergo non solum actus voluntatis est peccatum sed etiam actus interior et exterior. ¶ Responsio dicendum quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt quod nullus actus neque interior neque exterior secundum se est peccatum sed sola privatio habens rationem peccati. propter hoc quod dicit Aug. quod peccatum nichil est. Alii vero dixerunt quod peccatum nichil est aliud quod consistit in solo interiori actu voluntatis. Quidam autem dixerunt quod peccatum consistit et in interiori actu voluntatis et in exteriori actu. Et quamvis hec opinio magis contineat veritatem. tamen omnes aliqualiter vere sunt. Sed considerandum est quod hec tria malum peccatum et culpa se habent ad invicem ut communius et minus commune. Nam malum communius est. In quocumque enim sive in subiecto sive in actu sit privatio forme aut ordinis aut mensure debite mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma sive mensura carens. unde potest dici quod tybia curva sit mala tybia. non tamen potest dici quod sit peccatum nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati. Sed ipsa claudicatio peccatum dicitur. Omnibus enim actus inordinatus potest dici peccatum vel nature vel artis vel moris. Sed rationem culpe non habet peccatum nisi ex eo quod voluntarium est. Nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus nisi ex eo quod est in

eius pietate Et sic patet quod peccatum est in pluribus quam culpa licet secundum communem usum loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccata Quidam ergo considerantes in peccato solum rationem mali dixerunt quod substantia actus non est peccatum sed deformitas actus Qui vero consideraverunt ~~peccatum~~ in peccato solum id quod habet rationem culpe dixerunt peccatum in sola voluntate consistere Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem sed eciam actum deformitati substratum quia peccatum non est deformitas sed actus deformitatis Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis divine Que quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori sed exteriori Et tamen hoc ipsum quod actus exterior est deformis imputetur homini actualiter pro ut quod est a voluntate Et sic patet quod si totum id quod est in peccato consideremus peccatum non solum consistit in privatione neque solum in actu interiori sed eciam in actu exteriori et quod dicimus de actu in peccato transgressionis Est eciam intelligendum de determinacione actus in peccato obmissionis ut in superiori questione est habitum Ad primum ergo dicendum quod in voluntate perficitur non solum actus interior quem voluntas elicit sed eciam actus exterior quem voluntas imperat Et ita eciam habet ipsum quod exteriori actu peccatur voluntate peccatur Ad secundum dicendum quod peccatum dicitur esse voluntatis non quod tota essencia peccati sit in actu voluntatis Sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice Ad tercium dicendum quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis seu meritorius et virtuosus vel culpabilis et demeritorius vel viciosus Et ideo quelibet virtus et vicium dicatur esse habitus mentis et voluntatis non quod ad actum virtutis et vicii non pertineat eciam exteriores actus Sed quia non sunt actus virtutis et vicii nisi secundum quod a voluntate mentis imperantur Ad quartum dicendum quod sola voluntas dicitur remunerari vel condempnari quia nichil condempnatur vel remuneratur nisi per hoc quod est a voluntate Ad quintum dicendum quod in actibus anime illud quo posito vel remoto nichilominus alterum manet non semper se habet accidentaliter sed materialiter quinymmo semper enim illud quod est in acto altius se habet ad illud sicut formale ad materiale puta in actu sensus color videtur per lumine et se habet ut materiale ad lumine quod potest videri eciam sine colore licet color non possit videri sine lumine Et similiter in actu voluntatis finis est racio volendi id quod est ad finem Et tamen id quod est ad finem non accidentaliter se habet ad appetibile sed materialiter et similiter est intelligendum de principio et conclusione quia principium potest intelligi sine conclusione sed non e converso Quia igitur actus voluntatis est in acto quare actus exterior sit culpabilis continuo aliquid habet

quod est esse peccatum culpabile actus voluntatis se habet ut formalis ad actum exteriorem Et ideo actus exterior se habet non accidentaliter sed ~~formaliter~~ materialiter ad tale peccatum Ad sextum dicendum quod illius actus cuius manum aliquis uteretur ad occidendum est quidem actus inordinatus sed non habet culpe nisi per comparacionem ad illum qui utitur altius manu Et similiter actus exterior membri habet deformitatem sed non racionem culpe nisi persona habet quod est a voluntate Unde si essent due persone voluntas et manus manus non peccaret sed voluntas peccaret non solum per actum proprium qui est velle sed eciam per actum manus qua utitur Sed quia autem unus homo est cuius est utrumque actus et pro utroque punitur Et per hoc patet solucio ad septimum Ad octavum dicendum quod si queratur utrum tantum peccet qui sola voluntate peccat quantum qui peccat voluntate et actu dicendum est quod hoc potest contingere dupliciter Uno modo ita quod sit equalitas ex parte voluntatis Alio modo ita quod non sit equalitas Contingit autem inequalitatem voluntatis esse tripliciter Uno modo secundum numerum puta si aliquis uno motu voluntatis vult peccare et tamen non habeat oportunitatem transit voluntatis motus In alio autem qui primo habet motum voluntatis post modum oportunitatem habens iteratur voluntatis actus et sic est ibi duplex in eo mala voluntas una sine actu et alia cum actu Alio modo potest attendi inequalitas quantum ad motum puta si unus habens voluntatem peccandi sciens se non habere oportunitatem desistit a tali motu voluntatis Alius autem sciens se habere facultatem peccandi continuat voluntatis motum quousque ad actum perveniat Tercio modo contingit inequalitatem voluntatis esse quantum ad intencionem Contingit enim aliqui actus peccati delectabiles in quibus voluntas augetur id est remoto freno rationis que ante actum aliqualiter continebat qualitercumque nec sit inequalitas voluntatis est inequalitas peccati Si autem sit omnino equalitas ex parte voluntatis sit distinguendum videtur in peccato sicut et in merito Cum enim habet voluntatem dandi elemosinam et non dat quia non habet facultatem tantundem meretur quantum si daret per comparacionem ad premium essenciale quod est gaudium de deo Hoc enim premium tribuitur caritati que ad voluntatem pertinet sed per comparacionem ad premium accidentale quod est gaudium de quocumque bono creato magis meretur qui non solum vult dare sed dat Gaudebit enim non solum quia dare voluit sed quia

dedit et ex omnibus bonis que ex illa datione peruenit. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad penam essentialem que consistit in separatione a deo et dolore perueniente exinde non minus demeretur quam sola voluntate quam qui voluntate et actu peccat. quia hec pena est contemptus dei qui respicit voluntatem sed quantum ad penam sensualem que est dolor de quolibet alio malo. dicitur magis demeretur qui actu et voluntate peccat. habebit enim dolorem non solum de eo quod male voluit sed etiam de eo quod male fecit et de omnibus malis que de eius malefacto peruenit. Unde et penitens qui penam futuram penitendo peruenit de omnibus talibus dolet. Ad 2 ergo dicendum scilicet quod quantum additum quanto facit maius quod intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eandem rationem. Sed ubi unum est ratio alterius quod sit quantum hoc non oportet. Sicut si lignum est longum et linea longa non oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea. quia linea est ratio longitudinis ligno. Sicut etiam dictum est quod actus exterior habet rationem culpe ab actu voluntatis. Ad 3 vero dicendum quantum intendas tantum facis habet locum in malis quia si aliquis intendat peccare mortaliter etiam si committat actum qui de genere suo est peccatum veniale vel nullum. mortaliter peccat. quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale non meretur quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis sed volitio operis Sic verum est in bono et in malo quod quantum aliquis intendit tantum facit. qui enim vult occidere sanctos ut obsequium prestet deo. et qui vult facere furtum ut det elemosinam. uterque habet intentionem bonam sed voluntatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam volitio comprehendatur ut totum intentio nominetur. Erit etiam intentio mala. Ad 9 dicendum quod nullus meretur nec demeretur per habitum sed per actum. Unde contingit quod aliquis est sic fragilis quod si temptatio sibi superueniret peccaret. qui tamen si temptatio non superueniat actu non peccat nec propter hoc demeretur. Crimina ut Augustinus dicit non punit aliquis adeo pro eo quod factum est sed pro eo quod facit. Licet ergo oportunitatem habere vel non habere non sit in potestate peccantis. tamen uti oportunitate habita vel non uti est in potestate ipsius et ex hoc peccat et peccatum eius augetur. Ad 10 dicendum quod quia peccatum non est in aliis actibus nisi inquantum sunt a voluntate propter hoc peccatum principaliter punitur id quod est in voluntate. Ad 11 dicendum quod sicut omne quod comparatur ad alterum ut ratio eius se habet ad ipsum sicut forma ad materiam. Unde ex duobus fit unum sicut ex materia et forma et propter hoc color et lumine sunt unum visibile quia color est visibilis propter lumen. Et similiter cum actus exterior habeat rationem peccati ab actu voluntatis. Idem peccatum est actus voluntatis et actus exterior coniunctus. Sed si aliquis primo velit et postea nolens faciat sunt duo peccata quia iteratur voluntatis actus. Ex autem ex duobus fit unum nichil prohibet illorum duorum unum alterius causam esse. Et sic actus voluntatis est actus exterioris causa sicut et actus superioris virtutis est causa actus inferioris et species formaliter se habet ad ipsum. Ad 12 dicendum quod in utroque actu interiori scilicet et exteriori consistit deformitas. Sed tamen una deformitas est utriusque quod ideo est quia in uno eorum consistit deformitas exemplo. Ad 13 dicendum quod in essentia actuum exteriorum dicitur in illa consistere iustitia quia actus exteriores non pertinent ad genus moris nisi secundum quod sunt voluntarii. Ad 14 dicendum quod reatus et obligatio ad penam est quidam effectus consequens ad peccatum. Unde cum dicitur quod peccatum transit actu et remanet reatu. Idem est quod ac si diceretur quod transit per sui essentiam et manet

Utrum peccatum principaliter consistit in actu voluntatis

Tertio queritur utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis. Et videtur quod non. denominatio enim fit a principali. ut dicitur 2 de anima. Sed peccatum denominatur ab exteriori actu. ut cum dicitur furtum vel homicidium. non ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis. Item actus voluntatis non potest esse malus. quia ipsa potentia voluntatis bona est. nec potest arbor bona fructus malos facere. ut dicitur Mt 7. non ergo peccatum consistit principaliter in actu voluntatis. Praeterea Anselmus dicit in libro de casu diaboli et non est malus motus voluntatis sed voluntas vel motus voluntatis. motus autem voluntatis est actus ipsius. ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis. Praeterea que necessitate fiunt non fiunt voluntate. Sed Augustinus dicit quedam necessitate facta sunt improbanda et vitanda sunt peccata. non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit. Praeterea Rom 7 dicit glossa quod omne peccatum est concupiscentia que quidem non est in voluntate sed in concupiscibili. non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate. Praeterea inferior potentia non est infecta nisi per peccatum. Sed dicitur quod concupiscibilis inter alias partes est maxime infecta. ergo in ea principaliter consistit peccatum non ergo in voluntate. Praeterea potencie appetitive communiter se habent ad apprehensivas. Sed apprehensive intellectiue partis accipiuntur

ab apphensiuis ptis sensitiue ergo et
appetitiue superiores ab appetitiuis in
ferioribus ~~inferioribus~~ et sic pctm prius vi
consistit in actu appetitiue inferioris que
est irascibilis et concupiscibilis quam in
actu voluntatis ¶ Preterea propter quod unumquodque illud
magis ut dicitur i posteriorum Sed actus volunta
tis est malus quia actus exterior est malus
Non enim velle furari est malum quia furari
malum est non ergo prius est pctm in actu
voluntatis ¶ Preterea voluntas tendit in bonum
sicut in suum obiectum Unde semper est vel verum
bonum et tunc non est pctm vel apparens bo
num non existens autem et tunc est pctm Sed quod
appareat aliquod bonum non existens est ex vicio
intellectus vel alterius apprehensiue virtutis
non ergo principaliter consistit pctm in voluntate
¶ Sed contra est quod Augustinus dicit i retractationum de libero arbitrio
Certum est causam malefaciendi quere libi
dinem denotari libido autem ad voluntatem
pertinet ergo principaliter pctm in voluntate con
sistit ¶ Respondeo dicendum quod quedam peccata sunt in quibus actus
exteriores non sunt secundum se mali sed secundum quod
ex corrupta intentione vel voluntate procedunt
puta cum quis vult dare elemosinam propter inanem
gloriam et huiusmodi manifestum est quod
omnibus modis pctm principaliter consistit in vo
luntate Quedam autem peccata sunt in quibus
exteriores actus sunt secundum se mali Sicut
patet in furto adulterio homicidio et similibus
et in istis duplex distinctio operis est vi
tanda una est quod principaliter dupliciter dicitur scilicet primor
dialiter et completiue Alia distinctio est
quod actus exterior considerari potest uno modo
secundum quod est in apprehensione secundum suam
rationem Alio modo secundum quod est in operis execu
tione Si igitur consideretur actus secundum se
malus puta furtum vel homicidium prout
est in apprehensione secundum suam rationem Sic
primordialiter in ipso invenitur ratio mali quia
non est vestitus debitis circumstantiis et ex
hoc ipso quod est actus malus id est privatus
debito modo specie et ordine habet rationem pcti
Sic enim in se consideratus comparatur ad
voluntatem ut obiectum prout est volitus
Sicut autem actus sunt priores potentiis ita et
obiecta actibus Unde primordialiter invenitur
ratio mali et pcti in actu exteriori sic considera
to quam in actu voluntatis Sed ratio culpe et
moralis mali completur secundum quod acce
dit actus voluntatis et sic completiue
mali culpe est in actu voluntatis Sed si
accipiatur actus pcti secundum quod est in execu
tione operis sic etiam primordialiter prius est
culpa in voluntate Ideo autem diximus
prius esse malum in actu exteriori quam in
voluntate si actus exterior in apprehensione
consideretur Econtrario autem si consideratur

in executione operis quia actus exterior com
paratur ad actum voluntatis Ut obiectum quod
habet rationem finis finis autem est posterior
in esse sed prior in intentione ¶ Ad primum ergo dicendum
quod actus habet exercitio et propter hoc pctm de
nominatur ab actu exteriori secundum quod
comparatur ad ipsum ut obiectum ¶ Ad secundum dicendum
quod voluntas secundum suam rationem naturalem est bona
unde et actus eius naturalis semper est bonus
et dico actum naturalem voluntatis prout
homo vult felicitatem naturaliter esse vi
uere et beatitudinem Sed si loquamur de bo
no morali sic voluntas secundum se consi
derata non est bona nec mala sed se habens
in potentia ad bonum vel malum ¶ Ad tertium
dicendum quod Aristoteles loquitur quando actus exterior
est secundum se malus Tunc enim motus
voluntatis accipit rationem mali ex mouente
et ex ipso actu inquantum est obiectum ¶ Ad iiii
dicendum quod necessitas coactionis absolute repu
gnat voluntario et talis necessitas omnino
excludit culpam Est tamen quedam necessitas
mixta voluntario ut cum nauta cogitur
merces in mari proicere ut vitet submersionem
nauis et eaque ex tali necessitate fiunt pos
sunt rationem culpe habere inquantum habent aliquid
de voluntario Sunt enim huiusmodi facta ma
gis voluntaria quam involuntaria ut philosophus
dicit in iii Ethicorum ¶ Ad quintum dicendum quod quamquam sub
concupiscentia etiam inordinata voluntas in
cludatur Sed si accipiatur concupiscentia Etiam secundum
quod pertinet ad vim concupiscibilem pctm
dicitur oriri ex concupiscentia non quod in ipsa concupiscentia
sit principaliter pctm sed quia est incitativum
ad pctm Principaliter autem est pctm
in voluntate secundum quod male concupiscere con
sentit ¶ Ad vi dicendum quod concupiscibilis dicitur
esse maxime infecta quantum ad transfusi
onem pcti originalis a parentibus in poste
ros Sed hec ipsa infectio preterit ab inor
dinata voluntate primi parentis ¶ Ad vii
dicendum quod actus apprehensionis in nobis quasi
secundum quod rebus accipimus est secundum motum
a rebus ad animam Interiores autem sunt
rebus sensibilibus sensus quam intellectus
Et ideo sequitur quod sicut sensus recipit
a rebus sensibilibus ita intellectus a sensi
bus Actus autem appetitiue virtutis est
secundum motum ab anima ad res Et ideo ergo
naturaliter ab appetitu superiori procedit motus
in appetitum inferiorem ut dicitur iii de anima
¶ Ad viii dicendum quod actus maior esse malus
propter actum exteriorem sicut propter obiectum cum
culpa completiue in actu interiori ¶ Ad
ix dicendum quod id quod non est vere bonum apparet
bonum dupliciter primo modo quidem ex vicio intel
lectus sicut cum habet falsam opinionem aliquis
de aliquo agendo ut patet in eo qui putat

fornicacionem non est peccatum vel eciam ideo qui non habet vsum racionis et talis defectus ex parte intellectus proveniens diminuit culpam quod totaliter excusat. Aliquando autem non est defectus ex parte ipsius intellectus sed magis ex parte voluntatis. Qualis enim est vnusquisque talis et finis videtur ei vt dicitur iii Eth. Ex primo enim cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid vel malum circa ea que amamus et ea que odimus. Et ideo tunc aliquis inordinate est affectus ad aliquid impeditur iudicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione et sic principaliter vicium est non in cognicione sed in affectione. Et ideo qui sic peccat non dicitur ex ignorancia peccare sed ignorans vt dicitur in iii Eth.

Vtrum omnis actus sit indifferens

Quarto queritur vtrum omnis actus sit indifferens. Et videtur quod sic. Dicit enim Anselmus in libro de concep. virgi. In hiis actionibus essencia nulla est iusticia et eadem racione nulla iniusticia. Sed ille actus dicitur indifferens in quo neque est iusticia neque iniusticia. Ergo omnis actus sunt indifferentes. ¶ Preterea quod est secundum se bonum non potest esse malum quia quod per se inest alicui inest ei eternaliter. Sed non est aliquis actus qui non possit male fieri etiam hic ipsum quod est deum diligere vt patet in eo qui diligit deum propter temporalia. Ergo nullus actus est secundum se bonus et pari racione neque secundum se malus. Omnis ergo actus secundum se indifferens. ¶ Preterea cum bonum et ens convertantur ab eodem habebit aliquid quod sit bonum et quod sit ens. Sed actus habet esse morale a voluntate. Si enim non sit voluntarius non est actus moralis. Ergo et bonitatem moralem et maliciam habet a voluntate. Ergo secundum se neque est bonus neque malus sed indifferens. Sed dicetur quod iste actus habet quod sit moralis in quantum est voluntarius quod est quoddam commune tamen hoc speciale quod est esse bonum respectu esse mali habet secundum se. Sed contra bonum et malum sunt differencie actuum moralium. Sed differencie per se dividunt genus et sic oportet quod non ad aliud referantur dicere quam genus. Si ergo hoc commune est quod est esse morale habet actus a voluntate ab eadem voluntate habebit quod sit bonus vel malus et sic secundum se est indifferens. ¶ Preterea actus moralis dicitur bonus in quantum est debitis circumstanciis vestitus, malus autem in quantum vestitus indebitis circumstanciis. Sed circumstancie cum sint accidencia actus sunt preter speciem ipsius. Cum ergo illud dicatur alicui secundum se convenire quod convenit ei secundum suam speciem videtur quod actus secundum se nec sit bonus nec malus sed indifferens. ¶ Preterea sicut album et nigrum inveniuntur in eadem specie hominis ita bonum et malum in eadem specie actus. Non enim differt specie actus relatus ad suam et ad non suam quod ex effectu apparet. Ex vtroque enim nascitur homo et tamen vnum eorum est bonum aliud vero malum. Sed album et nigrum non per se consequuntur hominem. Ergo neque bonum et malum per se consequuntur actum et ita omnis actus secundum se consideratus est indifferens. ¶ Preterea ea que per se insunt non variantur circa aliquid vnum. Sicut non est idem numerus par et impar. Sed vnum et eundem actum numero contingit esse bonum et malum. Est enim vnus numero actus qui est continuus. In actu autem continuato contingit primo bonum et postea malum inveniri aut e contrario. Puta si aliquis incipiat ire ad ecclesiam mala intencione et in processu itineris mutatur eius intencio in bonam. Ergo bonum et malum non per se consequuntur actum et ita quilibet actus de se est indifferens. ¶ Preterea malum in quantum malum est non ens. Sed non ens non potest esse differencia alicuius entis. Ergo cum actus sit quoddam ens non potest aliquis actus secundum se esse malus et per consequens nec bonus quia bonus actus malo contrariatur. Contraria autem sunt vnius generis. Ergo idem quod prius. ¶ Preterea actus bonus dicitur vel malus ex ordine ad finem. Sed actus non accipit speciem a fine quia sit quoscunque actus contingit esse eiusdem speciei tamen diversos actus ad vnum finem ordinari contingat. Ergo malum et bonum non pertinet ad speciem actus et sic actus secundum se considerati non sunt boni nec mali sed indifferentes. ¶ Preterea bonum et malum non solum in actibus inveniuntur sed etiam in aliis rebus. In aliis autem non diversificant speciem. Ergo neque speciem in actibus et sic actus secundum se non sunt boni nec mali. ¶ Preterea actus morales boni dicuntur actus virtuosi. Actus autem mali sunt viciosi. Virtus autem et vicium sunt in genere habitus. Ergo quod actus sit bonus vel malus habet ex alio quam ex eo quod secundum se ipsum. ¶ Preterea prius non dependet a posterioribus. Sed actus est prior naturaliter quam moralis quia omnis moralis actus est actus sed non convertitur. Cum ergo bonum et malum sint proprietates moris non secundum se conveniunt actui in quantum est actus. ¶ Preterea quod naturale est tale semper et ubique est tale. Sed iusta et bona non semper et ubique talia sunt. Quedam enim iustum est fieri in vno loco et tempore que non est iustum fieri in alio. Nichil ergo naturale est iustum aut bonum et per consequens neque iniustum aut malum. Ergo omnis actus secundum se est indifferens. ¶ Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte quod quedam sunt que non possunt bono animo fieri sicut stupra blasphemie et huiusmodi de quibus nobis iudicare permittitur. Non ergo omnis actus sunt indifferentes. ¶ Respondeo dicendum quod circa hoc apud antiquos

doctores diversa opinio fuit. Quidam enim dixerunt omnes actus de se esse indifferentes quod alii negaverunt dicentes quosdam actus per se esse bonos et quosdam per se malos. Ad huiusmodi autem veritatis investigationem considerandum est quod bonum importat quandam perfectionem cuius perfectionis privatio malum est ut utrumque large nomine perfectionis secundum quod in se comprehendit convenientem mensuram et formam et ordinem. Unde Augustinus dicit de natura boni: consistit ratio boni in modo specie et ordine et illorum privatione ratio mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium sed diversa diversorum. Omnium sive accipiatur diversitas que est inter diversas species ut inter equum et bovem quorum est diversa perfectio sive inter genus et speciem ut inter animal et hominem. Aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et aliter bonum hominis et equi et bovis. Et idem dicendum est de malo. Manifestum est enim quod non habere manus in homine est malum non autem in equo aut bove aut etiam in animali in genere sumpto est animal. Et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus et in diversis specialibus actibus. Nam si consideremus actum in genere est actus bonitas eius eius est ut sit quedam emanatio secundum virtutem agentis. Et ideo secundum diversitatem agentium huiusmodi accipitur bonum et malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam nature agentis. Malus autem qui non convenit nature agentis. Et sic contingit de uno et eodem actu huiusmodi iudicare secundum comparationem ad diversa agentia. Nam hoc quod est moveri sursum si competat ad ignem est bonus actus quia est ei naturalis. Si autem competat ad terram est malus actus quia est contra naturam eius. Si autem competat ad corpus mobile in communi non habet rationem boni neque mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis. Unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informate lege divina vel naturaliter vel per doctrinam vel per infusionem. Unde Dyonysius dicit in 4 c. de divinis nominibus quod anime malum est preter rationem esse corporis preter naturam. Si ergo esse secundum rationem vel preter rationem pertinet ad speciem actus humani oportet dicere quod aliqui actus humani sunt secundum se boni et aliqui secundum se mali. Cuiuslibet enim per se convenire alicui non solum quod convenit ei ratione sui generis sed etiam quod convenit ei ratione sue speciei sicut rationale et irrationale per se inest animalibus ratione sue speciei licet non ratione huius generis quod est animal. Non enim in animali in genere est animal est rationale neque irrationale. Si vero esse preter rationem vel secundum rationem non pertinet ad speciem actus humani sed quod actus humani per se nec boni nec mali sint sed indifferentes sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. Hoc est igitur ex quo veritas huius questionis dependet. Ad cuius evidentiam considerandum quod cum actus recipiat speciem ab obiecto secundum aliquam rationem obiecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim calorem et cognoscere colorem sunt diversi actus secundum speciem si ad sensum referantur quia hec secundum se diversa sensibilia sunt. Non autem si referantur ad intellectum quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione obiecti scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album et nigrum differt specie si referatur ad visum non si referatur ad gustum. Ex quo potest accipi quod actus cuilibet potentie specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si igitur obiecta humanorum actuum considerentur que habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens erunt actus specie differentes secundum quod sunt actus alicuius potentie. Sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam. Sunt actus habentes obiecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens. Nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis que tamen differentie per accidens se habent si comparentur ad vim generativam vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam specie differunt secundum quod sunt actus rationis non autem secundum quod sunt actus generative aut concupiscibilis. In tantum autem sunt actus humani in quantum sunt actus rationis. Sic igitur patet quod differunt specie in quantum sunt actus humani. Patet igitur quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est actus aliquos humanos esse secundum se bonos vel malos et non omnes esse indifferentes nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur quod animal in genere tum est animal neque rationale neque irrationale est. Ita potest dici quod actus humanus in genere est actus non dum habet rationem boni vel mali moralis nisi aliquid addatur ad speciem contrahens. Licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus et ulterius ex hoc etiam quod est actus et ulterius ex hoc quod est ens habeat aliquam rationem boni. Sed non huius boni moralis quod est secundum rationem esse. De quo nunc agimus. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de actibus secundum rationem generis et non secundum rationem speciei. Ad secundum dicendum quod illud quod constituit speciem alicuius per se inest ei. Cum igitur actus hominis speciem

cōsequat ex rōne obi sc̄dm qđ est bo
nus vel malus actus sit specificatus
i bono nichil pt esse malus nec specifi
catus i malo nichil pt esse bonus. cōtin
git tn̄ actui sc̄dm se bono adiungi alique
actū aliū malū sc̄dm aliquē ordinē et sic
illū actū malū bonus aliqui dr̄ malis
tati q̄ nō in seipo sit malus. sicut dare
elmaz paupi vel diligē dm̄ est actus
sc̄dm se bonus. sz referre actū huiōi ad
finē ~~boni~~ aliquē i ordinatū sicut psd ut tus
a' vanis glē. est quidē alius actus ma
lus qui tn̄ duo actus quodaz ordine in
vnū redigant. Bonū aūt nō dicioz dicat
est ex tota et integra causa. malū aūt
est ex singularibz defectibus. Et ideo qncūq
hoz sit malū siue actus siue i ordina
tio actus i fine totū iudicat malū. nō
aūt totum iudicat bonū si vtrūq sūt
bonū sicut nec iudicat homo pulcher
nisi oīa mēbra eius fuint decora. tur
pis eciā iudicat si vnū eius membrz
sūt deforme. et inde est q̄ actus malus
nō pt bene fieri. Ex quo eñ actus ma
lus est nō pt esse integrū bonū. Sz
actus bonus pt male fieri qz nō re
quirit q̄ sit integrū malū sz sufficit
q̄ sit ptm malū. ¶ Ad iii. dr̄ q̄ eē mo
mētaneū ptinet ad rōm actus huāni.
inquātū est actus huānus. vñ q̄ i est
ei inquātū est volūtarius. siue sc̄dm
genus siue sc̄dm drīam nō i est ei p
actus sz pse. pq̄ qđ pz solutō ad quartū.
¶ Ad v. dr̄ q̄ circūstancie se hnt ad actus
morales sicut accñtia que sūt pt rōm
spēi ad res nāles. actus aūt moralis
sicut dcm̄ est recipit spēm ab obō sc̄dm
q̄ cōparatur ad rōm. Et ideo dr̄ cōmiter
q̄ actus quidā sūt boni vel mali ex gñe
et q̄ actus bonus ex gñe est actus ca
dens sup debitam māin. sicut pascere
esurientem. actus aūt malus ex gñe
est qui cadit sup indebitaz matiaz.
sicut subtrahe aliena. Cōtra eñ actus
dr̄ obm ipius si sup hanc bonitatem
vel maliciaz pt superuenire alia bonitas
vel malicia ex aliquo extrinseco q̄ vocat
circumstancia sicut ex loco aut tempe
aut cōdicione agentis aut huiōi puta si
subtrahet nō sua ex loco sacro vel pt
indigenciaz qua pse aut aliqs aliud
huiōi. Et licz huōi bonitas vel malicia
nō ptineat vel qat pse actu morali sc̄dm
q̄ i sua spē cōsistit aliqua tn̄ bonitas
vel malicia cōuenit ei sc̄dm suā spēm qz
sicut supdcm̄ est sc̄dm diuisas pfcōnes
est diuisa rō bonitatis. ¶ Ad vi. dr̄ q̄ i ea
dem specie actus moralis pt esse bonū et

malū ex circūstancia sicut i eadem spē
homīs pt esse albū vel nigrū sz tamē
tn̄ actus quidaz sc̄dm se sūt boni differūt
spē ab actibz qui sūt sc̄dm se mali put
sūt actus morales. vt pz de hijs duobz
actibz cognoscē suaz et nō cognoscē nō
suam. ¶ Ad ~~sc̄dm~~ vii. dr̄ q̄ natūe phibz
aliqū esse idem nūo sc̄dm genus vnū
q̄ tn̄ sc̄dm aliud genus nō solū nūo sz
spē dirt sicut si sit aliqd corpus ctinuū
i vna pte albū et i alia pte nigrum
qđ vnū nūo inquātū est ctinuū. sz dirt
nō solū nūo sz specie inquātū est colo
ratum. Et similiter si i aliquo actu ctinuo
pmo ferat intencō ad bonū postea
ad malū sequit q̄ sit vnus actus nūo
sc̄dm suaz nāin. sz tamē differt spē
sc̄dm q̄ est i gñe morus licz eciaz dici
possit q̄ ille actus semp retinet vel
bonitatē vel maliciā q̄ hz ex sua spetie
licz possit sc̄dm eundem actū variatio
fieri circa intencōnis actus sc̄dm diuisos
fines. ¶ Ad viii. dr̄ q̄ sicut i nālibz piua
cio cōsequit aliqs formaz. sicut ad
formaz aque consequitur puacō forme
ignis. Ita i moralibz ad positōm ali
cuius modi vel spēi vel ordinis sequitur puacō
debiti modi aut spēi vel ordinis et ita
ex eo q̄ i actu positiue inuenit recipit
actus spēm sz ex puacōne cōitate dr̄ ma
lus et sicut pse cōuenit aque nō esse
ignem. Ita pse cōuenit tali actui et sc̄dm
suaz spēm esse malū. ¶ Ad ix. dr̄ q̄ du
plex est finis pximus et remotus. finis
aūt pximus idem est q̄ obm et ab hoc
recipit spēm. De fine aūt remoto nō
hz spēm sz ordo ad talem finē est circū
stancia actus. ¶ Ad x. dr̄ q̄ bonū hz rōm
finis. finis aūt inquātū huius est obm vo
luntatis. Et q̄ moralia a volūtate de
pendent. Inde est q̄ bonū et malū in
moralibz spē drūt. nō aūt sic est
i alijs. ¶ Ad xi. dr̄ q̄ aliqui actus di
cunt v̄tuosi vel viciosi nō solum ex h
q̄ procedūt ex habitu v̄tutis vel vicij sz
quia sūt similes illis actibz qui a tali
bus habitibus pcedūt. vnde eciā aliqs
anteq̄ hēat v̄tutē opatur actū v̄tuosū
aliter tn̄ postq̄ hz v̄tutē. Nam anteq̄ hēat
v̄tutem opatur quidē iusta sz nō iuste
et casta sz nō caste. sz postq̄ hz v̄tutem
opatur ~~v̄tute~~ iusta iuste et casta caste
vt pz p phm̄ i ii Eth. Sic ergo pz q̄ triplex
est gradus bonitatis et malicie in
actibz moralibz. pmo quidē sc̄dm suū
genus vel spēm p cōparacōm ad obm
siue matiaz. scdo ex circumstancia. tercio
vo ex habitu informante. ¶ Ad xii. dr̄ q̄

rō illa procedit de actu scḋm gn̄acōm
gnīs ex qua nō h̄z bonitatē ul' mali
ciam moralem. h̄z tn̄ scḋm spēm sicut
dc̄m est. ¶ Ad xiii dd'. q' iusta et bona
pn̄t dupl'r considerari. vno mō forma
l'r. ꝛ sic semꝑ ꝛ vbiqꝫ sūt eadem q' p̄n
cipia iuris que sūt i nāli rōne nō im
mutant'. alio mō materialit'. ꝛ sic nō sunt
eadem iusta ꝛ bona vbiqꝫ ꝛ apud om̄s
Sꝫ oꝫ ea lege determinari. ꝛ hoc ꝯtingit
ꝑpt' mutabilitatē nature hūane ꝛ diu'
sas conditōnes hoīm ꝛ reꝝ scḋm diu'si
tatem locoꝝ ꝛ temporꝝ. Sicut sꝑ ē iustū
q' i emptōne ꝛ vendicōe fiat cōmutacō
scḋm equiualens s' ꝑmensurā frumēta
iustum est ut i tali loco ul' tpe tn̄ detur
et i alio loco ul' tempe nō tn̄ s' pl'us ul'
minus

vtrū aliq' actus sint indifferentes

Quinto querit' vtrū aliq' actus sint
indifferentes. Et vi' q' nō. Ens em̄
inq̄ntū est ens est bonū. Enti aūt opp'
nō ens. bono vō malū. Sꝫ int' ens ꝛ nō
ens nichil est mediū. g° nec int' bonū
ꝛ malū. n'cāe est g° om̄s actus eē bonos
ul' malos ꝛ nullū indifferentē. Sꝫ dicē. q'
ens ꝛ bonū nō ꝯu'tunt' i ḡn'e moris s'
i ḡn'e nature ꝛ sic nō oꝫ q' bonū ꝛ malū
i ḡn'e sint i mediata. Sꝫ ꝯtra. maius bonū
est bonū moris q' bonū nature. g° ma
iorem h̄z oppositōem ad malū. Si ergo
bonū nature i media'te opposita malo et
multo magis bonū moris. ¶ p̄ malū
nō opponit' bono ꝯtrarie q' malū nichil
ponit s' opponit' ei ꝑ priuatiōe. ꝑuatie
aūt opposita nō h̄nt mediū c'ca ꝓꝓiū
susceptibile. ꝓꝓiū aūt susceptibile bo
ni ꝛ mali moralis est actus hūanus
g° om̄s actus hūanus est bonus ul'
malus ꝛ nullus indifferens. ¶ p̄ actus
hūanus est a volūtate delibata. volū
tas aūt delibata semꝑ agit ꝓpt' finem
finis aūt om̄s a' est bonus aūt malus
qui aūt est ad bonū est bonus q' vō ad
malū est malus. g° om̄s actus hūanus
ul' bonus est ul' malus ꝛ nullꝰ indifferens
¶ p̄ om̄s opacō hūana ul' est vti ul'
frui creaturis aut vti' a' rē vti' aūt
puse q' est abuti. Et simil'r quicūqꝫ fruit'
aut deo fruit' q' est bonū aut creatura
q' est malū. g° om̄s actus hūanus
ul' est bonus ul' malus. ¶ p̄ vt aug⁹
dicit ł. lxxxiii. q. In nā nullus actus
est casualis. h̄z em̄ quilibꝫ actꝰ causas
occultas. l'ꝫ nobis ignotas. s' sicut ē
casuale i nā. Ita vi' esse indifferens i morib'
q' est pt' intencōem bonū ul' malū. g° nullꝰ
actus moralis est indifferens. ¶ p̄ om̄s
actus procedens a volūtate informata car'
tate est meritorius. om̄s vō actus a
volūtate nō informata p̄cedens
caritate est demeritorius q' om̄s tenet'
ad ꝯformandū volūtatē suā volū
diuīe ꝑpue ꝯtū ad modū volendi
ut ex caritate velit que volt. Sicut ꝛ dē
q' nō pt' obs'uare qui caritatē nō h̄z
g° quilibꝫ actus est meritorius ul' deme
ritorius et nullus est indifferens. ¶ p̄
nullus dampnat' nisi ꝓ culpa. Sed
aliq's dampnat' ꝓpt' hoc q' non h̄z
caritatē vt pꝫ mt'h. xxii. de illo qui ex
clusus est a nupciis. ꝓpt' h° q' nō h̄uit
vestem nupcialem ꝑ quā caritas sigt'
g° nō h̄re caritatem est pctm̄ ꝛ ꝯn'
sit a non habente caritatē est demeri
torium et sic idem q' prius. ¶ p̄ ph's
dicit i vii. Eth. q' acciones i moralib'
sunt sicut ꝯclusiones i sillogisticis
in quib' est vm̄ ꝛ fal'r sicut ꝛ i mora
lib' bonū ꝛ malum. Sꝫ om̄s ꝯclusio
est vera ul' fl'sa. g° om̄s actus mora
lis est ul' bonus ul' malus ꝛ nullus
indifferens. ¶ p̄ Greg⁹. vi. mora. dt'
q' mali vident dei volūtatē peragunt
cū ꝯtrarie nitunt'. g° multo magis
qui nō ꝯtrarie nitunt' dei volūtate
peragunt dei volūtatē. ꝑagere aūt
dei volūtatē est bonū. g° sequit' q' om̄s
actus sit bonus ꝛ nullus actus sit in
differens. ¶ p̄ ad hoc q' aliq's actus sit
meritorius h̄nte caritatē nō requirit'
q' actu referat' i aliquē finē quēcūqꝫ
qui h̄itu refert' i deū. Sicut si aliquis
volens peregrinari ꝓpt' deū ornat equū
nichil actu de deo cogitans. Sꝫ solum
de pria q' iam i deū ordinauit h° est ei
meritoriū. Sꝫ constat q' ille qui h̄z cari
tatē se ꝛ om̄ia sua ordinauit in deum
cui inhēt vt vltimo fini. g° quitqd' or
dinat ul' ad se ul' ad quēcūqꝫ aliud sūt
meritorie agit etiā si actu de deo nō cogi
tet ꝛ impediat' ꝑ aliqd' i ordinacōem
actus qui nō sit reformabilis i deū
Sꝫ h° nō pt' esse q' sit pctm̄ saltem
veniale. g° om̄s actus h̄ntis carita
tem ul' est meritorius ul' est pctm̄ et nul
lus indifferens. Et eadem rōne videat'
Sꝫ dicē. q' pt' actus esse nō meritorius nt'
i ordinatꝰ ex hoc solo q' aliq's negligent'
~~et sic aliquam~~ ꝛ ex quadā sub repcōne
nō ꝓmpte refert' i finē debitum. Sꝫ ꝯt'
ipa negl'ia pctm̄ est mortale ul' venia
le. ꝑ ꝯtra etiā quedam venalia ex sub
repcōne fiūt vt pꝫ ꝑpue i ꝑmis mo
tibus ꝯcupie. g° ꝑ hoc nō excludit' q'n
q' n sit pctm̄ veniale. ¶ p̄ gloza aug⁹
dicit. i. Cor. iii. ligna fenū ꝛ stipulā

edificabat qui rebus concessis inheret magis quam debet. Sed qui lignum, fenum et stipulam edificat peccat, alias non puniretur igne. Ergo qui inheret rebus concessis magis quam debet peccat. Sed quicumque agit vel inheret rebus concessis vel non concessis. Si non concessis peccat; si concessis magis quam debet, similiter peccat; si secundum quod debet, bene agit. Ergo omnis humanus actus vel est bonus vel est malus, et nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de sermone Domini in monte, quod quedam sunt facta media que possunt bono et malo animo fieri, de quibus temerarium est iudicare.

Preterea, Philosophus dicit quod bonum et malum sunt contraria mediata. Ergo est aliquod medium inter bonum et malum quod est indifferens.

Responsio. Dicendum quod sicut supra dictum est, actus moralis potest bonitatem et maliciam quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem vel maliciam ex circumstantiis que comparantur ad actum moralem sicut accidentia quedam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis sine quibus non potest esse species, ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus sine quibus non potest esse individuum; non enim de ratione hominis est album vel esse nigrum vel aliquid huiusmodi, impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem qui sit albus vel niger vel aliquid huiusmodi. Sic igitur loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni vel mali ex genere. Sed bonitas et malitia que est ex circumstantiis non convenit eis secundum suum genus vel speciem, sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens, quia actus moralis speciem habet ex obiecto secundum ordinem ad rationem, ut supra dictum est. Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem obiectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit esse malum. Quoddam vero obiectum est quod non importat aliquid conveniens rationi neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra vel aliquid huiusmodi, et huiusmodi dicuntur indifferentes. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt tripharie, dicentes quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat que ipsum rectum faciant vel indirectum. Si enim fiat quandocumque oportet et ubi oportet et sicut oportet et cetera huiusmodi, actus est ordinatus et bonus. Si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter iustam necessitatem vel propter piam utilitatem laudabiliter fit, et bonus est actus; quod autem caret iusta necessitate et pia utilitate otiosum reputatur, ut Gregorius dicit. Otiosum autem est peccatum verbum et multo magis factum; dicitur enim Matth. XII: omne verbum otiosum quod fuerint locuti homines reddent de eo rationem. Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere sunt opposita mediata, et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens. Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, quia distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium actus singularis. Et ideo nullus actus humanus singularis est indifferens. Et dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquis actus non ex deliberatione procedens, ex sola imaginatione, sicut confricatio barbe aut aliquid huiusmodi, huiusmodi actus extra genus moris est, unde non participat bonitatem vel maliciam moralem.

Ad primum ergo dicendum quod licet ens inquantum est ens sit bonum, non tamen omne non ens est malum. Privatio enim habere oculos lapidi non est malum. Unde non oportet quod si ens et non ens sint immediata, sic bonum et malum sint immediata.

Ad secundum dicendum quod ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere. Unde Philosophus in I Eth. secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono nature. Bonum autem moris est quodammodo maius bonum quam bonum nature, scilicet est actus et perfectio naturalis bonitatis, licet aliquo modo bonum nature sit melius, sicut substantia accidente. Patet autem quod nec etiam bonum nature et malum immediate opponuntur, quia omne non ens non est malum, sicut omne ens est bonum. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie et non secundum privationem et habitum. Malum enim ponit aliquid inquantum consequitur quendam ordinem vel modum vel speciem, ut supra dictum est. Unde nichil prohibet ea opponi mediate, secundum quod Philosophus ponit. Sed malum in natura consequitur privationem simpliciter. Unde bonum et malum nature, licet non sint immediata simpliciter, ut dictum est, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut privatio et habitus.

Ad quartum et quintum concedimus; procedunt enim de actu non in specie sed de actu singulari prout exit a voluntate.

Ad sextum dicendum quod in natura nichil est casuale secundum relationem ad causam primam, quia omnia sunt

ad quod ptinsa sz sunt aliqua casualia
pp quod ad circustas pximas hre enim circu
no excludit casuale sz circustat pse hre
Casualia enim st que ex circustas pactus
oriunt in actibus aut homis st aliqui
quid qui fuit ppt fine ymaginatum
sz no deliberatum sicut confricatio barbe ul
aliquid huiusmodi quod in ratione moris qualitamo se
hnt sicut actus casuales ratione quod no st
a ratione que est pse causa moraliu actuu.
¶ Ad viii dicendum quod no ois actus procedens a vo
luntate informata caritate e meritorius si
voluntas p pro accipiat. Alioqn venia
lia pcta essent meritoria quia committuit multi
etiam caritatem hntes. Sz prim e quod ois actus
qui est ex caritate est meritorius. hoc aut est
simpliciter falsum quod ois actus qui no est ex volu
tate informata caritate sit demeritorius. Alio
qn illi qui sunt in pcto mortali quolz suo
actu peccarent nec eis est consulendum
quod interdum quitqd boni possent facerent nec
opa a beis facta que sunt de genere bonorum di
sponerent eos ad gratiam que oia sunt falsa. te
net aut quilz ad conformandum volunt
suam voluntati diuine quantum ad hoc quod velit
quitqd vult deus cum velle secundum quod di vo
luntas innotescit p phibitiones et pce
pta. Ad quod aut quantum ad hoc quod ex caritate velit
nisi secundum illos qui dicunt quod modus caritatis
est in pcepto que quidem opinio aliqualiter
vana est. Alioqn sine caritate posset aliquis
legem implere quod est pellagiane in pcepta
tis nec tn est vana omnino quia sic aliquis
caritatem no hns honorans parentes
peccaret mortaliter ex obmissione modi
quod est falsum. Vn modus sub necessitate pcepti
includitur secundum quod pceptum ordinatur ad
consecucionem beatitudinis no aut secundum quod
ordinatur ad vitandum reatum pene. Vn
qui honorat parentes no hns caritate
no meretur vitam eternam sz tn neqz demeret
et ideo patz quod no omnibus hniam actibus etiam
in singulari considerationibus est meritoriis ul de
meritoriis. licz ois sit bonus ul malus
et hoc dico ppter eos qui caritate no hnt
qui meriti no possunt sz hntibus caritate omnis
actus est meritorius ul demeritorius ut in obi
ciendo pbatum est. ¶ Ad viii dicendum quod no hre
caritatem no meretur penam sicut enim ha
bentibus no meremur sz actibus ita neqz ca
rentia habitum demerentur. demeretur aut
aliquis p hoc quod obstaculum caritati ponit
ul obmittendo neqz ille in evangelio punitur
dicitur quod no hnit vestem nuptialem. Sz quia
no hns veste ad facta convivii intravit
damnatum est enim ei. Quomodo huc intrasti no hns
vestem veste nuptialem. ¶ Ad ix dicendum quod
vnum falsum opponitur secundum ens et no ens

vnum enim est tm dicere esse quod e nihil no esse quod no
est falsum aut quod dicere esse et no esse est medium
pta nec vnum et falsum. de bono aut et malo alia
est ratio ut ex supra dictis patz. ¶ Ad x dicendum quod
illi qui contrarie intinunt voluntati dei
implent ipam ptinet intencionem suam sicut
iudei occidendo xpm impleuerunt volunta
tem dei de redemptione humani generis ptinet suam
intencionem hoc aut est pmi ex quarto quod obiectum
ponit. Sic aut implere dei voluntatem neqz
est bonum neqz laudabile. Alia tamen concedi
mus. procedunt enim de executione singula
rium actuum. Contraria concedimus etiam quantum adducuntur in oppositum
procedunt enim de bono et malo actu ex genere.

Vtru circustancia det speciem pcto aut vari
at ipm transferendo in aliud genus pcti

Sexto queritur vtru circustancia det
speciem pcto aut variat ipm transferen
do in aliud genus pcti. Et videtur quod no. Prima
enim species est intrinseca. circustancia est extri
seca ut ipm nomen sonat. ergo circustancia
no dat speciem pcto. Sz dicendum quod id quod est
circustancia actui in specie nature consideratum
dat speciem actui in genere est moralis. Sz
contra sicut se hz obiectum ad actum in genere ita se
hz obiectum morale ad actum moralem. sz obiectum
dat speciem actui. ergo obiectum morale actui
morali no ergo circustancia. ¶ Pro idem actus
pcti hz multas circustancias. Si ergo circu
stancia dat speciem pcto. sequitur quod idem pctum
sit in diuersis speciebus quod est impossibile. ¶ Pro id quod
iam est sub specie constitutum no accipit
speciem ab alio nisi priori specie corrupta. sz
furtum est iam constitutum in aliqua specie
pcti. p circustanciam aut istam addicionem
est furatum de sacro loco rem sacram no
auffertur prima species quia adhuc est furtum
ergo predicta circustancia no dat aliquam
speciem pcto et pari ratione nec aliqua alia.
¶ Pro pctum videntur diuersificari ab invicem
secundum super habundanciam et defectum. Sic
enim opponitur liberalitas prodigalitati. Sz ha
bundancia et defectus videntur ad vnam
solam circustanciam ptinere que est quantum
ergo alie circustancie no diuersificant speciem
pctorum. ¶ Pro omne pctum est voluntarium ut
dicit Aug. sz voluntas no fertur sup circu
stancias sicut cum aliquis furatur vas au
reum consecratum no curans de consecracione
sz solum de auro. ergo ista circustancia no
dat speciem pcto et pari ratione nec alie. ¶ Pro
illud quod no manet sz statim transit
no pt variari a specie qua prius habuit.
Sz actus pcti no manet sz statim tran
sit. ergo circustancia no pt variare speciem
pcti. ¶ Pro sicut contingit esse defectum in mo
ralibus secundum aliquas circustancias
ita et in naturalibus. monstra enim contingunt

ima quinqz quidē ppt' actitudinē quinqz
aut ppt' habundanciaz matie aut eciā
et diminucōem. zectalys huioi casib
et tamē semp est idem spē q nascit'
go n° i moralib, spēs pcti diuersificat'
p corrupcōem diusaz cūstanciaz. p
finis dat spēm i moralib, qz ex inten
cōne iudicat' actus moralis bonus
ul' malus. s3 cūstancia est finis. go
cūstancia nō dat spēm pcto. ¶ p pcti
opponit' uitu. s3 cūstancia nō variat
spēm vtutis eiusdem eni vtutis est
bn̄facē clerico ul' layco. s. libālitatis
ul' ymē. go cūstancia nō variat
spēm pcti. ¶ p si cūstancia mutat
pcti spēm oz q pctm aggrauet. sed
quinqz nō aggrauat illa. s. que vi²
spēm mutare puta si sit ignorata
et si aliquis accedat ad quinqnatam
quā nescit cōiugatā adulteriū faciat
n° tamē vi aggrauari pctm. qz minuu
h3 de rōne pcti q minuit h3 de volun
tario. nō go huioi cūstancia mutat
spēm pcti. ¶ p si ista cūstancia que
est sacramitū dat spēm pcto cum re
meant ibi furtū sequit' q sit ibi et
sacrilegiū z furtū z sic i vno actu fi
at duo pctā q vi' icōns. ¶ p sedm
phm i ll° eth. actō i moralib, ē sicut
cōclusio i speculatiuis. s3 cūstancia
nō variat spēm cōclōnis. go neqz va
riat spēm actus moralis z sic nō dat
spēm pcto. ¶ p sicut s't quidā actus
morales. ita s't z quidā actus artis
S3 cūstancia nō variat spēm actus
artificialis qz nō refert i quociqz
loco ul' i quocūqz tempe. s3 ex quanti
qz causa fab' cultellum faciat cōntum
ad spēm actis. go nec cūstancia va
riat spēm actus moralis. ¶ p malū
ex gñe cōsueuit diuidi cōtra malū
ex cūstancia s3 malū ex gñe ptin3
ad ppam spēm pcti. go malū ex cūm
stancia nō ptinet ad spēm pcti nō
g° cūstancia dat spēm pcto. ¶ p cū
stancia minutum aggrauat faciat
inquius malū. s3 magis z minus non
diuersificat spēm. go cūstancia aggr
uans nō variat spēm pcti. ¶ S3 cōtra
locus est cūstancia quedā. s3 locū
dat spēm pcto. dr̄ eni sacrilegiū esse
si aliqs de loco sacro furet'. go cūm
stancia dat spēm pcto. ¶ p si aliqs
cognoscat muliēm cōiugatā ad ulte
riū cōmittit q est quedā spēs pcti
s3 solutam esse mulīem ul' cōiugatam
est quedā cūstancia actus. go cūm
stancia dat spēm pcto. ¶ Ro dr̄. ad eui

dencia3 huius qōnis circa cōsidanda s't.
pmo vm pctm spēm hēat. Scdo q
sit cūmstancia. Et sic tūc poterit ee
manifestum quō cūstancia dat
spēm pcto. Circa pmū go ad pmū consi
derandū est q cū actus moralis sit
actus qui est a rōne pcedens volū
tarius oz q actus moralis spēm ha
beat sedm aliqd i rōe consideratū q
ordinē hēat ad rōm. Et sic i pcedenti
qōne dcm̄ est q si sit cōns rōni erit
actus bonus sedm spēm. Si aūt sit
discordans a rōne erit spēm sedm
malus. hoc aūt q est nō cōns rōni
cū ob'm consideratū diuersificare pt pcti
spēm dupl'r. vno quid' mō mālit'
alio mō formali'. materialit' quidem
p oppositū ad uirtutez dicunt eni vtutes
spē sedm q rō mediū adinuenit in
diusis matīs. puta iusticia est sedm q
rō mediū constituit i cōmutacōib3 et dist
bucōnib3 et huioi acōnib3. Temperancia
aūt sedm q i concupiscēs. fortitudo sm
q i timorib, et audacijs. z sic de alijs.
n° debet cōtiu icōns videri si diuer
sificant' spēs uitiū sedm diusas mati
as. cū diusitas matie cōsueuit ee
causa diusitatis nō spēz s3 indiuiduoz
qz etiā i naib, diusitas matie diusita
tem i spē causat cū diusitas matie
diusitate forme requirit. Vn z i mora
lib, nāc est diusas spē vtutes esse
circa diusas matias in quib, rō diusā
adinuenit mediū respiciēd. Vnde z vtu
i eis constituti pmīqor est defectui
q sup habundancie ut ipm tempancie no
men ondit. In audacijs aūt z huioi
hus nō retrahendo s3 magis inpellen
do rō adinuenit mediū. Vnde vtus
i his cōstituta pmīquior est sup habun
dancie q defectui ut ipm fortitudi
nis nomē ondat. Et simil'r est vide
i ceteris. Sic igitur z p opposicōē ad vir
tutes pctā dicunt' spēc sedm diusas
matias. puta homicidiū adulteriū
et furtum. nec est dicēm q dicunt' spē
sedm dciam pceptoz. S3 magis eco
pcepta distinguunt' sedm dciam vtuti
et viciōz qz pcepta ad hoc s't ut sedm
vtutem opem et pcta vitem9. Si vō
aliqua essent pcta solū qz phibita i
his rōnabile est3 ut sedm dciam pce
ptoz spē pcta differēt. S3 qz circa vnā
matiam cū sit vna virtus cōtingit
esse pcta spē diusa. oz scdo cōsidare for
malē diusitatem spei i pctis. put. s.
peccat'. ul' sedm sup habundanciaz ul'
sedm defectū sicut differt timiditas.

a presumptione et illiberalitas a prodigalitate vel secundum in diversas circumstancias sic species quasi distinguuntur secundum ea que in hoc vicio contingunt presertim laute nimis ardenter studiose. Sic igitur habito qualiter peccata specie distinguuntur considerandum est quomodo sit circumstancie. Dicitur autem circumstancia quod circumstat actum quasi extrinsecus extra actum secundum consideratum. Hoc autem est uno quidem modo ex parte finalis cause sive cum consideramus cur fecit, sive ex parte agentis principalis cum consideramus quis fecit, sive ex parte instrumenti cum consideramus quo instrumento fecit vel quibus auxiliis. Alio modo circumstat actum ex parte mensure puta cum consideramus ubi vel quando fecit. Tercio modo ex parte ipsius actus sive consideramus modum agendi puta utrum leniter vel fortiter percusserit frequenter aut semel sive consideramus obiectum sive materiam actus puta utrum percusserit patrem vel extraneum sive eciam effectum quem agendo induxit puta utrum percuciendo vulneravit vel eciam occidit que omnia continentur hoc versu: Quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando. Et tamen quod in quid includatur non solum effectus sed eciam obiectum ut intelligatur et quid et circa quod. His igitur visis considerandum est quod sicut in aliis aliquid est extrinsecum superiori quod est intrinsecum inferiori ut racionale est preter racionem animalis quod tamen est de racione hominis ita aliquid est circumstancia respectu actus communis considerati quod respectu actus magis considerati specialiter non potest circumstancia dici. Sicut si consideremus hunc actum qui est accipere pecuniam non est de racione eius quod sit aliena unde alienum scilicet ad actum sic consideratum ut circumstancia. Sed de racione furti est quod sit aliena unde non est circumstancia furti. Non tamen omne quod est preter racionem superioris sit de racione inferioris nam album sicut non est de racione animalis ita non est de racione hominis unde accidentaliter comparatur ad utrumque. Et sic non oportet quod omne quod est circumstancia communis actus constituat speciem aliquam in actibus. Sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Tamen autem dictum est quod ad actum moralem aliquid per se pertinet secundum quod comparatur ad racionem ut conveniens et repugnans. Si igitur circumstancia addita nullam specialem repugnanciam ad racionem importet non dat speciem actui. Puta uti re alba nichil addit ad racionem pertinens unde album non constituit speciem actus moralis sed uti re aliena addit aliquid ad racionem pertinens unde constituit speciem actus moralis.

Sed considerandum est ulterius quod circumstancia addita ad racionem pertinens potest constituere novam speciem peccati dupliciter. Uno modo ita quod species per circumstanciam constituta sit quedam species illius peccati quod prius considerabatur in actu communiori sive species peccati constituatur formaliter sive materialiter quidem sicut in hoc quod dico uti re aliena addatur uxorem eius constituitur adulterium formaliter aut sicut si accipiam rem alienam de loco sacro fit enim sacrilegium quod est species furti. Aliquando autem per circumstanciam constituitur quedam alia species omnino disparata non pertinens ad illud genus peccati. Sicut si ego furer rem alienam ut possim homicidium facere vel symoniam committere trahitur ad speciem peccati omnino disparatam. Et huius simile eciam in aliis rebus invenimus. Si enim super coloratum consideretur album fit species qualis quod prius considerabatur. Si autem super coloratum intelligatur dulce fit alia species qualis omnino disparata cuius diversitatis racio est quia id quod additur est per se divisivum eius cui additur facit speciem eius. Cum autem per accidens scilicet ad ipsum. Sed quidem speciem facit que tamen non est species eius cui additur quia quod advenit per accidens non fit unum per se cum eo cui advenit. Sic igitur patet quomodo circumstancia potest constituere speciem peccati. ¶ Ad primum dicendum quod illud quod consideratur ut circumstancia extrinseca respectu actus aliquo modo considerati potest dare speciem ipsi. ¶ Ad secundum dicendum quod sicut actus in communi recipit speciem ab obiecto morali non propter hoc excluditur quin recipiat speciem per circumstanciam quia ex circumstancia potest considerari in obiecto aliqua nova condicio per quam dat speciem actui. Puta si dicam accipere rem alienam in loco sacro existentem hoc consideratur condicio obiecti ex circumstancia loci et sic fit species furti que est sacrilegium ex circumstancia loci et tamen ex condicione obiecti. Et similiter notandum est attendere quod quecumque species peccati que per circumstanciam constituitur comparatur ad peccatum prius intellectum ut species ad genus sicut sacrilegium ad furtum vel adulterium ad fornicacionem. Cum vero species peccati ex circumstancia proveniens non est species peccati prius intellecti sed est quedam alia species disparata tunc potest intelligi quod circumstancia dat speciem non quod ex eo resultat aliqua condicio circa obiectum. Sed secundum quod illa circumstancia consideratur ut obiectum alterius actus circumstancionis sicut si aliquis mechatur ut furetur additur alia quedam

species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem qui est obiectum intentionis. Et similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrum quod consideratur ut circumstantia respectu actus indecentis, quod ideo sit per considerari ut obiectum respectu alterius actus circumstantis qui est contemptus temporis sacri. Et similiter patet de aliis.

Ad tertium dicendum quod quando circumstantia constituit speciem quae comparatur ad peccatum per intellectum sicut species ad subalternum, non sequitur quod idem sit in diversis speciebus; esse enim sub homine et sub animali non est esse sub diversis speciebus, quia homo vere est id quod est animal. Et similiter est de sacrilegio et furto. Sed si circumstantia constituat aliam speciem peccati, neque hoc est inconveniens, quia species peccati non est species actus secundum suam naturam actus, sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subiectum. Sicut ergo non est inconveniens quod idem corpus sit album et dulce, quae sunt diversae species qualitatis, et quod idem homo sit caecus et surdus, quae sunt diversae species defectus secundum speciem, ita non est inconveniens quod idem actus sit in diversis speciebus. Et per hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod non omnis diversitas peccatorum est secundum superabundantiam et defectum, sed secundum diversam materiam et secundum defectum aut superabundantiam in diversis circumstantiis, et in superabundantia et defectu non solum attenditur secundum quantitatem sed secundum alias circumstantias, quia sine aliquis operatur ubi non oportet vel quando non oportet. Et similiter intemperatis erit superabundantia, defectus autem si in quocumque praedictorum deficiat.

Ad sextum dicendum quod licet principaliter voluntas furantis non feratur ad rem sacram sed ad aurum, fertur tamen in rem sacram ex consequenti; eligit enim magis tollere rem sacram accipere quam auro carere.

Ad septimum dicendum quod cum dicitur quod circumstantia mutat speciem peccati aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in una specie iterum resumatur et fiat alterius speciei, sed quia actus qui absque circumstantia consideratur non esset in tali specie peccati, circumstantia superveniente illam speciem peccati habet.

Ad octavum dicendum quod defectus circumstantiae in natura non mutat speciem substantiae secundum naturam, sed mutat speciem deformitatis. Alia enim species monstri est quae causatur ex [illegible] loci et multitudine materiae, et similiter est in proposito, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod actus moralis habet speciem a fine remoto sed a fine proximo qui est obiectum. Dictum est autem quod circumstantia dat speciem inquantum est obiectum alterius actus vel inquantum circa resultat aliqua conditio circa obiectum.

Ad decimum dicendum quod etiam in virtutibus circumstantia transfert in aliam speciem, sed tamen non omnis. Facere enim magnos sumptus est circa magnificentiam, sed facere magnos sumptus in templo construendo est circa religionem.

Ad undecimum dicendum quod omnis circumstantia constituens aliquam speciem peccati necesse est quod aggravat, quia sine hac circumstantia non peccatum fieret de non peccato peccatum. Si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates. Si autem talis circumstantia sit penitus ignorata, talis circumstantia quae culpam non habet speciem peccati non constituet formaliter loquendo, sed materialiter tamen. Sicut si aliquis accedat ad coniugatam quam non credit coniugatam, committit quidem id quod est adulterium, non tamen adulterium, quia forma talis actus ex ratione et voluntate; quod autem ignoratur non est voluntarium. Unde si accessisset ad coniugatam alterius quam putaret esse suam uxorem, esset absque peccato, sicut Lya subinducta est Iacob loco Rachelis.

Ad duodecimum dicendum quod si circumstantia constituat speciem quae se habeat ad peccatum per intellectum ut species ad genus, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt peccata duo sed unum, sicut Sortes non est duae substantiae propter hoc quod est homo et animal. Sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter unitatem substantiae actus, sed multiplex propter multitudinem et diversitatem deformitatis peccati, sicut pomum est unum pomum propter unitatem substantiae, sed multiplex quale propter diversitatem coloris et saporis.

Ad tertiumdecimum dicendum quod similitudo conclusionis ad actum moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus in moralibus terminatur ad opus. Non autem est similitudo quantum ad omnia, nam operationes morales sunt in singularibus, in quibus diversae substantiae considerantur; conclusiones autem in rebus speculativis consistunt per abstractionem a singularibus. Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circumstantias pertinentes ad rationem syllogismi; aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria et in materia contingenti, et in diversis figuris est diversus modus concludendi.

Ad quartumdecimum dicendum quod sicut actiones artis variantur secundum diversas circumstantias ad rationem artis pertinentes — aliter enim operatur artifex domum ex caemento et aliter ex luto, et aliter etiam in una regione quam in alia — sed considerandum est quod aliquae circumstantiae pertinent ad rationem actus moralis quae non pertinent ad rationem artis et e converso.

Ad quintumdecimum dicendum quod distinguuntur mali ex circumstantia quod est mali extrinsece, et mali circumstantia quod aggravat quidem sed non transfert in aliud genus.

Ad sextumdecimum dicendum quod magis et minus quandoque consequuntur diversas formas et tunc diversificant speciem, sicut si dicamus quod rubeum est magis coloratum quam pallidum; quandoque vero consequuntur diversam participationem unius et eiusdem formae, et tunc non diversificant speciem. Sicut si aliquid dicatur altero magis album

Utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum que non conferat peccato speciem

Septimo queritur utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum que non conferat peccato speciem. Et videtur quod non. Peccatum enim habet maliciam ex parte aversionis, sed circumstantia se tenet ex parte conversionis; non ergo circumstantia aggravat maliciam peccati. ¶ Praeterea si circumstantia habeat in se aliquam maliciam, constituit speciem aliquam peccati. Sicut autem non habet in se aliquam maliciam, nulla ratio est quare peccatum per eam aggravetur; non ergo potest esse aliqua circumstantia aggravans quin dat speciem peccato. ¶ Praeterea Dionysius dicit quod bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed secundum quamlibet circumstantiam consideratur aliquis defectus singularis; ergo secundum quamlibet circumstantiam aggravantem est aliqua species mali et peccati. ¶ Praeterea omnis circumstantia aggravans facit differentiam in malicia que est quodammodo specifica peccati in genere, et peccatum; sed id quod facit differentiam in specie variat speciem; ergo omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati. ¶ Praeterea excessus augmentum et minoris augmentum enim excessus [illegible] aut excessus ex quibus sunt, ut dicitur in II De generatione. Si ergo augetur malicia peccati per aliquam circumstantiam aggravantem, videtur quod per eandem habeat esse aliqua peccati species. ¶ Praeterea virtus et vitium opponuntur; omnis autem virtus constituitur in specie per circumstantias: aggredi enim terribilia secundum quod oportet, ubi oportet et quando oportet, et similiter circa alias circumstantias fortitudinis est; ergo et peccatum secundum quamlibet circumstantiam speciem accipit. ¶ Praeterea peccatum habet speciem ex obiecto, sed secundum quamlibet circumstantiam ad minus aggravantem variatur obiectum in bonitate et malicia; ergo omnis circumstantia aggravans dat speciem peccato. ¶ Praeterea de similibus idem est iudicium. Sed aliquae circumstantiae speciem semper dant peccato, sicut obiectum quod dicitur et finis quod significatur per hoc quod dicitur in [illegible] peccato; ergo pari ratione omnes alie circumstantie que aggravant peccatum dant speciem peccato. Sed contra, multum furatum est gravius quam parum furari, non tamen est alia species peccati; ergo non omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati. ¶ Responsio. Dicendum quod circumstantia triplex se habet ad actum peccati. Quedam enim neque variat speciem neque aggravat, sicut percutere hominem indutum veste alba vel rubea. Quedam vero speciem peccati constituunt, sive actui adveniat circumstantia sibi conveniens indifferens, sicut cum aliquis levat festucam de terra in contemptum alterius; sive sit bonus ex genere, sicut cum aliquis dat elemosinam propter laudem humanam; sive sit malus ex genere et addat sibi alia species malicie ex circumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliqua vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem, sicut cum aliquis furatur multum. Et huius diversitatis ratio est quia si circumstantia adveniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem

talis circumstantia nec dat speciem peccato nec aggravat; nichil enim ad rationem pertinet utrum ille qui percutit tali vel tali veste induatur. Si vero diversam habeat per comparationem ad rationem, aut importat aliquam repugnantiam rationi primo et per se, et tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum; aut primo et per se non importat aliquam rationi repugnantiam, sed per comparationem ad id quod primo et per se rationi repugnat aliquam repugnantiam habet ad rationem, sicut accipere aliquid in magna quantitate repugnans rationi per se dicta. Sed accipere alienum in magna quantitate dicit maiorem repugnantiam ad rationem. Unde ista circumstantia aggravat peccatum in quantum est determinativa illius circumstantie que dabat speciem peccato. Contrarium autem membrum non potest esse, ut circumstantia det speciem peccato et non aggravet, ut supra dictum est. ¶ Ad primum ergo dicendum quod inordinata conversio ad commutabile bonum est causa aversionis. Et ideo circumstantie que se tenent ex parte conversionis addere possunt ad maliciam que est ex parte aversionis. ¶ Ad secundum dicendum quod circumstantia que aggravat et non dat speciem peccato continet ex se aliquam maliciam, sed est determinativa alterius circumstantie in malicia continentis. ¶ Ad tertium dicendum quod circa singulas circumstantias defectus potest esse peccati species. Sed non semper invenitur defectus in qualibet circumstantia secundum se, sed quandoque in una per comparationem ad aliam. ¶ Ad quartum dicendum quod circumstantia aggravans non semper mutat speciem malicie, sed quandoque solam quantitatem. ¶ Ad quintum dicendum quod sicut ea quibus minuitur et augetur non semper constituunt novam speciem, sed quandoque conservant et augent speciem preexistentem, ita non omnes circumstantie semper novam speciem peccati constituunt, sed quandoque augent preexistentem. ¶ Ad sextum dicendum quod sicut virtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis, ita et peccatum habet hanc ex defectu aliquarum debitarum circumstantiarum. Sed tamen non quelibet circumstantia facit defectum peccati, cum quedam sint indifferentes, quedam vero aliarum determinative. ¶ Ad septimum dicendum quod circumstantia aggravans facit quandoque aliquam variationem malicie in obiecto, sed non speciei sed quandoque quantitatis. ¶ Ad octavum dicendum quod in obiecto aliquo est multas conditiones invenire, et nichil prohibet id quod consideratur ut obiectum secundum unam conditionem considerari ut circumstantiam secundum aliam que quandoque dat peccato speciem, quandoque non; sicut aliena res est proprium obiectum furti, dans sibi speciem; potest etiam res aliena esse quantitatis magne, et hec circumstantia constituet novam speciem peccati; potest etiam res aliena esse alba vel nigra, et hec circumstantia erit ex parte obiecti indifferens, nec aggravans nec speciem constituens. Similiter dicendum est de fine, quod finis proximus est idem quod obiectum. Et simi-

dicendum est de eo sicut [et] de eo quod finis aut
remotus ponitur ut circumstantia. **Utrum
circumstantia aggravet in infinitum ita
scilicet quod de veniali faciat mortale.**

Octavo queritur utrum circumstantia
aggravet in infinitum ita scilicet quod de
veniali faciat mortale. Et videtur quod sic.
Adam enim in statu innocentie venialiter
peccare non potuit. Ergo omne peccatum fuisset
sibi mortale. Sed postea non omne peccatum fuit
sibi mortale, nec est hec diversitas nisi secundum
circumstantiam persone. Ergo circumstantia ag-
gravat in infinitum. Item maius est de non
peccato facere peccatum quam de veniali facere mor-
tale. Sed circumstantia facit de non peccato peccatum.
Negotiari enim secundum se non est peccatum sed in
clerico peccatum est propter circumstantiam persone.
Ergo multo magis circumstantia de veniali
facit mortale. Item semel inebriari est
peccatum veniale. Dicitur autem quod multotiens in-
ebriari est peccatum mortale. Ergo ista circum-
stantia quotiens facit de veniali mor-
tale. Item peccatum quod ex certa malitia fit dicitur
esse irremissibile quod in quantum huiusmodi irremis-
sibile est et veniale. Ergo circumstantia ag-
gravat in infinitum. Item Iohannes dicit quod iurare
in corde lanceam Christi iurare sanctis blas-
phemie. Blasphemia autem ex suo genere
est peccatum mortale. Ergo circumstantia persone
facit de veniali mortale. Sed contra: circum-
stantia comparatur ad peccatum sicut accidens
ad subiectum. Sed in subiecto finito non potest accidens esse in-
finitum. Ergo circumstantia non potest dare peccato
gravitatem infinitam que est quantitas
peccati mortalis. Respondeo dicendum quod sicut dictum est
circumstantia aggravans quandoque constituit
novam speciem peccati, quandoque autem non. Manife-
stum est autem quod peccatum mortale et veniale
non sunt eiusdem speciei. Sicut enim aliqui actus
ex suo genere sunt boni, aliqui ex suo genere
mali, ita aliqua peccata ex suo genere sunt
venialia et aliqua ex suo genere mortalia.
Circumstantia ergo que sic aggravat ut
novam speciem peccati constituat potest constituere
speciem peccati mortalis et ita aggravat
in infinitum, puta si aliquis loquatur verbum
iocosum ut provocet ad libidinem vel ad
odium. Si autem sic aggravet quod non constitu-
at novam peccati speciem, non potest aggravare in
infinitum faciendo de veniali mortale,
quia semper maior est gravitas que est ex specie
peccati quam que est ex circumstantia speciem non
constituente. Ad primum ergo dicendum quod non ea ratione
dicitur quod Adam venialiter peccare non
potuit quia ea que sunt nobis venialia
ei essent mortalia. Sed quia ea que nobis sunt
venialia committere non potuit antequam mor-
taliter peccaret, nisi enim ante esset adeo per-
fectum mortale nullus de suis in ea esse
potuit nec anime nec corporis. Ad secundum
dicendum quod circumstantia que facit de non peccato
peccatum constituit peccati speciem et talis cir-
cumstantia potest etiam de veniali facere mortale.
Ad tertium dicendum quod multotiens inebriari non
est circumstantia constituens speciem peccati. Et
ideo sicut semel inebriari est peccatum ve-
niale, ita et multotiens inebriari proprie
loquendo per actus aut dispositione multo-
tiens inebriari potest esse peccatum mortale,
puta si ex consuetudine in tantam concupi-
scentiam ebrietatis perducitur quod etiam
divino precepto contempto inebriari proponat.
Ad quartum dicendum quod peccare ex certa malitia
est peccare ex electione et voluntarie
et scienter. Et hoc contingit dupliciter. Uno modo
per hoc quod aliquis repellit a se ea quibus
a peccato retrahi possit, puta spem venie
et timorem divine iustitie. Et talis circumstantia
constituit speciem peccati in spiritum sanctum quod dicitur irre-
missibile. Alio modo potest contingere ex sola
habitus inclinatione et talis circumstantia
non constituat speciem peccati nec facit de ve-
niali mortale. Ideo enim quantumcumque volun-
tarius et sciens verbum dicat otiosum mor-
taliter peccat. Ad quintum dicendum quod circumstantia
persone etsi aggravet non tamen facit ex
mortali veniale nisi constituat speciem
peccati, puta si sacerdos aliquid faciat contra
preceptum sibi datum et sacerdotibus vel contra votum.
Verbum autem Iohannis intelligitur pari ratione
quod non debet vel potest quia iurare in ore
sacerdotis potest esse aliis occasio blasphe-
mandi. **Utrum omnia peccata sint paria.**

Nono queritur utrum omnia peccata
sint paria. Et videtur quod sic. Dicitur enim
Iacobi ii: Quicumque totam legem servaverit,
offendat autem in uno, factus est omnium reus.
Et ideo Iohannes super exponens illud
dicit: Qui in uno offendit multa bona perdit
quam qui subiacet uni vitio omnibus subiacet.
Sed extra omne nichil est. Ergo nullus potest
magis peccare quam ille qui peccato se subdit.
Et sic omnia peccata sunt paria. Item peccatum est
mors anime. Sed in corpore una mors non
est maior alia quia omnis mortuus equa-
liter mortuus est. Ergo nec unum peccatum est
maius alio. Item pena videtur culpe. Sed
omnium peccatorum est una pena in inferno. Unde
illud ysaie xxiv: Congregabuntur congre-
gatione unius fascis et claudentur in car-
cere. Ergo omnium peccatorum est eadem quantitas.
Item peccare nichil est aliud quam trans-
gredi rectitudinem rationis vel legis divine.
Sed si aliquis mereatur ab aliquo iudice
ne ... terminum ... transgrediatur non refert
quantum ad transgressionem utrum in multa

ul' in parum limite positu tiusjeat
g° nichil differt q̄ntu ad trāsgressione
pcti quitq; homo faciat dū mō extra
dñe rōnis ȝ legis diuine nō fuerit. ¶ P°
infinitū nō est maius infinito. s; q̄lz
pctm mortale est infinitū. q̄ est q̄tra
bonū infinitū q̄ est deus. Vn̄ ȝ penā
infinitā meret'. g° vnū pctm mōrle nō
est maius alio. ¶ P° malū d' p̄ priuatōm
boni. s; omē pctm mortale priuat eq̄lr
grām nichil de eo dimittes. g° oīa pctā
mortalia sint equalia. ¶ P° si aliq̄d d' ma
gis ȝ minus hc̄ est p comparatōm ad id q̄
est simplr̄. sicut aliq̄d dicit' magis ȝ minus
albū p q̄pone ad id q̄ est simp' albū.
S; nichil est simplr̄ malū q̄ careat
omī bono. g° nō est aliq̄d alio magis
ul' minus malū. ȝ sic omia pctā sint paria
¶ P° pctā ūtutib; opponunt'. s; ūtutes oēs
sunt equales. vn̄ d' Apoc. xxi q̄ latera
ciuitatis st' equalia. g° ȝ oīa pctā sint
paria. ¶ P° si vnū pctm est grauius alio
sequet' q̄ pctm q̄ i maiori re q̄mittit'
est grauius q̄ pctm q̄ cōmittit' i minori
Sicut si dicat' q̄ furari multū est grauius
pctm q̄ furari parū. S; hc̄ nō est vm q̄
sequet' q̄ ille qui minore iniquitate cō
mittit cōmittet etiā maiore. d' eni Luc.
xvi. q' i modico iniq° est ȝ i maiori iniq°
est. nō g° vnū pctm est grauius alio. ¶ P°
pctm cōsistit i auisione ab i cōmutabili
bono ȝ q̄uisione ad cōmutabile bonū
S; huiōi q̄uisio ȝ auisio nō recipit maius
ȝ minus q̄ aīa cū sit simplex ad q̄ q̄nti'
tota cōuertit' ȝ a quo auertit' tota auertit'
g° vnū pctm nō est grauius alio. ¶ P°
Augs d' i li° de trin q̄ magnitudinē vlnā
in pcti ondit magnitudo remedii q̄
oportuit illud morte xp̄i delei. s; idē
remediū est q̄tra omia pctā. g° omnia
pctā st' equalit' magna. ¶ P° sicut d'
dyon°. iiii c°. de di. no. bonū est ex vna
ȝ tota causa. malū aūt ex singularib;
defectibus quib; aūt defectus tollit inte
gritatē. g° quib; defectus tollit totam
boni rōnē. nō g° vnū pctm est grauius
alio. ¶ P° ūtus est simplex cū sit forma
quedā. g° si tollit' tota tollit'. s; ex hc̄
est pctm malū q̄ tollit ūtutem. ¶ P°
ab eodem aliq̄d h; q̄ sit tale ȝ q̄ sit ma
gis tale. si g° albū est disgregatiū. s; auer
sio h; rōnē pcti ex auisione a deo. Cū igitur
omia pctā q̄ueniāt i auisione a deo oīa
pctā erūt equalia. ¶ P° q̄nto maior est
qui offendit' tanto pctm est grauius
sicut grauius peccat qui peccat i regem
q̄ qui peccat i militem. s; i omī pctō vnus
et idem est qui q̄temp̄nit'. s. deus. g°
omnia pctā st' equalia. ¶ P° genus equa
lit' p̄ticipat' a suis speb;. S; pctm est
genus omī pctōȝ. g° oīa pctā st' equa
lia ȝ equalit' peccat quicūq; peccat.
¶ P° malū dicit' p̄ priuatōm boni. q̄nti
tas priuatōnis cognosci pt ex eo q̄ post
priuatōm relinquit'. Idem aūt est q̄ re
linquit' i bono post q̄lz pctm relin
quit' eni ipā nā aīe ȝ libertas arbitrii
p quā homo pt eligē bonū ȝ malum
g° vnū pctm nō est q̄ aliud. ¶ P° cū
strange se hnt ad ūtute sicut spāles
differēciē. S; si vna spālis dr̄ia tollat'
oēs tollunt' q̄ corrūpat' spēm. cū
g° q̄libet pctm aliq̄d circūstanciā ūr
tutis tollat q̄ s; pctm tollit oēs ȝ ita
vnū pctm nō est grauius alio. ¶ S; q̄tra
est q̄ d' Joh. xix. p̄terea qui tradidit me
tibi maius pctm h;. ¶ P° scd'm Aug'm
libido est causa pcti. s; nō omīs libido
est equalis. g° nō omia pctā st' paria
¶ R° d'. q̄ opinio Stoycoȝ fuit omia
esse paria. ex quo derivata est quorūdā
modernoȝ hereticoȝ opinio dicentiū nulla
i equalitate esse nec in pctī nec in merit
et simlr̄. nec in p̄mia nec in suppliciis
Fuit aūt stoyca motiua ad hc̄ ponendū
q̄ considerabant q̄ aliq̄d ex hc̄ h; rōm
pcti solūmō q̄ est p' rectitudinē rōnis
Sicut pz q̄ adulteriū est pctm nō q̄
cōmisceri mulieri sit scdm se malum
S; q̄ rectitudinē rōnis p̄t' fit ȝ idem
pz q̄ i aliis. Idem aūt est q̄ si dicat'
p̄t' legem diuinā q̄ntū ad p̄positū p̄ti
net vtraq; eni priuatōm quādā i por
tat. priuacio nō videt' suscipe magis
et minus. Unde si aliq̄d sit malū p̄ priua
tōm ~~quādam importat~~ actiū nō vi'
differe qualit'cūq; se hēat dū modo p̄uet'
Sicut si iudex alicui cui limite statuat
si illum p̄terit nō refert vtrū multū
ul' parū et simlr̄. dicebat q̄ nō refert
dū mō aliq̄s p̄terido rectitudinē rōnis
p̄tereat qualitercūq; ul' ex quacūq; causa
hoc faciat hoc faciat ac si peccare nichil
esset aliud q̄ q̄uasdā positas line
as transilire. Tota igit' rōnis soluen
de hmō sumēda est ut cōsiderem' qua
lit' in his que p̄ priuatōm dicunt' possit
ul' nō possit magis ul' minus inueniri
Est igit' considerandū q̄ est duplex p̄
uacio quedā que est priuacio pura
sicut tenebra que nichil lucis relin
quit ȝ mors que nō relinquit aliq̄d
vite. Quedā nō priuacio est nō pura
s; aliq̄d relinquens. Unde nō solum est
priuatō s; etiam q̄trariū sicut egritudo
que nō tollit totam cōmensuratōm

sanitatis s; aliq̄ hmōi. Et simile est de turpi et dissimili ⁊ inequali ⁊ sic̄ et omnib; similib; ⁊ videntᷣ hmōi p̄uacō nes a p̄mīssis differre mlt̄ᵒ q̄ p̄me p̄uacōnes st̄ q̄ ꝯ iucorrupti p̄tū esse s̄cde nō sᷣ sunt q̄ue q̄ i via corrupcōnis Tercia i p̄mis p̄uacōnib; toti p̄uatᷣ ⁊ id q̄ positiue dicitᷣ nō est de rōne p̄uacōnis ideo nō differt i talib; p̄ua cōnib; qua cūq; ex causa ul̄ quocūq; mō aliquis p̄uetur. Et ꝓpt̄ hoc dicitᷣ magis ul̄ minus p̄uatus nō enim mortuus est min⁹ q̄ vno vulnē per cussus intit q̄ q̄ duob; ul̄ tribus n̄ᵒ min⁹ est tenebrosa dom⁹ si can dela ueletᷣ vno velamine q̄ si duobus ul̄ trib;. In scdis aut̄ p̄uacōnib; nō to tum p̄uatᷣ ⁊ q̄ positiue dicitᷣ est de rōne eius q̄ dicitᷣ p̄uatiue Et ideō talia ṗa p̄uat magis ⁊ min⁹ scd̄m diu̇c eius q̄ d̄ positiue sicut egritudo d̄ᷣ maior si fuit cā tollens sanitatē a maior aut multiplicior Et idem est i turpitudine et i dissimilitudine et hmōi Est igitᷣ cōsi deranda i p̄ctis quedā diā i nam pctā obmissionis p̄se loquendo consistit i sola p̄uacōe p̄cepti q̄ obmittitᷣ vt sup̄ dictū est. Vn̄ i p̄ctō obmissionis cōdicō actus aduncta q̄ partis se hz nō facit pctm̄ ob missionis p̄se loquendo magis ul̄ minus Sicut si aliquis p̄cipiatᷣ ut vadat ad eccli am nō attenditᷣ i p̄ctō obmissionis vtr̄ si ꝓpe ecclām ul̄ longe dū mō ad ecclām nō vadat nisi forte partis mg̅nitū dcā illi⁹ adiuncti p̄tinet ad maiorē ul̄ minorē ꝯtemptū. Nec tn̄ ꝓpt̄ hoc oīa pctā obmis sionis sūt paria q̄ p̄cepta dispaira sūt ul̄ ꝓpt̄ diu̇sam auctēm p̄cipientis ul̄ ꝓpt̄ diu̇sam dignitatē aut n̄citatem p̄ceptor̄ pctm̄ vō transgressionis consistit i de formitate alicui⁹ actus que quidem deformitas nō tollit totū ordinem rōnis s; aliq̄ hmōi. Puta si aliquis comedat q̄n nō dz remanet q̄ comedit ubi debet ul̄ ꝓpt̄ q̄ dz n̄ᵒ p̄t actu remaᵗᵉ totalitᷣ rōnis ꝓporcō tolli. Unde ph̄s dicit i. iiii. Eth̄. q̄ si malū sit integrū i portale sit et seipm̄ destruit Sicut igᷣ nō omnis deformitas corpis est equa lis. S; quedā est alia maior scd̄m q̄ p̄uant plura ad decorem p̄tinencia ul̄ aliq̄ p̄ncipalius ita nō omnis defor mitas ul̄ i ordinacō actus est equa lis. S; quedā est alia maior. Unde nᵗ omīa pctā st̄ paria ¶ Ad p̄mū g̊ dd̄. q̄ ubi Iac̄. nō est sic intelligendū q̄ ille qui i vno p̄cepto legem offendit tn̄ reatū incurrit q̄ntū si omīa trāsgrederetᷣ

sed q̄ quodāmō reatū incurrit ꝯtemp tu oīm̄ p̄ceptor̄ nō in eb; s; i vno q̄ enī vnū p̄ceptū ꝯtempnit i vn̄ omīa p̄ce pta ꝯtempnit i q̄ntū ꝯtempnit deum Ex quo oīa p̄cepta auctēm h̄nt Unde statim subdit Qui enim dixit nō occides dixit nō mechaberis Et similitᷣ intelli gendū est ubū Io. ¶ Ad scd̄m dd̄. q̄ mors anime est p̄uacō grē p̄ quā aīa deō vnie batᷣ. P̄uacō aut̄ grē nō ē essencialitᷣ ipa culpa sed effectus culpe et pena vt sup̄ dcm̄ est i q̄one de malo Vn̄ pctm̄ d̄ mors aīe nō essencialitᷣ s; effectiue Essencialitᷣ vō pctm̄ est actus difformis ul̄ i ordina tus. ¶ Ad iii. dd̄. q̄ i supplicio dampnator̄ est aliq̄ cōmune ~~omne~~ omnib; q̄ tndz ꝯ temptū dei puta carencia visionis diuine et ꝑpetuitas pene Et q̄ntū ad hᵒ dicitᷣ ꝯgregati ꝯgregacōe vnī⁹ fascis Et ē aliq̄ i quo differunt scd̄m q̄ quidā ma gis torquentᷣ q̄ alii Et q̄ntū ad hᵒ ap̄ᵗ xviii. dicitᷣ colligari sicut tantū amorysa sciculi ad comburendū ¶ Ad iiii. dd̄. q̄ ille qui transit lineam p̄stitutā ꝯ p̄ sīmile quidē nō peccat nisi q̄ nō tenet se i ter minū sibi p̄stitutū et sic dicitᷣ pctm̄ est obmissionis. Si aut̄ p̄cipetᷣ ei dicitᷣ q̄ ambularet manifestū est q̄ q̄nto plus ambulando p̄cedet tanto grau⁹ punietᷣ. Vel aliᷣ dd̄. q̄ i hijs q̄ nō st̄ mala nisi q̄ p̄hibita q̄ p̄ceptū nō p̄uat totᷣ p̄uat id ad q̄ tenetᷣ. S; i hijs que sūt mala p̄se ⁊ nō solum q̄ p̄hita nō totᷣ tollitᷣ bonū cui opponitᷣ malū Et ub̄ tanto grauiu⁹ peccatᷣ q̄nto plus deco tollitur. ¶ Ad v. dd̄. q̄ a bono infinito aliq̄s auertitᷣ actu finito. Et ideō pctm̄ essencialitᷣ finitū est licz habeat aliquā h̄itudinē ad bonū infinitū ¶ Ad vi. dd̄. q̄ pctm̄ essencialitᷣ nō est p̄uacō grē s; causalitᷣ vt dcm̄ est ¶ Ad vii. dd̄. q̄ i p̄uatiuis nō d̄ᷣ aliq̄ magis ul̄ min⁹ p̄cessiū. Vn̄ ⁊ ibid̄ ph̄s p̄bat p̄ hoc q̄ est aliq̄ magis ul̄ min⁹ scd̄m q̄ sit aliq̄ simplitᷣ. Vn̄ ad hᵒ g̊ q̄ aliq̄ sit magis ul̄ min⁹ malū nō requiritᷣ aliq̄ q̄ sit simplitᷣ malū s; q̄ sit aliq̄ simplitᷣ bonū ¶ Ad. viii. dd̄. q̄ uirtutes oīs st̄ equales non q̄ntitate cū ap̄ls dicat q̄ maior est caritas. S; ꝓporcōne inq̄ntū vna queq; se hz ad suū actū Sicut si quis diceret oēs digitos manus esse equales ꝓporcōne nō q̄ntitate Pctā aut̄ nᵒ ꝓporcōne sūt paria q̄ nō dependent ex vna causa sicᷣ uirtutes que dependent oīs ex p̄dencia ul̄ caritate. Pctā aut̄ st̄ diu̇se radices ¶ Ad ix. dd̄. q̄ pctm̄ q̄ cōmittitᷣ i re maiori est mag⁹ ut sic tn̄ maioris rei est grauius

pctm̄· q̄r magis opponit̄ equalitati iusti
tie v̄bum aut̄ dn̄i nō sit est intelligen
dū· q̄ qui facit minorē iniq̄tate maio
rem· fac̄t· aug' dicit/ ubi orosiū qui
nō dicunt blasphemiā· Sz est intelli
gendū q̄r facilius est cauere i minorib̄
instantiā q̄ i maiorib̄· vnde q i minoib̄
nō cauat n̄c i maiorib̄ cauebit· ¶ Ad x· dī·
q̄ quīs anima est simplex· i essentia ē tn̄
multiplex i virtute nō solū sc̄dm q̄ h̄z mul
tas potentias· sz q̄r h̄z vnā z eadem potē
ad multa scilz· z multiplr̄ illa ferri pt̄
vn̄ nō est necessariū q̄ om̄is eius auso
ul' cōmisio sit equalis ¶ Ad xi· dī· q̄ oīb̄
pctīs mortalib̄ oportuit subuenire p mor
tem xpi· ppt̄ grauitatē quā h̄nt ex contemptu
boni infiniti· sz tn̄ nichil ph̄ibz q̄n p vnū
pctm̄ magis contempnat̄ ds̄ q̄ p aliud
¶ Ad xii· dī· q̄ i quolibz pctō tollit̄ integri
tas boni· sz nō totū bonū· q̄n i vno plus
i alio minus vt dc̄m est ¶ Ad xiii· dī· q̄
pctm̄ directe opponit̄ actui v̄tutis ad
quā multe circumstancie req̄runt̄ Et p
diuise s̄t v̄tutes z vna eaz est alia maior
vnde nō oportet omia pctā esse equalia
¶ Ad xiiii· dī· q̄ rō illa p cedēt· si pctm̄
esset priuatō tn̄· sz q̄r h̄z i se i rōne pōm
aliq̄ recipit magis z minus vt dc̄m est
¶ Ad xv· dī· q̄ q̄titas contempt⁹ nō solum
mensurat̄ ex pte eius qui offendit̄ sz etiā
ex pte actus quo quis contempnit̄ qui
pt̄ esse intensior ul' remissior ¶ Ad xvi· dī·
q̄ animalia s̄t oīa equalit̄ animalia
nō tn̄ s̄t equalia animalia· sz vnū aial
est alio maius et pfectius Et silr̄ nō
oz q̄ oīa pctā ppt' hoc sint paria ¶ Ad
xvii· dī· q̄ p pctm̄ remanet z nā anime
z libtas volūtatis minuit̄ tn̄ h̄bilitas
ad bonū z p vnū pctm̄ plus z p aliud
minus ¶ Ad xviii· dī· q̄ circūstantie nō se h̄nt
n̄c i v̄tute n̄c i pctō sic dr̄ie spēales alio
q̄n om̄is circūstantia constitueret i gn̄e ul'
spē v̄tutis aut pctī· sz magis se h̄nt
p modū accītīū vt sup' dc̄m est Et p h'
nō est vrm̄ q̄ sublata vna dr̄ia eoil' ds
tollat̄· sublato eni rōnali remanet viui
vt d' i lib̄o· de causis nō quid idem mō ppt'
destructōm sbi sz idem i rōne Vtz pctm̄
sit grauius ex eo q̄ maiori bono oppōit̄

Decimo quit̄ vtrū pctm̄ sit grauius
ex eo q̄ maiori bono opponit̄ Et
vr̄ q̄ nō Ita scd̄m aug' i enchi' aliq̄ dr̄
malū q̄ adimit bonū Ergo q̄o pl' adimat
de bono est magis malū Sz p' vnū pctm̄
etiaz si minori virtuti opponat̄ plus adi
mit de bono q̄ scd̄m· q̄r priuat homīez grā
z vita etna· nō q̄o pctm̄ est ex h' grauius
q̄ meliori v̄tuti opponat̄ ¶ P teritas scd̄m
aplm· i· cor· xiii· est maior fide spe·
odiū aut q̄ oppō' caritati nō est grauius
pctm̄ q̄ infidelitas z desperatio q̄ opponit̄
fidei z spei· q̄o nō pctm̄ est grauius q̄ ma
iori bono oppō ¶ P si aliquis sciens ul'
ignorans pctm̄ actualit̄ se h̄z ad bonū
cui opponit̄ pctm̄ Si q̄o ex h' vnū pctm̄
esset alio grauius q̄ maiori bono opponit̄
seq̄ret̄ q̄ nō grauius peccaret q̄ sciens peccat
q̄ q̄ peccat ignorans q̄ pz eē falsū
¶ P quantitas pene rn̄dz q̄ntitati culpe
Sz q̄da pctā que s̄t i p̄ximū grauius le
gunt̄ punita q̄ pctā i dm̄ cōmissa sic
pctm̄ blasphemie q̄ ē pctm̄ i dm̄ punitū
est simplici lapidatōe· vt h̄et leuit· xxiiii·
pctm̄ aut sismatis punitū est p i con
sueta morte multoz vt h̄et nm̄ xxvi·
q̄o grauius pctm̄ est q̄ cōmittit̄ i p̄ximū
q̄ q̄ cōmittit̄ i dm̄· cū maiori bono oppo
nat̄ pctm̄ q̄ i dm̄ cōmittit̄ ¶ Sz cont'a
est q̄ ph̄us d' viii· Eth· q̄ sicut bono
opponit̄ malū ita optimo opponit̄
pessimū ¶ Ro dī· q̄ grauitas pctī pt̄ di
spensari ex duob̄· vno mō ex pte ip̄ius
actus alio mō ex pte agentis Ex pte ac
tus est duo considare· s· spēm actus
z actus eius q̄ b' circūstantiā dixim⁹ Actus
aut spēm h̄z ex obo' sicut iam sup' dc̄m
est· grauitas q̄o pctī q̄ h̄z ex sua spetie
attendit̄ ex pte obi siue matie Et sc̄dm
hanc consideratōm grauius pctm̄ d'
ex suo gn̄e q̄ maiori bono v̄tutis oppō
vn̄ tn̄ boni v̄tutis consistat i ordina
tōne amoris· vt aug' dr̄· dm̄ aut sup'
omnia debem⁹ diligē· pctā q̄ s̄t i dm̄ sic
ydolatria blasphemia z hui⁹ scd̄m
suū gen⁹ s̄t reputāda grauissima int'
pctā aut que s̄t i p̄ximū tanto aliq̄
s̄t alīs grauiora q̄nto maiori bono
p̄ximi opponit̄· maximū aut bonū
p̄ximi est ipā psona hoīs cui oppō
pctm̄ homicidij q̄ tollit actualez hoīs
vitam· z pctm̄ luxurie q̄ oppō' vite ho
minis i pō· q̄r est i ordinatō quedā circa
actū generatōnis humane· vn̄ int' oīa pctā
q̄ s̄t i p̄ximū grauius est homicidiū scd̄m
gen⁹ suū z scd̄m locū tenet adulteriū
z fornicatō z hui⁹ pctā carnalia tciū
aut locū tz furtū z rapina z hui⁹ p que
i exterioribus bonis leditur p̄xim⁹ In singu
lis aut hoz gn̄m s̄t diuisi gradus i quib̄
mensurat̄ pctī scd̄m gen⁹ suū oz attē
pe scd̄m q̄ bonū oppositū magis ul' minus
p caritatē dz amari Ex pte aut circūstan
tie est etiā grauitas i pctō nō ex specie
sua sz accītīs Simlr̄ aut ex pte agen
tis attendit̄ grauitas i pctō scd̄m q̄
magis ul' minus voluntarie peccat vo

litas enim est tamquam peccati ut dicitur in .ij.
Sed hec eciam quantitas non competit peccato secundum
suam speciem. Et ideo si gravitas peccati
attendatur secundum speciem eius tanto peccatum
invenietur gravius quanto maiori bono
opponitur. ¶ Ad primum ergo dicendum quod in peccato
invenitur duplex bonum adeptio una
formalis per quam tollitur ordo virtutis
et quantum ad hanc non refertur ut terminus
vel secundo peccatum quia secundum peccatum plus
privatur de ordine virtutis quam per minus alia
vero est adeptio boni que est effectus peccati
si privatio gracie et glorie et quantum ad hanc
per minus peccatum plus tollit quam secundum, sed hec
est penitus quia secundum non invenitur quod prius
invenitur pena aut que sit penitus non
est iudicium de rebus sine medio. ¶ Ad ij. dicendum quod
fides et spes sunt preambula ad caritatem
unde infidelitas que opponitur fidei et despe-
ratio que opponitur spei maxime opponuntur
caritati quia radicitus eam evellunt. ¶ Ad
iij. dicendum quod aliquis peccare sciente vel igno-
rante licet accidat alicui peccato speciali
putasse per ipso quantum ad speciem eius, tamen quan-
tum ad rationem gravis vel minus est peccatum
non accidit quia de ratione peccati est ut sit
voluntarium. Unde ignorancia que dimi-
nuit voluntarium diminuit etiam
rationem peccati. ¶ Ad iiij. dicendum quod pene que in-
feruntur ab homine in futura vita videntur quantum
culpe. Unde amplius bonum .i. quia iudicium
dei est secundum veritatem in personis que talia a-
gunt. Sed pene que in presenti vita infli-
guntur sive a deo sive ab homine non
videntur quantum culpe. Inducuntur enim minor
culpa gravior pena punitur temporaliter propter
maius periculum evitandum, pene enim
penitus vite que medicine adhibentur. Peccatum
autem scismatis periculosissimum est in re-
bus humanis quia dissolvit totum regimen
humane societatis. Utrum peccatum dimi-

Undecimo nuat bonum nature
querendum utrum peccatum diminuat
bonum nature. Et videtur quod non. In nullum enim
diminutum est integrum. Sed bona naturalia
manent integra in demonibus post peccatum
ut dyonisius dicit .iiij. ca. de di. no. ergo bonum
nature non diminuit peccatum. ¶ Praeterea actus non
tollit suum subiectum, sed malum culpe est in bono
nature sicut in subiecto. Ergo malum culpe non
tollit aliquid a bono nature et ita non dimi-
nuit ipsum. Sed dicendum quod bonum nature dimi-
nuitur per malum culpe non quantum ad substantiam sed
quantum ad aptitudinem sive ad habilitatem.
Sed contra privatio nichil tollit de eo quod est
commune et forme, sicut opposite, sed sicut sub-
iectum est communis privationis et forme ita et eciam
aptitudo sive habilitas. Item enim

privacio in subiecto aptitudinem ad formam op-
positam. Ergo privatio nichil tollit de habi-
litate subiecti. ¶ Praeterea diminui quedam pati est.
Pati autem in suscipiendo est a re contin-
gendo magis vel nichil. Ergo diminuitur secundum
actum suum. Sed peccatum in actu consistit. Ergo peccatum
non diminuitur per bonum nature peccantis.
Sed dicendum quod peccatum est actus potencie que
non diminuitur sed sola eius habilitas. Sed
contra pati dicitur aliquid non solum si subtra-
hatur ei aliquid quod sit de substancia eius sed eciam si
subtrahatur actus eius. Aqua enim pati
dicitur non solum cum amittit formam specialem sed
eciam cum calefacta frigiditatem amittit. Habi-
litas autem est actus potencie. Ergo si diminu-
atur habilitas ipsa potencia patietur, pati sui
quod videtur impossibile secundum predicta. ¶ Praeterea in natu-
ralibus agens patitur non tamen patitur secundum
quod agit. Nam agit quidem secundum quod est
actu, patitur autem secundum quod est in potencia. Sicut
aer actu calidus infrigidatur per aquam
in quantum est frigidus in potencia. Tale fuit aut
aqua in quantum est actu calida. Sed hoc est
commune omnibus quod nichil secundum quod
est actu et potencia nichil ergo patitur secundum quod
agit. Neque ergo peccans diminuitur in suo
bono naturali per propriam actionem peccati. ¶ Praeterea dimi-
nuere est agere quoddam, sed actus non
agit. Esset enim procedere in infinitum, cum omne
quod agit actu causet. Cum igitur peccatum sit
actus quidam videtur quod peccatum non diminuat
bonum nature. ¶ Praeterea cum diminutio sit motus
quidam diminuere movere est. Nichil autem
movet se per modum moventis, aut se per modum alicuius
si supra suam actionem moveatur. Non ergo peccans
diminuitur in suo bono nature per suam actionem
peccati. ¶ Praeterea dyonisius dicit .iiij. ca. de di. no. quod ma-
lum non agit nisi virtute boni. Sed peccatum in
virtute boni non corrumpit bonum nature.
Sed virtus boni non est corruptiva sed salva-
tiva magis. Ergo peccatum non diminuit bonum
nature. ¶ Praeterea augustinus in enchiridion dicit quod in bono
et malo fallit dyalecticorum regula que dicit
quod opposita non sunt simul. Non autem falleret
nisi malum esset in bono sibi opposito sicut
in subiecto. Sed nullus actus diminuit suum
subiectum. Ergo peccatum non diminuit bonum na-
ture eciam secundum quod est ei oppositum. ¶ Praeterea si
peccatum diminuet bonum nature diminu-
eretur libertas arbitrii in qua principaliter peccatum
consistit. Sed bernhardus dicit in libro de li. ar. quod
liberum arbitrium detrimentum non patitur
in dampnatis. Ergo bonum nature non dimi-
nuitur per peccatum. ¶ Praeterea si peccatum non diminuit
habilitatem naturalem ad bonum aut ex parte
sui aut ex parte boni ad quod subiectum est habile
vel hec enim duo habilitas consideratur
quasi medium quoddam. Non autem diminuit

rationem exceptae sibi sicut nec ipsum solem. Secundum autem quod quidem congruit cum bono virtutis vel gratiae ut habilitas potentiae pertinet ad genus moris. Sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturae. ¶ Praeterea Augustinus dicit viii. super genesim ad litteram quod in subiecto gratiae est sicut illuminato, et per quod peccatum est sicut obtenebratio mentis. Sed tenebra non tollit ab aere habilitatem ad lumen. ergo neque peccatum tollit habilitatem ad gratiam. ¶ Praeterea habilitas naturalis ad bonum videtur esse idem quod iustitia naturalis. Iustitia autem est rectitudo quaedam voluntatis ut dicit Anselmus in libro de veritate. Rectitudo autem non potest diminui quia omnis rectitudo est aequalis rectitudini. ergo neque bonum naturae quod est habilitas naturalis diminuitur per peccatum. ¶ Praeterea Augustinus dicit in libro de immortalitate animae quod mutatur aliquo mutatur id quod idem est. sed diminui est quaedam species motus quod diminuitur secundum quod diminuitur accidit quod idem est culpa est in bono naturae sicut in subiecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturae diminuit seipsum ipsum quod est inconveniens. ¶ Praeterea secundum philosophum in ii. ethicorum tria sunt in anima potentia habitus et passio. Sed passio non diminuitur per peccatum quia per primo peccata multiplicantur. Unde et passiones peccatorum dicuntur. vel habitus autem virtutis tollitur tollitur per peccatum. potentia autem tollitur manet. Relinquitur ergo bonum naturae est in anima quod per peccatum non diminuatur. ¶ Sed contra est quod Luc. x. super illud et plagis impositis abierunt dicit Beda quod peccatis humanae naturae integritas violatur. Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. ergo peccatum diminuit bonum naturae. ¶ Praeterea Augustinus dicit in Enchiridion quod nihil est malum quod non negatur bonae. quod non esset nisi adimeret aliquid. diminuit ergo bonum naturae. ¶ Praeterea Augustinus dicit in vi. de musica quod anima per peccatum facta est imbecillior. diminuitur ergo bonum naturae in ipsa per peccatum. ¶ Praeterea creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen. Sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndum lumen. ergo anima in peccato diu manens fit minus habilis ad percipiendam gratiam et ita bonum naturae quod est habilitas diminuitur per peccatum. ¶ Respondeo dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis est considerandum quot modis aliquid agere dicatur ut sciatur qualiter peccatum bonum naturae diminuat. dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens quod actum producit absque ne autem id quo agens agit. Sicut proprie quidem pictor facit album parietem. Sed quod fiat album per albedinem consuevit etiam dici quod albedo facit album. Cum igitur tribus igitur modis id quod proprie est agens dicatur agere. tot etiam modis agere dicitur absque id quo agens agit. Agens autem principale dicitur agere aliquid proprie et per accidens proprie quidem quod agit secundum propriam formam. per accidens autem quod agit removendo prohibens. Sicut proprie quidem illuminat domum sol. per accidens vero et qui aperit fenestram quae erat obstaculum luminis. Sic subiectum principale agens dicitur agere aliquid primo et aliquid consequenter sicut generans primo quidem dat formam. consequenter autem dat motum et omnia quae consequuntur ad formam. Unde dicitur generans movere gravium et levium ut dicitur in viii. physicorum. Sed autem dicitur est in effectibus positivis. Similiter oportet intelligi quantum ad effectus privativos. Hic enim corrumpens et consequens est et movens. sicut et generans et augens. Unde manifeste accipi potest quod sicut removens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare et e contra ipsa remotio obstaculi absque tamen ita et ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare et etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem. Ita gratia a deo infunditur animae quae quidem est super naturam animae. Et animae naturae vel cuiuslibet creaturae rationalis est aptitudo quaedam ad gratiae susceptionem et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam et deum. Secundum illud Ysa. lix. Peccata vestra diviserunt inter vos et deum vestrum. Augustinus. Idest quod sicut interior aer domus non illuminatur a sole nisi directe aspiciat solem et hoc dicitur illuminationis obstaculum quod huiusmodi respectus rectitudinem impedit. ita anima non potest illuminari a deo per gratiae susceptionem nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum quod convertit animam in oppositum eius. scilicet est contra legem dei. Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiae susceptionem. Omne autem obstaculum alicuius perfectionis aut formae simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quandamque facit ad susceptionem susceptum minus aptum vel habile ad formae receptionem. Cum aliquis per ... impedit effectus formae vel perfectionis in se et maxime si obstaculum illud fuit aliquid inhaerens habitu vel actu. Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu non simul movetur contrario moveatur. Similiter etiam quod est calidum est minus aptum ut sit frigidum. difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic igitur peccatum quod est obstaculum gratiae non solum excludit gratiam sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam. Unde cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum naturae peccatum diminuit bonum naturae.

Et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem et quantum ad inferiores anime partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem, peccatum excludendo gratiam huiusmodi auxilia nature detrahit, vulnerat naturam. Unde ignorantia, malitia et huiusmodi dicuntur quedam nature vulnera que ex peccato consequuntur. Ad primum ergo dicendum quod bonum nature integrum manet quantum ad substantiam boni naturalis, sed per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam ut dictum est, que quidem est quoddam bonum nature. Ad secundum dicendum quod peccatum etsi non tollat substantiam sui subiecti, potest tamen diminuere habilitatem ad id ad actionis, sicut calor diminuit habilitatem ad frigus, et ita est in proposito ut dictum est. Ad iii dicendum quod secundum philosophum in iii physicorum potentia sanandi et potentia egrotandi est idem subiecto propter unam substantiam sibi que est in utroque, ad utrumque differunt tamen ratione, quia non possunt simul ab actu. Unde licet peccatum non diminuat habilitatem ad gratiam ex parte qua dirigitur in substantiam anime, idem enim ratione est una earum quatuor, sed ex parte qua ordinatur ad oppositum potest destitui ut dictum est. Ad iiii dicendum quod ad actum moralem concurrunt actus multarum potentiarum anime, quarum quedam sunt motive aliarum, sicut intellectus movet voluntatem et voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Moventes autem imprimunt aliquid in motis. Unde patet quod in actu morali non est sola emissio sed etiam receptio. Et propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente ut habitus vel dispositio vel etiam aliquid oppositum huius, contingit quod ... Ad vi dicendum quod actio naturalis consistit in emissione tantum. Unde actio naturalis in nichil causat in agente maxime in simplicibus agentibus, quando sunt composita ex agente et patiente vel movente et moto. In huiusmodi enim que sic composita sunt invenitur eadem ratio esse que est in actibus moralibus. Ad vii dicendum quod actus non proprie dicitur agere sed agens, sive quod est quo agens agit. Ad viii dicendum quod nichil secundum idem movet seipsum, sed secundum diversas partes nichil prohibet, ut patet in viii physicorum, et sic accidit in actu morali ut dictum est. Ad ix dicendum quod aliquod bonum particulare est corruptivum alicuius boni particularis propter contrarietatem quam habet ad ipsum, et sic nichil prohibet malum prout agit in virtute boni particularis esse alicuius boni corruptivum, sicut frigidum est corruptivum calidi. Et hoc modo peccatum corrumpit bonum iustitie contendendo se ad aliquod bonum sine modo et ordine, et propter hoc diminuit aptitudinem anime ad iustitiam. Ad x dicendum quod bonum et malum possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum communem rationem boni et mali, et sic quodlibet malum opponitur cuilibet bono. Et ita dicit Augustinus falsam esse dialecticorum regulam, dum malum est in bono. Alio modo possunt considerari secundum specialem rationem huius vel illius boni vel mali, et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed hic huic, ut cecitas visui, intemperantia temperantie, et hoc modo malum inquantum est in bono sibi opposito non in hoc fallit dialecticorum regula. Ad xi dicendum quod liberum arbitrium non patitur detrimentum in damnatis quantum ad libertatem que non intendit a coactione, sed patitur detrimentum quantum ad libertatem que est a culpa et miseria. Ad xii dicendum quod habilitas ad gratiam totaliter se tenet ex parte nature, etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris. Ad xiii dicendum quod peccatum non est privatio pura sicut tenebre, sed est aliquid positivum. Et iterum scilicet ut quoddam obstaculum gratie, sed ipsa privatio gratie scilicet ut tenebra. Obstaculum autem diminuit habilitatem ut dictum est. Ad xiiii dicendum quod habilitas ad gratiam non est idem quod iustitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Non tamen hoc est verum quod iustitia naturalis diminui non possit. Rectitudo enim secundum hoc diminui potest quod id quod erat rectum secundum totum in aliqua parte curvetur, et hoc modo iustitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur, puta in eo quod fornicatur obliquatur naturalis iustitia quantum ad debitum generationis, et sic de aliis. Ex nullo tamen iustitia naturalis totaliter corrumpitur. Ad xv dicendum quod id quod est in aliquo movetur ad motum eius in quo est quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud. Anima enim in corpore existens dependet a corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse nec quantum ad quantitatem. Et ideo per accidens movetur localiter moto corpore. Non enim diminuitur anima diminuto corpore nec corrumpitur corrupto corpore. Malum autem culpe non habet quantitatem ex bono nature, sed magis per recessum a bono nature, sicut egritudo habet quantitatem per recessum a naturali dispositione corporis. Unde malum culpe non diminuitur diminuto bono nature, sicut neque morbus diminuitur debilitate natura sed magis augetur. Ad xvi dicendum quod in potentia includitur etiam habilitas sive aptitudo ad bonum gratie, quam quidem habilitatem diminui ut dictum est, licet ipsa potentia non minuatur.

Utrum peccatum possit corrumpere totum bonum nature etc.

Duodecimo queritur utrum peccatum possit corrumpere totum bonum nature. Et videtur quod sic. Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri. Sed bonum nature quod est habilitas est quoddam finitum sic tamen quod si diminuitur per peccatum, ut dictum est, totaliter potest auferri. Praeterea bonum nature quod est habilitas ad gratiam videtur diminui vel tolli per aversionem a gratia. Aversio autem habet statum et non procedit in infinitum, quia conversio que ei opponitur statum habet. Non enim est in homine caritas infinita. Ergo diminutio boni naturalis statum habet, ut non esset. Sed semper aliquid de bono nature remanet, quia bonum nature semper natum est diminui per peccatum

ergo videtur quod bonum tolli tollit habilitatem. Item
enim nullo modo est habilis ad modum. Sed cul-
pa est quedam privatio. ergo videtur quod totaliter
tollit bonum nature quod est habilitas. Item pec-
catum est tenebra spiritualis, ut Damascenus dicit.
Sed tenebra totaliter potest excludere lucem.
ergo totaliter potest culpa excludere bonum. Item
sicut se habet bonum gratie ad malum nature, ita
se habet malum culpe ad bonum nature. ~~vel fomes~~
Sed per gratiam excludi potest ~~qui est inclina-~~
~~tio ad~~ totum malum nature, vel fomes qui est
inclinatio ad culpam, ut patet in beatis. ergo per
malum culpe potest tolli totum bonum nature
quod est habilitas ad gratiam. Item ibi habilitas ad
gratiam remanere non potest ubi est impossibilitas
gratiam quidem. sed status dampnationis ad
quem pervenitur per culpam inducit impossibi-
litatem quandam gratiam. ergo per culpam potest tolli
totum bonum nature quod est habilitas ad gratiam.
Item Dionysius dicit iiii. ca. de divinis nominibus quod malum est
defectus naturalis habitudinis quod maxime
videtur competere malo culpe. ergo videtur quod tollit
bonum nature quod est habilitas per peccatum desti-
tuat. Item contrarium boni ponit aliquid preter
statum nature, videtur tollere bonum nature.
sed peccatum ponit peccantem extra statum na-
ture. dicit enim Damascenus quod angelus peccans
recedit ab eo quod est secundum naturam in id quod
est preter naturam. ergo peccatum tollit bonum nature.
Item privatio non privat nisi quod est. Sed gratia non
fuit in angelis ante peccatum. ergo peccatum non priva-
vit gratie bonum. relinquitur ergo quod privavit bo-
num nature. Item diminutio est quidam motus.
Idem autem est motus totius et partis ut glebe
unius et totius terre, ut dicitur in iiii physicorum. Si ergo aliquid
quod de bono nature diminuitur per peccatum totum bonum
nature per peccatum tolli potest. Sed contra quamdiu
manet voluntas remanet habilitas ad bo-
num. sed peccatum non tollit voluntatem quod in ipso
in voluntate consistit. ergo videtur quod peccatum non
possit tollere totum bonum nature quod est habili-
tas. Responsio dicendum quod impossibile est quod per peccatum tol-
latur totaliter bonum nature quod est aptitudo
vel habilitas ~~gratie~~ ad gratiam. Sed ex hoc videtur diffi-
cultas insurgere quia cum illa habilitas sit fini-
ta. videtur quod per continuam diminutionem tolli vel deficere
possit. quam quidem difficultatem aliqui vi-
tare volunt accipientes similitudinem
ex continuo finito quod in infinitum dividitur si fiat
divisio secundum eandem proportionem. puta si
a linea finita subtrahatur tertia pars eius
et iterum tertia pars residui et sic inde nunquam sta-
bit divisio sed poterit in infinitum procedi. hoc autem
in proposito locum non habet quia cum procedit divisio
linee secundum eandem proportionem semper pars secundo
subtracta est minor quam pars que primo
subtrahebatur sicut magis est tertia totius quam tertia
dimidie partis residue et sic de aliis. Non
autem potest dici quod per secundum peccatum tantum minus
diminuatur de habilitate per quantum primum in-
uno forte vel equaliter etiam vel plus
si peccatum fuit gravius. Et ideo aliter dicendum
est quod habilitas diminui potest dupliciter. uno
modo per subtractionem. Alio modo per contrariam
appositionem. per subtractionem quidem sicut aliquod
corpus est habile ad calefaciendum per
calorem quem habet. unde diminuto calore di-
minuitur habilitas calefaciendi. per appositionem
autem contrarii sicut aliqua calefacta habet
naturalem aptitudinem vel habilitatem ad
infrigidationem. Sed quanto autem plus fuit
appositum de calore tanto diminuitur ha-
bilitas ad frigus. Hic igitur modus diminu-
tionis qui est per appositionem contrarii habet
locum in potentiis passivis et receptivis
magis quam in potentiis activis. quamvis
utrumque modum in utrisque potentiis ali-
qualiter invenire possit. qui ergo est di-
minutio habilitatis per subtractionem tunc
totaliter habilitas potest auferri ablato eo quod
habilitatem causabat. Cum vero habilitas
diminuitur per appositionem contrarii tunc considerandum
est utrum appositio contrarii existens pos-
sit corrumpere subiectum vel non. Si enim potest corrum-
pere subiectum potest totaliter habilitas tolli. sicut tantum
potest augeri calor in aqua quod corrumpitur
aqua et sic totaliter corrumpitur habilitas
que speciem aque consequebatur. Si autem
per appositionem contrarii quantumcumque multipli-
cetur non possit subiectum corrumpi semper quidem
minuetur habilitas contrario posito cre-
scente. nunquam tamen totaliter tollet propter per-
manentiam subiecti in quo radicatur talis ha-
bilitas. sicut quantumcumque calidum crescet
non tollet aptitudinem materie prime que
est incorruptibilis ad formam aque.
Manifestum est autem quod habilitas nature
rationalis ad gratiam est sicut potentie passive
proprie et quod talis habilitas naturam rationalem
consequitur in quantum huiusmodi. dictum est autem supra quod
diminutio habilitatis est per appositionem contrarii
dum scilicet creatura rationalis avertitur a deo per con-
versionem ad contrarium. unde cum natura rationa-
lis sit incorruptibilis sicut non desinat
esse quantumcumque peccatum multiplicetur [illegible]
est quod habilitas ad bonum gratie semper diminuatur
per appositionem peccati. ita tamen quod nunquam totaliter
tollatur. Et sic in proposito diminutio procedit
in infinitum per oppositum ad oppositum sicut
in continuis ergo oppositum sit in infinitum per
oppositum ad divisionem dum quod unius linee
subtrahitur alteri apponitur. Ad primum ergo
dicendum quod ratio illa procedit si bonum nature di-
minueretur per abstractionem sicut iam dictum
est. Ad secundum dicendum quod conversio et aversio habent
statum quo pervenitur ideo quia non est conversio

uel carentia actu infinita. Non tamen habent statum complementi ad hoc quod est in potentia quia terminata quia determinata. Potest infinitum multiplicari. ¶ Ad iii dicendum quod privatio que tollit potentiam tollit totaliter habilitatem sicut cecitas que tollit potentiam visivam in forte sed in qua remanet habilitas vel aptitudo in radice potentie et recte talis privatio autem que tollit actum non habilitatem et talis privatio est privatio gratie. Sed et tenebra que est privatio luminis ab aere. Peccatum autem non est privatio gratie sed obstaculum quod dat quo gratia privatur ut supra dictum est. ¶ Ad iiii dicendum quod sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam non autem aptitudinem ad lucem que est in aere. Et similiter per peccatum excluditur gratia non autem aptitudo ad gratiam. ¶ Ad v dicendum quod pronitas ad malum que dicitur fomes non consequitur naturam sicut habilitas ad bonum sed consequitur corruptionem nature que est ex culpa. Et ideo totaliter per gratiam fomes tolli potest non autem bonum gratie per culpam. ¶ Ad vi dicendum quod impossibilitas per gratiam que est in dampnatis non est ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum sed ex obstinatione voluntatis in malo et ex immobilitate divine sine ne impetum gratia apponat. ¶ Ad vii dicendum quod defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat sed quia deficit a sua perfectione. Et similiter dicendum ad viii quod peccatum non tollit penitus ex toto statum nature sed ex toto eius perfectionem. ¶ Ad ix dicendum quod privatio non solum privat quod est sed et id quod natum est esse. Potest enim aliquis privari aliquo quod numquam habuit dum non natus fuisset habere. Et cum hoc non est quod angeli in sue creationis principio gratiam non habuerunt. Omnibus enim deus in eis condidit naturam et largiebatur gratiam ut Augustinus dicit xii de civitate dei. ¶ Ad x dicendum quod ratio illa procedit si diminutio illa fieret per subtractionem partis. Questio est de causa peccati. Et primo queritur

Utrum deus sit causa peccati

Questio est de causa peccati. Et primo queritur utrum deus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicit enim Apostolus ad Ro. i: Tradidit eos deus in reprobum sensum ut faciant que non conveniunt. Ubi dicit glosa Augustini super deli. de gratia et li. arb.: Manifestum est deum operari in cordibus hominum inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit sive ad bonum sive ad malum. Sed inclinatio voluntatis ad malum est peccatum. Ergo deus est causa peccati. Sed dicitur quod inclinatio voluntatis ad malum dicitur esse a deo inquantum est pena. Contra ibidem dicitur iudicio. Sed contra non potest esse idem secundum idem pena et culpa. Ut supra dictum est quia pena secundum suam rationem repugnat voluntati, culpa autem secundum suam rationem est voluntaria. Sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarii. Si ergo deus inclinat voluntatem in malum videtur quod etiam ipse sit causa culpe inquantum est culpa. ¶ Praeterea sicut culpa opponitur bono gratie ita pena opponitur bono nature. Sed non impedit quin deus sit causa pene propter hoc quod est causa nature. Ergo non impedit esse causam culpe propter hoc quod est causa gratie. ¶ Praeterea quicquid est causa cause est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati cuius causa est deus. Ergo deus est causa peccati. ¶ Praeterea illud ad quod inclinat virtus data a deo est creatum a deo. Sed virtutes quedam date a deo inclinant ad peccatum sicut irascibilis ad homicidium et concupiscibilis ad adulterium. Ergo deus est causa peccati. ¶ Praeterea quicumque inclinat voluntatem suam vel alterius ad malum est causa peccati. Puta si homo faciendo elemosinam inclinat voluntatem suam ut intendat inanem gloriam. Sed deus inclinat voluntatem hominis in malum ut iam dictum est. Ergo est causa peccati. ¶ Praeterea Dionysius dicit iv ca. de di. no. quod ipse deus causa malorum est. Sed non est ideo causa. Ergo deus est causa malorum inter que computantur peccata. ¶ Praeterea Augustinus dicit in libro de natura et gratia quod gratia lumina est sicut lux per quam homo bonum operatur et sine qua bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti. Ergo per oppositum subtractio gratie est causa peccati. ¶ Praeterea Augustinus dicit ii confessionum: gratie tue deputo quecumque mala non feci. Non esset autem imputandum gratie quod homo mala non faceret si carens gratia posset non peccare nec peccaret. Non ergo peccatum est causa quod aliquis privetur gratia. Sed magis privatio gratie est causa peccandi et sic sequitur ut prius quod deus sit causa peccandi. ¶ Praeterea omnis laus attribuitur precipue deo de actibus. Sed in laude viri iusti dicitur Eccl. xxxi quod potuit transgredi et non est transgressus. Ergo multo magis hoc competit deo. Potest ergo deus peccare et per consequens esse causa peccati. ¶ Praeterea dicit philosophus in iv Thop. potest deus et studiosus prava facere. Hoc autem est peccare. Ergo deus potest peccare. ¶ Praeterea bene sequitur Sortes potest currere si vult. Ergo simpliciter potest currere. Sed hec est vera deus potest peccare si vult quia hoc ipsum quod est velle peccare est peccare. Ergo deus potest simpliciter peccare. Et sic idem quod prius. ¶ Praeterea qui occasionem dampni dat dampnum dedisse videtur. Sed deus dedit occasionem peccandi homini per preceptum quod dedit

vt dicitur Rom. vii. ergo deus est causa peccati
¶ Praeterea malum tertium a bono vltimo quod
malum maximum causetur a maximo
bono. Sed maximum malum est culpa quae
que facit hominem bonum vel angelum
malum. ergo causatur a maximo bono quod est
deus ¶ Item eiusdem est dare dominium et au
ferre. sed dei est dare dominium super corpus
ergo et eius est auferre. Sed solum modo per
peccatum aufertur quia per ipsum subicitur carni
ergo deus est causa peccati ¶ Praeterea qui est causa alicuius
nature est causa motus proprii et naturalis
ipsius sed deus est causa nature voluntatis
proprius autem et naturalis motus voluntatis
est auersio sicut proprius motus et naturalis
lapidis est descendere. vt Augustinus dicit in 3o
de libero arbitrio. ergo deus est causa auersionis
et sic cum in auersione culpe consistat videtur
quod deus sit causa culpe ¶ Praeterea qui praecipit peccatum
est causa peccati. sed deus inuenitur praecepis
se peccatum. vt enim dicitur iii Reg. vlt. cum
spiritus mendax dixisset Egrediar et
ero spiritus mendax in ore prophetarum. dominus
dixit egredere et fac. Et Ozee i. dicitur quod deus
praecepit ad Ozee ut sumeret mulierem
fornicariam et faceret ex ea filios fornica
tionum. ergo deus est causa peccati ¶ Praeterea eiusdem est
agere et posse quia ut dicit philosophus. cuius est potentia
eius est actio. Sed deus est causa eius quod est
posse peccare. ergo est causa eius quod est peccare. ¶ Sed
contra quod Augustinus in libro lxxxiii q. quod deus auctor
in quo non sit homo deterior. sed peccato fit homo
deterior. ergo deus non est actor peccati ¶ Praeterea Fulgentius
dicit quod deus non est actor illius rei cuius
est vltor. sed deus est vltor peccati. ergo non
est actor peccati ¶ Praeterea deus non est causa
nisi eius quod diligit. contra hoc dicitur Sap. xi.
deus diligit omnia que sunt et nichil odisti
eorum que fecisti. odit autem peccatum secundum
illud Sap. xiiii. pariter odio sunt deo impius
et impietas eius. ergo deus non est actor
peccati ¶ Respondeo dicendum quod causa peccati aliquis est
dupliciter. vno modo quia ipse peccat. Alio modo
quia facit alterum peccare. quorum neutrum
deo conuenire potest. quod enim deus peccare non
possit. manifestum est ex ratione peccati
et ex propria ratione moralis peccati quod dicitur culpa.
peccatum enim communiter consideratur secundum quod in rebus natura
libus et artificialibus conuenitur ex eo prouenit
quod aliquis in agendo non attingit ad finem
propter quem agit. quod contingit ex defectu actiui
principii. sicut si grammaticus non recte scri
bat contingit ex defectu artis. Sed cum recte
scribere intendit et quod natura peccet in for
matione alicuius. sic contingit in partibus mon
struosis contingit ex defectu actiue vir
tutis in semine. peccatum non secundum quod proprie
in moralibus dicitur et habet rationem culpe prouenit

ex eo quod voluntas deficit ab debito
fine. probatur hoc. quia in finem indebitum tendit. Deus
autem neque actiuum principium potest esse defi
ciens eo quod eius potentia est infinita. neque eius
voluntas potest deficere ab debito fine. quia ipsa
eius voluntas que etiam est eius natura est bo
nitas summa que est vltimus finis et prima
regula omnium voluntatum. Vnde naturaliter eius
voluntas inheret summo bono nec potest ab
eo deficere. sicut nec alicuius rei appetitus
naturalis deficere potest quin appetat suum bonum
naturale. Sic ergo deus causa peccati esse non potest
eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse
causa peccati eo quod alios faciat peccare. peccatum
enim prouenit ut de peccato loquimur consistit
in auersione voluntatis create ab vltimo
fine. Impossibile est autem quod deus facia
at voluntatem alicuius ab vltimo fine
auerti. cum ipsemet sit vltimus finis quod
enim communiter inuenitur in omnibus agentibus
causatis ordine quod hoc habeat ex imitatione primi
agentis quod dat omnibus suam similitudinem
secundum quod capere possunt prout Dyonisius dicit. iiii. ca.
de diuinis nominibus. Vnumquodque autem agens creatum
inuenitur pro sua actione alia quodammodo
ad se ipsam attrahere consilio de ea secundum vel
per similitudinem forme sicut cum calidum
calefacit. vel conuertendo alia ad finem suum
sicut homo per praeceptum alios monet ad
finem quem intendit. Est igitur hoc deo conueniens
quod omnia ad se ipsum conuertat et per consequens quod nichil
auertat a se ipso. Ipse autem est summum bonum.
Vnde non potest esse causa auersionis volun
tatis a summo bono in quo in culpe consistit
prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est igitur
quod deus sit causa peccati ¶ Ad primum ergo dicendum quod deus dicitur
tradere aliquos in reprobum sensum vel inclina
re voluntates in malum. non quidem agendo
vel monendo. sed potius deserendo vel non impedi
endo. sicut si aliquis non daret manus
cadenti. diceretur esse causa casus illius. Sic autem
deus ex iusto iudicio facit quod deus aliqui
bus auxilium non praestat ne cadant. Et
per hoc patet responsio ad secundum ¶ Ad tertium dicendum quod
pena opponitur [illegible] peccati. vnde bono non est
autem contrarium secundum bonum auferre aliquod
particulare bonum. cum peccati ratio bonum auferat
per appositionem alicuius boni quod melius est
melius sicut forma aque aufertur per
appositionem forme ignis. et similiter bonum
nature particularis aufertur per penam
per appositionem melioris boni. per hoc scilicet quod
deus ordinem iustitie in rebus statuit. Sed ma
lum culpe est per auersionem a summo bono
a quo summi boni auferre non potest. Vnde
deus potest esse causa pene sed non causa
culpe ¶ Ad iiii. dicendum quod effectus cause in
quantum est creati reducitur in causam

Sicut aliquis procedat a crure· non secundum quod est curvum hoc non oportet in eam reduci sicut in motus tybie causatur a virtute motiva a qua tybiam movet. Set obliquitas ambulationis non provenit a tybia· secundum quod est mota a virtute motiva set secundum quod deficit a suscipiendo influxum motive virtutis propter suum defectum. Et ideo claudicatio non causatur a virtute motiva. Sicut igitur peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit ab eo· unde non oportet quod deus sit causa peccati licet sit causa liberi arbitrii. ¶ Ad v. dicendum quod peccata non proveniunt ex inclinatione irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a deo institute sed secundum quod deficiunt ab ordine institutionis ipsius. Quod enim sunt institute in homine quod rationi subiacerent. Unde quod preter ordinem rationis ad peccatum inclinant hoc non est a deo. ¶ Ad vi dicendum quod ratio illa non procedit quod deus non inclinat voluntatem ad malum agendo vel movendo sed contrarium non apponendo. ut dictum est. ¶ Ad vii dicendum quod cause malorum sunt particularia bona que deficere possunt. Huiusmodi autem particularia bona sunt apud deum sicut effectus apud causam in quantum sunt bona et per consequens dicuntur cause malorum apud deum esse non quod ipse sit causa malorum. ¶ Ad viii dicendum quod deus quantum est in se omnibus se communicat per capacitatem eorum. Unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divine. Sic igitur quod gratiam alicui non apponat non est causa ex deo. Set ex hoc quod ipse cui gratia non apponitur impedimentum gratie prestat in quantum avertitur a(b) avertente se lumine ut dictum est. ¶ Ad ix dicendum quod aliter loquendum est de homine secundum statum nature condite et aliter secundum statum nature corrupte. Quia secundum statum nature ~~corrupte~~ condite homo nichil habebat impellens ad malum. Licet bonum nature non sufficeret ad glorie consecutionem. Et ideo indigebat gratie auxilio ad merendum. non autem indigebat ad peccatum vitandum quod per hoc quod naturaliter accipiebat potuit stare. Sed in statu nature corrupte habet impellens ad malum et ideo indiget auxilio gratie ne cadat. Et secundum hunc statum Augustinus divine gratie deputat quecumque mala non facit. Sed hic status ex precedenti culpa provenit. ¶ Ad x dicendum quod aliquid potest esse laudabile in inferiori quod ad laudem superioris non pertinet. Sicut esse sitibundum est laudabile in iumento non autem in homine ut dictum est. Et similiter non transgredi posse pertinet ad laudem hominis sed deficit a laude divina. ¶ Ad xi dicendum quod verbum illud philosophi intelligitur non de eo qui est deus per naturam· sed de hiis qui dicuntur dii vel secundum opinionem ut dii gentium vel participatione ut homines super humanum modum virtuosi quibus attribuunt divinitatem seu divinam virtutem vii ethicorum. Vel potest dici secundum quosdam quod deus dicitur posse prava facere quod potest si vult. ¶ Ad xii dicendum quod istius conditionalis Sortes potest currere si vult antecedens est impossibile et ideo se possibilitas conditionis. Sed hec conditionalis deus potest peccare si vult antecedens est impossibile. Non enim potest deus velle malum et ideo non est simile. ¶ Ad xiii dicendum quod duplex est occasio scilicet data et accepta. Preceptum autem est occasio peccati non quidem data a precipiente. Sed accepta ab eo cui preceptum datum. Unde et apostolus signanter dicit occasione accepta peccatum per mandatum et cetera. Dicitur enim occasio data peccandi cum sit aliquid minus rectum ex quo per exemplum alii provocantur ad peccandum. Si autem aliquis faciat rectum opus et alius inde provocetur ad peccandum non est occasio data sed accepta. Sicut cum pharisei scandalizarentur de doctrina Christi mandata autem erant sancta et iusta ut dicitur ad Romanos vii. Unde deus precipiendo non dedit occasionem peccandi sed homo accepit. ¶ Ad xiiii dicendum quod si bonum in quantum bonum est causa mali sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali. Sed bonum est causa mali in quantum est deficiens. Unde non est magis bonum tanto magis est causa mali ~~in quantum est de~~. ¶ Ad xv dicendum quod concupiscere spiritum adversus carnem est contra naturalem iustitie ordinem et ideo hoc deo convenire non potest qui est ipsa iustitia. ¶ Ad xvi dicendum quod motus aversionis dicitur proprius et naturalis voluntatis secundum statum nature corrupte non autem secundum statum nature condite. ¶ Ad xvii dicendum quod id quod dicitur egredere et fac non est intelligendum per modum precepti sed per modum permissionis· sicut et quod dicitur ad Iudam. Quod facis fac citius. Eo modo loquendi quo permissio dei dicitur eius voluntas. Vel potest dici quod Osee. Accipe tibi mulierem fornicariam etc. intelligibiliter secundum modum precepti. Sed preceptum divinum facit quod non sit peccatum quod alias esset peccatum. Potest enim deus ut Bernardus dicit dispensare in preceptis secunde tabule per que homo immediate ordinatur ad proximum. Bonum enim proximi est quoddam bonum particulare. Non autem potest dispensare in preceptis prime tabule per que homo ordinatur in deum qui a se ipso alios non potest avertere. Non enim potest negare se ipsum ut dicitur ii ad Thimotheum ii. Quidam tamen dicunt quod ea que dicuntur de Osee sunt intelligenda contigisse in visione prophetie. ¶ Ad xviii dicendum quod ex verbo illo philosophi intelligitur quod idem est quod potest agere et pati. Non autem quod quicquid sit causa potentie sit etiam causa actus. **Utrum actio peccati sit a deo etc.**

Secundo queritur utrum actio peccati sit a deo. Et videtur quod non. Anselmus enim non dicitur esse causa peccati nisi quia causa est actionis peccati. Nichil enim ad malum intendens operatur, ut dicit Dionysius 4 c. de divinis nominibus. Sed deus non est actor peccati ut supra dictum est. Preterea quicumque est causa alicuius est causa eius quod convenit ei secundum rationem sue speciei, sicut si aliquis est causa fortis sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt qui ex natura sua sunt quod sint peccata. Si igitur actio peccati sit a deo, sequitur quod peccatum sit a deo. Preterea omne quod est a deo est res aliqua, ut Augustinus dicit in libro de perfectione iustitie. Ergo actus peccati non est a deo. Preterea actus peccati est etiam actus liberi arbitrii, quod dicitur sit liberum quia seipsum movet ad agendum. Sed omne id cuius actio causatur ab alio movetur ab alio, et sic non movetur a seipso nec est liberum. Actus igitur peccati non est a deo. Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de trinitate quod voluntas dei est causa omnium specierum et motionum. Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Ergo est a deo. Respondeo dicendum quod apud antiquos fuit hec duplex opinio. Quidam enim dixerunt actionem peccati non esse a deo, attendentes ad ipsam essentiam actus, quia oportet ponere a deo esse duplici ratione. Primo quidem ratione communi, quia cum ipse deus sit ens per essentiam eo quod sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quocumque modo est derivetur ab ipso. Nichil enim aliud est quod sit suum esse, sed omnia dicuntur entia per quandam participationem. Omne autem quod per participationem dicitur tale derivatur ab eo quod est per essentiam, sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem quod actio peccati est quoddam ens in predicamento entis positum. Unde necesse est dicere quod sit a deo. Secundo autem idem patet ex ratione speciali. Necesse est enim omnes ~~actus~~ motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu celi. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus celeste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere quod actus peccati ~~necesse est~~ inquantum est actus sit a deo. Sed tamen attendendum est quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu celi motus corporum inanimatorum que non movent seipsa, et alio modo motus animalium que movent seipsa. Et rursus alio modo consequitur ex motu celesti pullulatio plante in qua virtus generativa non deficit sed producit perfectum germen, alio modo pullulatio plante cuius virtus generativa est debilis et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta. Et tunc id quod est ibi actionis reducitur in primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi agentis moventis, ut dictum est. Sicut quicquid est de motu in claudicatione est a virtute motiva animalis, sed quicquid est ibi de defectu non est a virtute motiva sed a tibia secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum est quod cum deus sit primum principium motionis omnium, quedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa se movent, sicut que habent liberum arbitrium, que si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a deo, sequentur bone actiones que totaliter reducuntur in deum sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata que est actio peccati. Et sic id quod est ibi de actione reducetur in deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate non habet deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est a deo, sed peccatum non est a deo. Ad primum ergo dicendum quod homo qui peccat licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit deformitatem peccati ~~aliquo modo cadit sub voluntate~~ incurrere quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed sequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divine. Ad secundum dicendum quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere nature, sic a deo causatur; sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia questione dictum est. Ad tertium dicendum quod ens et res simpliciter dicuntur de substantiis, de accidentibus autem secundum quid, et secundum hoc Augustinus dicit actus non esse res. Ad quartum dicendum quod cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum. Cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et aliud motum. Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum non ex hoc ipso quod est movens ponitur quod est primum movens. Unde non excluditur quin ab altero moveatur et ab altero habeat hoc ipsum quod movet. Similiter cum aliquid movet seipsum non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quo seipsum movet. Et sic non repugnat libertati quod deus est causa actus liberi arbitrii.

Utrum dyabolus sit causa peccati

Tercio querit^r · vtrum dyabolus sit
causa pcti Et vi^r q sit · d^r enim
Sap · ij · Inuidia dyaboli mors intrau
it in orbem terre Sz mors est ex pcto
g^o dya^s est causa pcti ¶ p̄ in affectu co
sistit · Sz Aug^s d^r · iij · de tri · q dya^s sue
societati malignos affectus inspirat ·
Et Beda d^r · q actus q̄ amicaz in affectu
malicie transit · g^o dya^s e ca pcti ¶ p̄
insulis natu est a superiori moueri · sz sic
intellectus hominis ordine nate e infra
intellectum angelicum Jta volūtas humana
infra volūtatem angelicam Sup em viis
appetitiua pporcionat^r apphensiue · g^o ange
lus malus p sua malaz volū^tez pt mo
ue volūtatem homis ad malū z sic pt ee
ca pcti ¶ p̄ Isid d^r · i lib^o · de su · bo · q dya^s
corda hom̄ ocultis cupiditatib; incit
Sz radix om̄ malorum e cupiditas · vt
d^r · i · ad thy · vlt · g^o vi^r q dya^s possit ee
ca pcti ¶ p̄ om̄e q se hz ad vtrumlibz in
diget aliquo determinante ad h^c q exeat
i actum Sz li · ar · homis ad vtrumlibz se
hz · s · ad bonum z ad malum · g^o ad h^c q
exeat i actum pcti indiget q ab aliquo
determinet^r ad malum maxime aut h^c vi^r
fieri a dya^lo cuius volūtas e determinata ad
malum · g^o vi^r q dya^s sit ca pcti ¶ p̄ Aug^s
d^r i genes · q ca pcti est volūtas mutabi^lis
primo pt angeli · deinde homis Sz primo
i quolibz genere est ca eorum q sūt post · g^o
vi^r q mala volūtas dya^li sit ca male
volūtatis hominis ¶ p̄ i cogitacōe pctm̄
consistit · vn d^r ysa · j · Auferte malū co
gitacōnum vrarum ab oculis meis Sz dya^s
pt i nobis cause cogitacōes · vt vi^r q vis
cogitatiua est p̄o corpali organo alliga
ta · dya^s aut pt corpa imutare · g^o vi^r
q dya^s possit ee dure ca pcti ¶ p̄ Aug^s
d^r q nō nullum vicium est in carne q impri
sat ad visus spm Sz hac qualitatem vbi
pt dya^s cccare q vis concupiscibilis e
actus organi corpalis · g^o vi^r q directe
possit ee ca pcti ¶ p̄ Aug^s d^r sup Gen
ad litt^a q q̄ni sīt spes rex pntantur
homini vt nō discernant ar^b; se^r i or
dinacō i carne · h aut d^r fieri posse
spūali virtute angeli boni vel mali Jn
ordinacō aut que est i carne nō est
sine pcto · g^o vi^r q dya^s possit ee dure
ca pcti ¶ p̄ Com · ixi · meth · induat
vba themisti dicētis q ura inferior
agit q̄ī mediata a superiorib; causis Sz
cause superiores sūt ppe z dure ca cius
q agit ab inferiorib; causis q g^o pt
comedare aliq̄ inferiori agenti vi^r q sit
ca actus cius Sz dya^s pt commendare
aliq̄ hom̄ vel mouet^r ad peccandū · g^o
vi^r q dya^s possit ee dure ca pcti ¶ p̄
phūs meth · endinnte inquit q sit
prin^m opacōnibus q̄ua p ond^t q oz esse
aliq̄ extrīsecum · om̄e em q incipit de
nouo hz aliq̄ cam̄ Incipit em homo
opari q̄ vult · Incipit aut velle q p
consiliatur Si aut pro aliq^z ppt ali^d
precedens consilium a'est pcede i infinitu
a'oz pone aliq̄ prin^m extrīsecum q primo
monet homīez ad consiliandū nisi forte
aliquis dicat q h^c est a fortuna ex q^o
sequet^r om̄s actus humanos ee fortui
tos · h^c aut principium i bonis quidē d^r ee
deus q nō est ca pcti vt sup̄ ostensum est
Cum g^o homo incipiat aliq̄ velle z consili
ari ad peccandum vi^r q oporteat ee h^s
aliq̄ extrīsecam causaz que nō pt ee
alia nisi dya^s ipe igit^r est ca pcti ¶ p̄
cuiuscumqz pti subiacet motus eius pti
subiacet z motus q a motiuo causa^t mo
tiuū aut volūtatis est aliq̄ appben
sum p sensum vel intellectum quorum vtrumqz
subiacet ptati dyaboli · d^r em Aug^s · lxxxiij
q̄ · Serpit h^c malum · s · q e a dyabolo
p om̄s aditus sensuales dat se esse
figuris accomodat coloribus adheret
sonis latet iram i fallacia simonis odo
ribus se subicit infundit saporibus
quibusdam nebulis implet om̄s me
atus intelligencie · g^o i ptate dya^li est
q moueat volūtatem et ita dure e
causa pcti ¶ p̄ dya^s emit hominem
ppt pctm̄ · vn sup illud ysa · l · Ecce in i
niquitatib; vris venundati estis · sz em
ptor dat preciū venditori g^o pctm̄ i hōie
causat^r a dya^lo ¶ p̄ · Isid^s d^r q sicut d^s
est p factor bonū · ita dya^s est p factor
mali · licz i homie sint quedam inten
cia viciorum Sz d^s est p se causa bonorum
nrorum · g^o vi^r q dya^s etiā sit dure ca
pctorum nrorum ¶ p̄ sicut angelus bonus
se hz ad bonum · ita angelus malus ad ma
lum Sz angelus bonus reducit homines
ad bonum · q̄ sicut dyo^s d^r · lex diuinitatis
est vltima p media reducere · g^o vi^r q
malus angelus possit reducere homie^z
ad malum z ita q dya^s sit causa pcti
¶ Sz contra est q Aug^s d^r i lib^o · lxxxiij
q̄ · q ad hominis volūtatem ca deprauacōis
eius redit sine aliquo siue nullo sua
dente deprauatus sit Sz homo deprauat^r
p pctm̄ · g^o causa pcti hominis nō e dya^s
sz volūtas humana ¶ p̄ Aug^s d^r i iij
de lib^o ar^o · q nō aliq̄s est causa pcti hu
mani · nisi quilibz est ca sue malicie ¶ p̄
hominis pctm̄ ex li^o ar^o procedit Sz dya^s
nō pt li^m ar^m · hominis moue · h^c em li
bertati repugnaret · nō est · g^o dya^s

dyabolus causa peccati. Respondeo. Dicendum quod cum aliquid mo-
uens interius dicatur. quinque enim dicitur causa id quod est dispo-
nens uel quod est consilians uel quod est precipi-
ens. quinque vero dicitur causa id quod est perficiens
et hoc proprie et vere causa dicatur. quia causa est ad
quam sequitur effectus ad actionem autem perficientis
statim effectus sequitur. Non autem ad actionem di-
sponentis uel consulentis uel imperantis.
Suasio enim non cogit voluntatem ut Augustinus
dicit in libro lxxxiii questionum. Sic igitur dicendum est quod
dyabolus quidem peccati causa esse potest per modum
disponentis uel persuadentis interius aut
exterius aut etiam imperando per modum precipientis
ut apparet in hiis qui se manifeste dyabolo
subdiderunt. Sed per modum perficientis causa
peccati esse non potest. Sicut enim in causis producen-
tibus causa perficiens est ex cuius actione directe
consequitur forma. Ita in actibus eliciendis causa perfi-
ciens est ex cuius actione agens directe
inclinatur ad agendum peccatum autem non est
forma sed actus. Illud ergo per se potest esse causa
peccati quod potest directe mouere voluntatem ad actum
peccati. Est autem considerandum quod voluntas ad aliquid
quod inclinari dicitur dupliciter. Uno modo ab exteriori
alio modo ab interiori. Ab exteriori quidem sicut
ab obiecto apprehenso. Nam bonum apprehensum
mouere dicitur voluntatem. Et per hunc modum dicitur mouere
consilians uel suadens in quantum scilicet facit
apparere aliquid esse bonum. Ab interiori autem
mouetur voluntas quod ab eo quod producit ipsum
voluntatis actum. Obiectum autem voluntati proposi-
tum non ex necessitate mouet voluntatem. Licet intel-
lectus ex necessitate assentiat intellectui proposite ve-
ritati cuius demonstratiue id est quod tamen intel-
lectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud
ad quod naturaliter ordinatur. Naturale enim est de-
terminari ad unum. Unde intellectus ex necessitate as-
sentit principiis primis naturaliter notis et hiis que sunt
eorum conclusiones. Et similiter voluntas naturaliter
vult et ex necessitate beatitudinem. Nullus enim aliquis potest
velle miseriam. Unde intellectui contingit quod
que quedam necessariam coherentiam habent cum primis
principiis naturaliter cognitis ex necessitate mo-
uent intellectum sicut conclusiones demonstratiue quarum
apparet quod si negentur oportet negari prima prin-
cipia ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint
alique cognitiones que non necessariam coherentiam
habeant cum primis principiis naturaliter notis sicut
contingentia et probabilia non cogunt hiis intel-
lectum assentire. Similiter etiam neque necessa-
riis que necessario consequuntur primis principiis
ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessariam
cognitionem cognoscat. Sic igitur est et circa
voluntatem quod voluntas ad nichil ex necessitate
mouetur quod non uel appareat habere necessariam
connexionem cum beatitudine que est naturaliter
cognita. Manifestum est autem quod huiusmodi parti-
cularia bona non habent necessariam connexionem

cum beatitudine quia sine quolibet eorum potest homo
esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur
aliquod eorum ut bonum. voluntas non ex
necessitate in illud tendit. Bonum autem per-
fectum quod est deus necessariam quidem connexi-
onem habet cum beatitudine hominis quia sine eo
non potest homo esse beatus. Verumtamen huius con-
nexionis necessitas non manifeste apparet
homini in hac vita quia deum per essentiam non videt.
Et ideo etiam voluntas hominis in hac vita
non ex necessitate deo adheret. Sed voluntas
eorum qui deum per essentiam vident manifeste co-
gnoscunt ipsum esse essentiam bonitatis et
beatitudinem hominis non potest deo non inherere
sicut nunc voluntas nostra potest nunc beatitudinem
non velle. Patet ergo quod obiectum non per se ex necessitate
mouet voluntatem. Et ideo nulla persuasio
ex necessitate mouet hominem ad agendum.
Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria vo-
luntatis actus sit solum id quod interius operatur.
Hoc autem nichil aliud esse potest quam ipsa vo-
luntas sicut causa secunda et deus sicut causa prima.
Cuius ratio est quia actus voluntatis nichil
aliud est quam inclinatio naturalis in aliquid
inclinatio autem naturalis est a forma naturali
et ab eo qui dedit formam. Unde dicitur quod motus
ignis sursum est a leuitate uel a
generante qui talem formam creauit. Sic
igitur motus voluntatis directe procedit
a voluntate et a deo qui est voluntatis causa
qui solus in voluntate operatur et voluntatem
inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem
non est causa peccati ut supra ostensum est. Relin-
quitur ergo quod nichil aliud sit directe causa
peccati humani nisi voluntas. Sic ergo mani-
festum est quod dyabolus non est causa proprie peccati sed per
modum persuadentis tantum. Ad primum ergo dicendum
quod mors intrauit in orbem terrarum per inui-
diam dyaboli in quantum persuasit primo homini
peccatum. Ad secundum dicendum quod dyabolus dicitur inspira-
re homini affectum malignum uel etiam trahere
animam in affectum malitie per modum persua-
dentis. Ad tertium dicendum quod inferius natum est
moueri a superiori sicut passiuum ab actiuo
per alterationem uel mutationem ut aer ab igne.
Exterior autem immutatio non infert necessita-
tem voluntati ut ostensum est. Unde dyabolus ordine
nature sit supra animam humanam non tamen ex necessitate
potest voluntatem eius mouere et sic non est proprie
causa peccati nam proprie causa dicitur ad quam ex necessitate
sequitur aliquid. Ad quartum dicendum quod dyabolus dicitur videre
corda hominum cupiditatibus persuadendi.
Ad quintum dicendum quod voluntas cum sit ad utrumli-
bet per aliquid determinatur ad unum scilicet per consilia-
tionis nec oportet hoc esse per aliquid agens extrinse-
cum. Ad sextum dicendum quod peccatum angeli et hominis
non habent ordinem nature ad inuicem sed solum
ordinem temporis. Et tamen etiam quod dyabolus peccauit

antequam homo z potuisset ex commisso actide
vn no oz q pctm dyaboli sit causa
pcti hominis ¶ ad vij dr q cogitacoib
no est pctm nisi sedm q aliquis pceas
inclinat ad malu vl retrahit a bono
q remanet i libero arbo volutatis qualiqz
cogitacones insingat · vn no oz si
aliqs est ca cogitaconis q sit ca pcti
¶ ad viij dr q qcupia carnis qtra spm
est actus sensualitatis i qua pt esse
pctm sedm q motus eius pt ipediri
vl refrenari rone · vn si motus sensu
alitatis insingat ex aliqua tnsmuta
cone corpali rone actu aliter resistente
q i est arbo volutatis nulli est ibi
pctm · vn pz q i arbo volutatis positu
est ome pctm ¶ ad ix dr q hoc q rer
spes vl similitudines no discnant a
rebus ipis qtingit ex hoc q vis altior
que iudicare z discne pt ligatur · sicut
apz motu digitor vni apparet duo
signat · tu nisi aliqua pio qtradicat
puta visus · Sic igit cu offerunt yma
ginari z silitudines inherent eis qsi re
bus ipis i sit aliqua alia vis que
qtradicat · puta sensus visus vel ro · Si
aut sic ligata ro z sensus sopitus
inheretur similib sicut ipis rebus
ut i insis dormientu accidit z i fre
neticis · Sic go demones facere pnt ut
homines no discnentes spes a rebus
inqntu deo pmittente pturbant inti
ores vires sensitiuas quib ptbatis
ligatur vsus rois huane que indi
get pdcis virib ad suu actu sicut pz
i arreptiois · ligato aut vsu rois nl
iputatur homi ad pctm · sicut nec bestie
vn sedm hec dyabs no erit causa pcti
etia si sit causa actus q alias esset pctm
¶ ad x dr q na inferior a causis superioib
ex nccitate mouet · Et ido cause supi
ores a quib na infior d remouentur
ppe et directe sunt causa nalium effcuu
Sz q inclinaco dyabi no ex nccitate mo
uet volutatem · Et ido no est simile ·
¶ ad xi dr q deus est vle pncipium
omnium flib qsilib z volutatib z actus hu
mani · Sicut supra dcm est · Sz q error
et pctm z deformitas accidat i aliqo
volutate z ratione huana · hoc puenit
ex defcu hominis · vn oz huioi aliaz extri
secam causa assignare ¶ ad xij dr q
apphensu no mouet volutate ex nccitate
sicut osnsum est · Et ido qntitacunqz app
hensu psensu vl intellectum subiaceat
dyabo pctr no tamen sufficient pt vo
luntatem moue ad pctandu ¶ ad xiij
dr q dyabs dat homi pctm p modum
psuadentis ¶ ad xiiij dr q similitudo
illa no attendit qntu ad omnia · Dus eni
est actor bonor moru z sicut extius
psuadens et sicut intus mouens · dya
aut no est causa pcti nisi sicut exterius
psuadens vt ostensum est ¶ ad xv dr
q angelus bonus reducat homine
i deu · no quid dirre mouendo volunte
sz p modu psuadetis · z sic etiam dyabs
inclinat ad pctm · vtrum dyabs possit
inducere hominem ad peccandum intus

Quarto requitur vtrum psuadendo
dyabs possit inducere hominem
ad peccandum intus psuadendo · Et vr q
no · Omne eni agens opposito cognoscit
suu effcm · Sz dyabs interias cogitacoes
no pt vide · vt d i li de ecc dog · g no
pt intus psuade cogitacoes interiores
causando ¶ pr forme nobiliori modo sub
sistunt i virib interiorib q i mali corpali · Sz
dyabs no pt iprimere formas i matia
corpali nisi forte p alia forma nalia
adhibita q matia corpalis no obedit
ad nutu trnsgressorib angelis vt d
Aug i iij de tri · g no pt iprimere for
mas i virib interiorib ¶ pr p phus pbat
i vij meth q forme que st i materia
no causant a formis que st extra mam
sz a formis que st i matia sicut forma
carnis z ossis causat a formis que
sunt i his carnib z his ossibus · forme
forme aut viru sensitiuar st i aliq
pte i organo corpali · g no pnt causari
a dyabo que st forma i malis ¶ pr opari
pt ordinem nature instituit · Sz ordo
quida nalis est actuu interior viru aie
na fantasia est motus a sensu sedm
actum vt d i iij de aia · Et sic vltius
pcedendo vna pio mouet ab alia · g
dyabs no pt interiores motus vl actus vi
riu anime causare ni hoc pcedat a sensu
¶ pr opacones vite pcedunt ab interiori
pncipio · Sz omes actus inter viru sunt
quedaz opacones vite · g no pnt causari
a dyabo sz solum ab intiori pncipio ¶ pr
eiusdem effcus no est nisi eadem causa
sedm spem · Sz actus interior viru causat
a sensu · no go eadem ~~rone~~ acone
sedm spem pnt causari a dyabo ¶ pr vis
sensitiua est dignior q vis inutiua
Sz dyabs no pt causare actu virtutis
inutiue ut formet carne a' ob · g dyabs
no pt causare actu alicuius interiorum
virium anime ¶ Sz qtra est q dyabs no
solum visibiliter sz etia inuisibiliter homie
temptare d · q no esset nisi aliqs intus
homi psuadet · g dyabs intus incitat
ad peccandu ¶ Ro dr q sicut supra dcm e

dyabolus non potest esse causa peccati humani
sicut directe movens hominis voluntatem
sed solum per modum persuadentis. Persuadet
autem aliquid homini dupliciter: visibiliter et invi-
sibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua
specie homini sensibiliter apparet et ei sensi-
biliter loquitur et persuadet peccatum. Sicut
temptavit primum hominem in paradyso
in specie serpentis, et Christum in deserto in aliqua specie
sibi visibiliter apparens. Non est autem pu-
tandum quod solum sic persuadeat homini, quia se-
queretur quod nulla alia peccata fierent ex instinc-
tu dyaboli nisi que dyabolus visibiliter
apparens persuadet. Et ideo dicendum est quod etiam
invisibiliter instigat hominem ad peccandum;
quod quidem fit et per modum persuasionis et per
modum dispositionis. Per modum quidem persua-
sionis sicut cum proponitur aliquid virtuti cogno-
scitive ut bonum. Hoc ergo potest fieri tripliciter: quia
vel proponitur vel quantum ad intellectum vel quantum
ad sensum interiorem vel quantum etiam ad sensum
exteriorem. Quantum ad intellectum quidem, quia
intellectus humanus potest adiuvari ab intel-
lectu angelico ad aliquid cognoscendum per mo-
dum illuminationis cuiusdam, ut Dyonisius dicit. Sicut e-
nim angelus non possit directe causare
actum voluntatis eo quod actus voluntatis nichil
est aliud quam inclinatio quedam ab interiori
procedens, potest tamen imprimere intellectum cuius actus
consistit in recipiendo ab exteriori. Unde dicitur
quod intelligere est pati quoddam. Demones autem
dyabolus secundum ordinem sue nature posset homini
aliquid persuadere intellectum eius illuminando
sicut facit bonus angelus. Non tamen hoc
facit quia intellectus quanto magis illuminatur
tanto magis sibi potest cavere a deceptione
quam dyabolus intendit. Unde relinquitur quod
persuasio interior dyabolica quamquam eius tenebra-
tio non sit per illuminationem intellectus sed solum
per impressionem quandam in vires sensitivas
interiores et exteriores. Ad evidentiam autem
qualiter in vires exteriores imprimere possit consi-
derandum est quod natura corporalis naturaliter nata est
localiter moveri a spirituali. Non autem nata est
formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali
agente, ut probatur in 7 metaphysice. Et ideo materia
corporalis naturaliter obedit bono vel malo
angelo ad motum localem; et per hunc modum
demones semina colligere possunt que ad-
hibent aliquibus effectibus mirabilibus faciendis
ut Augustinus dicit in 3 de Trinitate. Sed quantum ad forma-
tionem materie corporalis creature spirituali non
obedit ad nutum. Unde demones non possunt materiam
corporalem formare nisi virtute corporalium
seminum ut Augustinus dicit. Quecumque ergo ex mo-
tu locali materie corporalis accidere possunt na-
turaliter per demones fieri nisi divinitus impedi-
antur, apparens aut sine receptione speci-

sensibilium contentis in interioribus conservatarum
potest fieri per aliquem localem motum materie
corporalis. Sicut Philosophus dicit in libro de somno et vigilia assi-
gnans causam apparitionis sompniorum. Dicit
enim quod cum animal dormierit descendente plurimo
sanguine ad principium sensitivum simul descen-
dunt motus sive impressiones relicte ex sensi-
bilium motionibus que in spiritualibus sensibus
conservantur et movent principium apprehensivum
ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum
a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Ergo
quod accidit in dormientibus de apparitionibus som-
pniorum ex naturali motu locali spirituum et humorum
potest accidere ex simili motu locali per de-
mones procurato; aliquando quidem in dormientibus
aliquando autem in vigilantibus in quibus demones
commovere possunt interiores spiritus et humores
aliquando quidem usque adhuc quod totaliter usus ra-
tionis ligetur ut apparet in arreptitiis. Ma-
nifestum est enim ex magna perturbatione spirituum
et humorum impediri rationis actum ut patet in
freneticis et dormientibus et ebriis. Aliquando
autem absque ligamine rationis. Sicut homines
vigilantes et usum rationis habentes per volun-
tariam spirituum et humorum commotionem species in ima-
ginatione conservatas, scilicet de quibus prius cogitaverant,
educunt ad principium sensitivum ut res aliquas
ymaginentur. Cum igitur demones hoc in vigi-
lantibus et usum rationis habentibus operentur, tanto
magis et facilius percipit aliquis speciem ad
principium reductam et rerum cogitatione mo-
vetur quanto magis a passione aliqua de-
tinetur. Ita ut Philosophus in eodem libro dicit quod ali-
quis in passione existens a modica similitu-
dine movetur sicut amans ex modica
similitudine amati. Et ideo demones tem-
ptatores dicuntur quia explorant partes homi-
num quibus passionibus magis subdantur. Ut
secundum hoc in eorum ymaginationem efficacius
imprimant quod intendunt. Similiter etiam per com-
motionem sensibilium spirituum in sensus exteriores
imprimere possunt quia secundum concitationem vel multi-
plicationem sensibilium spirituum vel subtilius
vel hebetius aliquis percipit. Sic cum subtiliter
aliquis videt vel audit aliquis cui fiunt spiritus
sensibiles habundantes et spiritui hebeta-
tur eius attentio fuit. Et hoc modo Augustinus dicit
quod hoc malum per demones illatum serpit
per omnes sensus. Sic ergo patet quod dyabolus interius
persuadet peccatum imprimendo in vires sensitivas
interiores vel exteriores. Per modum autem dispo-
nentis potest esse causa peccati inquantum per similem
commotionem spirituum et humorum facit aliquos
magis dispositos ad irascendum vel ad concu-
piscendum vel ad aliquid huiusmodi. Manifestum
est enim quod corpore aliqualiter disposito est
homo magis pronus ad concupiscentiam et iram
et huiusmodi passiones quibus insurgentibus homo

disponit ad sensum. Sic igitur patet quod dyabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum. ¶ Ad primum ergo dicendum quod cogitationes intimas dyabolus non potest videre in ipsis, sed in signis exterioribus. ¶ Ad secundum dicendum quod non imprimit in ymaginatione aliquam formam de novo. Unde dyabolus non posset facere quod caecus natus ymaginaretur colores, sed imprimit per motum localem ut dictum est. Et similiter dicendum ad tertium. ¶ Ad quartum dicendum quod licet dyabolus non faciat praeter naturae ordinem, sed movendo localiter principia intrinseca in quibus nata sunt huiusmodi provenire. Et per hoc patet solutio ad quintum et sextum. ¶ Ad septimum dicendum quod cadendo dyabolus passus aliquam alterationem spirituum et humorum fieri posset quod aliquis citius vel tardius digereret, sed hoc non est ita propinquum suo proposito.

Utrum omnia peccata a dyabolo suggerantur

Quinto quaeritur utrum omnia peccata a dyabolo suggerantur. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus quod omnis malitia et omnis immunditia a dyabolo excogitata sunt. ¶ Praeterea Dionysius dicit iiii ca. de divinis nominibus quod multitudo demonum est causa omnium malorum et sibi et aliis. ¶ Praeterea de quolibet peccatore dici posset quod Dominus Iudaeis dixit, Iohannis viii: Vos ex patre dyabolo estis. Hoc autem non esset nisi omne peccatum a dyabolo aliqualiter causaretur, et omne ergo peccatum est ex instinctu dyaboli. ¶ Praeterea Ysidorus dicit in libro de summo bono: Eodem blandimento decipit nunc homines quo primos parentes in paradyso decepti sunt. Sed illi decepti sunt ex suggestione dyaboli. Ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione dyaboli committitur. ¶ Sed contra est quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus: Non omnes cogitationes nostrae malae a dyabolo excitantur, sed aliquotiens ex nostri arbitrii motu emergunt. ¶ Respondeo dicendum quod causa alicuius potest aliqua dici dupliciter. Uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem sicut cum aliquod agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus, sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna est causa combustionis ipsorum. Et hoc modo dicendum est quod dyabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto humano genere quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directe autem dicitur esse aliquis causa alicuius quod operatur directe ad illud. Et hoc modo dyabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur dyabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia ut dicit Origenes, etiam si dyabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum

peccarint, per ea tamen homines sunt filii dyaboli (?)

et venereorum et huiusmodi, circa quae multa inordinatio contingit nisi per rationem talis appetitus refrenetur, et maxime supposita corruptione naturae. Refrenare autem et ordinare huiusmodi appetitum subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu dyaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipit homines nunc quo primos parentes, ut Ysidorus dicit. Et si qua etiam peccata absque instinctu dyaboli [illegible] primos parentes peccantes imitantur, non est tamen aliquod genus peccati quod interdum ex instinctu dyaboli non proveniat. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Utrum ignorantia possit esse causa peccati

Sexto quaeritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccantis, utrum ignorantia possit esse causa peccati. Et videtur quod non. Ignorantia enim causat involuntarium, ut Damascenus dicit. Sed involuntarium opponitur peccato. Peccatum enim adeo est voluntarium quod si non sit voluntarium non est peccatum, ut Augustinus dicit. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati. ¶ Praeterea causa et effectus conveniunt. Sed ignorantia et peccatum non conveniunt, quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati. ¶ Praeterea augmentata causa augmentatur effectus, sicut augmentato igne augetur calefactio. Augmentata autem ignorantia non augetur peccatum, quia immo tanta potest esse ignorantia quod omnino peccatum excluditur. Ergo ignorantia non est causa peccati. ¶ Praeterea in peccato sunt duo, scilicet aversio et conversio. Causa peccati ex parte conversionis dicitur causa per se, ex parte aversionis peccatum habet tantum mali, habet autem non habet causam, ut Dionysius dicit iiii ca. de divinis nominibus. Sed ignorantia non respicit peccatum ex parte conversionis. Ergo ignorantia non est causa peccati. ¶ Praeterea si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime hoc videtur de ignorantia vitiosa, quae dicitur ignorantia affectata. Sed cum aliquis voluntarie ignorans in aliquod peccatum excidit, illius peccati magis videtur esse causa voluntas ignorandi quam ignorantia ipsa. Non est ergo dicendum quod ignorantia sit causa peccati. ¶ Praeterea ignorantia videtur esse causa innocentiae vel minoris. Dicit enim Apostolus prima ad Thimotheum i: Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci. Sed innocentia opponitur peccato, quia quanto aliquis magis peccat tanto minus est innocens. Ergo ignorantia non est causa peccati. ¶ Praeterea quattuor sunt genera causarum, et secundum nullum horum ignorantia potest esse causa peccati. Neque enim est causa finalis, cum non intendatur ex causa. Nec

causa malis. tum materia pcti sit id circa qd versat' pcti actus ut i pparatione cpcupia neque etia causa formalis a mouens qr ignorantia est pruatio quedam. priuatio aut no he ronem forme neque mouentis go ignorantia nullo mo pt ee ca pcti. ¶ Sp sicut Beda dr. ignorantia quedam est expto quibus magis vo vi esse pctm causa ignorantie qr qd sit causa pcti. ¶ Sz qtra est qd Isid. dicit i . ij . li . de su . bo . Tribus modis pctm geritur . hoc est ignorantia infirmitate industria . sz go aliqua pcta qr ex ignorantia committuntur. est go ignorantia alicuius pcti causa. ¶ Sp Augus dr i . iij . li . de li . ar . qr nesci ignorantia facta recte ipbanti . errare aut i pbanti ppe sub pcta . go aliqua pcta p ignorantiam committuntur . z sic ignorantia e quorundam pctoz causa. ¶ Rdeo dr. qr ignorantia pt esse causa pcti scdm qd reducitur ad genus cause efficientis ul mouentis. Sz sciendu qr e duplex mouens . vt d' i viij . phi . scilicet mouens pse z mouens p accidens qd est remouens phibens . sicut i motu grauium z leuium mouens pse est generans qd dat grauium z leuium formam qua qsequitur talis motus . p accidens aut mouet qr remouet id qd phibebat motum. Sicut qui remouet columpnam dr mouere lapidem suppositum columpne. Sciedu est aut qr cu scia practica sit directiua i humanis opibus no solu phibitiui scdm dictam ad bona sz etia reuocatiua a malis eo sic ipa scia est phibitiua maloz. Ignorantia go que huiusmodi sciam tollit. rone d ee ca pcti sit remouens phibens . vt manifeste p i opibus actibus. Gra em qmatica dirigit ad recte loquendu z phibz i congruitate locutois. vn ignorantia qmatice pt ~~loqui~~ dici causa incongrue locutois sicut remouens phibens ul magis sicut ipa remotio phibentis. Et sil' i actibus moralibus scia practica dirigit. Et ido ignorantia huius scie scdm modu pctm pcti moralis est causa. Sed sciendu qr duplex scia dirigit i actibus moralibus que phibere pt pctm . vna . scilicet vlis p qua iudicamus aliqd actu ee rectu uel deforme . z talis scia mediante aliqs considerans fornicationem ee pctm abstinet a fornicando. Et si p ignorantiam remouet talis ignorantia que non omio excusaret aptio sicut quenz qtingit vt infra dicet' talis ignorantia esset causa pcti. Alia vo scientia que dirigit i moralibus actibus et phibe pt pctm est scia particularis . scilicet circumstantiaz ipius

actus . vlis em scia no mouet sine particulari vt d' i iij . de aia . qtingit aut qr p scientiam alicuius circumstantie z mo mo aliquem reuocari a pcto simplir. Alio mo p sciam circumstantie no phibet aliquis a peccando. Sz a tali qui e pcti sicut si aliquis sagittator cognosceret transeuntem ee homiem nullo mo sagittaret. Sz qr nesciat homiem esse sz estimat ee ceruu emittendo sagittam interficit homiem. Et sic ignorantia circumstantie causat homicidiu qd e pctm in sisit talis ignorantia que omio excuset vt infra dicet'. Si aut aliqs sagittator nescit quod occidet homiem sz non prem si sciret eu qui trsit ee prem nullo mo sagittaret. Sz qr ignorat eu esse prem sagittando interficit. vn ignorantia ista causat manifeste pctm homicidij qr i omem euentu iste sagittator est reus homicidij . licz no sit reus parricidij racione cause. Sic igit' pz qd qtingit huiusmodi ignorantiam esse causam pcti. ¶ Ad pmu go dr. qr qr duplr qtingit ignorantiam no excludere sic totaliter voluntariu qr tollat omio id pcti. Vno quidem mo qn ipa ignorantia est voluntaria qr tunc p eius id qr ex ignorantia fit e voluntariu. Alio mo qn qsi ignorat aliqs aliud tn scit qr sufficiat ad ronem pcti sicut dcm est de eo qui sagittando interficit eum quem ignorat esse prem . sz tn scit esse homiem et sic qnius i voluntarium committat parricidiu volutarie no committit homicidiu. ¶ Ad scdm dr qr qrius intellectus z voluntas sint diuse potentie tn qiugunt' in qntum intellectus quodammo mouet voluntate. scdm qr bonum intellectu est obm voluntatis z p qns ignorantia pcto qtingi pt. ¶ Ad tciu dr. qr augmentata causa augeat' effectus sz solu in causis pse no aut in causis p accns cuiusmodi est remouens phibens. ¶ Ad iiij . dr. qr ignorantia etiaz expte qtusionis est ca pcti inqntu remouet phibens qusi one pcti. ¶ Ad v . dr. qr sicut remouens columpnam dicit causa casus lapidis et ipa columpne remotio. Ita etia pt dici causa pcti et ipa voluntas carendi scia z ipa scie sue remotio. tn no est dicendu qr solum illa ignorantia sit causa pcti que est pctm. Ignorantia em circumstantie no est pctm . sz tn pt ee causa pcti . vt dcm est. ¶ Ad vj . dr. qr ignorantia solum dicitur pt esse causa oppositoz nam innocentia tollit sciam

que prohibebat peccatum dicitur esse causa peccati.
Ingenitum autem tollit vel diminuit volunta-
rium hoc excusare a peccato et esse innocentie vel in-
nocentie causam. ¶ Ad viii. dicendum quod ignorancia
reducitur ad genus causae moventis non
per se sed per accidens ut dictum est. ¶ Ad viiii. dicendum
quod nichil prohibet ignoranciam esse effectum
alicuius peccati et causam alterius sicut et
concupiscencia fomitis est in nobis causata
ex peccato primi parentis et causa est tamen multorum
actualium peccatorum. Utrum ignorancia sit peccatum

Septimo queritur utrum
ignorancia sit peccatum. Et videtur quod
non. Opposita enim sunt unius generis. Unde
Augustinus dicit in v. ethicorum quod homo et non homo
utrumque secundum scientiam dicitur. Sed ignorancia
opponitur scientie. Scientia autem est in genere habitus.
ergo et ignorancia. Sed peccatum non est in genere
habitus sed magis in genere actus quia peccatum est
factum vel dictum vel concupitum contra legem dei.
ergo ignorancia non est peccatum. ¶ Preterea gratia
magis opponitur peccato quam scientia quia scientia potest
esse cum peccato cum peccato non autem gratia. Sed privatio
gratie non est peccatum sed pena. ergo neque
ignorancia que est scientie privatio est peccatum
sed magis pena. ¶ Preterea in libro de regulis
theologie dicitur quod nulla privatio est
meritum premii vel pene. Sed omne peccatum est
premium pene. ergo nulla privatio est peccatum.
Ignorancia autem est privatio. ergo igno-
rancia non est peccatum. ¶ Preterea per rationem a bru-
tis differimus. Remoto ergo eo quod rationis
est remanet solum id quod est nobis et bru-
tis commune. Sed in brutis non est peccatum
ergo ignorancia in nobis per quam tollitur id
quod ad rationem pertinet non est peccatum. ¶ Preterea si
aliqua ignorancia sit peccatum oportet quod illa
ignorancia sit voluntaria et sic habet vo-
luntatem precedentem. Sed cum voluntas igno-
rantiam precedit in ipsa voluntate ignoscendi
peccatum consistit. Non ergo ignorancia est
peccatum sed voluntas ignoscendi. ¶ Preterea Augustinus
dicit in libro retractationum qui nesciens pecca-
vit non incongruenter nolens peccasse di-
ci potest quamvis et ipse nesciens fecit nolens
tamen fecit quod noluit actum peccati. In sola ergo
voluntate consistit actus peccati. ipsa ergo
ignorancia non est peccatum. ¶ Preterea Augustinus dicit
in libro de libero arbitrio non tibi imputatur ad culpam
si invitus ignores. Sed si scire neglexe-
ris. ergo negligencia scientie est peccatum et non igno-
rancia. ¶ Preterea omne peccatum vel est actus elici-
tus a voluntate vel est actus a voluntate
imperatus. Sed ignorancia non est elicitus
quia non est in voluntate sed in intellectu. similiter
non imperatur a voluntate. Ignorancia
enim non potest esse volita quia omnes homines
naturaliter scire desiderant. ¶ Preterea omne peccatum
est voluntarium. Voluntarium autem est in co-
gnoscente ut dicitur in iii. ethicorum. ergo ignorancia
que cognicionem excludit non potest esse peccatum.
¶ Preterea omne peccatum per penitenciam tollitur sed post
penitenciam ignorancia manet. ¶ Preterea nullum
peccatum manet actu et transit reatu nisi ori-
ginale. Sed ignorancia manet actu evane-
scente reatu. Cum ergo non sit peccatum ori-
ginale quia sic sequeretur quod esset in omnibus
videtur quod non sit peccatum. ¶ Preterea ignorancia conti-
nue manet in ignorante. Si ergo igno-
rancia esset peccatum sequeretur quod per singula
momenta ignorantes infinities peccarent.
¶ Sed contra est quod dicitur i. ad Cor. xiiii. Si quis
ignorat ignorabitur. id est in reprobacionem. Sed
talis reprobatio debetur peccato. ergo igno-
rancia est peccatum. ¶ Preterea Augustinus dicit in libro de libero arbitrio
quod stulticia est rerum appetendarum et fu-
giendarum viciosa reprobatio ignorancia.
Sed omne viciosum est peccatum. ergo aliqua
ignorancia est peccatum. ¶ Respondeo dicendum quod differunt
nesciencia ignorancia et error. Nesciencia enim
simpliciter negacionem sciencie importat.
Ignorancia vero quandoque quidem significat scientie
privacionem et tunc ignorancia nichil est
aliud quam carere scientia quam quis natus est
habere. Hoc enim de racione privacionis est cu-
iuslibet. quandoque autem ignorancia est aliquid
scientie contrarium que dicitur ignorancia prave di-
sposicionis ut puta cum aliquis habet habitum
falsorum principiorum et falsarum opinionum. Ex quibus
impeditur a sciencia veritatis. Error autem est
approbare falsa pro veris. Unde addit actum
quendam super ignoranciam. Potest enim esse
ignorancia sine hoc quod aliquis de ignora-
tis sententiam ferat. et tunc est ignorans et
non errans. Sed quando iam falsam sententiam fert de
hiis que nescit tunc proprie dicitur errare. Et
quia peccatum in actu consistit error manifeste
habet racionem peccati. Non enim est absque presumpcione
quod aliquis de ignoratis sententiam ferat et
maxime in quibus periculum existit. Sed ne-
sciencia de se nec racionem culpe nec pene habet. quod enim
aliquis nesciat ea que ad ipsum non perti-
nent scire vel que non est natus scire
nec culpa nec pena est. Unde in ange-
lis beatis est nesciencia ut Dionysius dicit vi. ca.
Ecclesiastice Ierarchie. Sed ignorancia de se racionem pene
habet. Non autem omnis ignorancia habet racionem cul-
pe. Ignorare enim ea que quis non tenetur
scire absque culpa est. Sed ignorancia illa
qua quis ignorat ea que tenetur scire
non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet
ea quibus dirigatur in propriis actibus. Unde omnis
homo tenetur scire ea que fidei sunt quia
fides intencionem dirigit et tenetur scire pre-
cepta decalogi per que potest peccata vitare et
bonum facere. Unde et contrarium omni populo sit

diuinitus promulgata vt habetur Exo. xx. Sacerdotes autem legis moyses et aaron a domino audierunt. Vnusquisque autem super hoc tenetur scire que ad suum officium pertinent. sicut episcopus ea que pertinent ad officium sacerdotale et sic de aliis. Et horum ignorancia non est sine culpa. Potest ergo talis ignorancia considerari tripliciter. vno modo secundum se et sic non habet rationem culpe sed pene. Dictum est enim supra quod malum culpe est priuatio ordinis actus. malum autem pene est priuatio perfectionis absque agente. Vnde priuatio gratie vel scientie habet rationem pene si secundum se consideretur. Alio modo potest considerari talis ignorancia per comparationem ad causam. Sic enim causa eius est applicatio animi ad sciendum. Cum enim causa ignorancie est animum ad sciendum non applicare et huiusmodi quod est non applicare animum ad sciendum id quod quis debet scire est peccatum obmissionis. Vnde si talis priuatio cum causa precedenti accipiatur erit peccatum actuale per modum quo obmissio peccatum dicitur. Tercio modo potest considerari talis ignorancia per comparationem ad id quod ex ea sequitur et sic quandoque est causa peccati vt habitum est. Potest etiam ignorancia pertinere ad peccatum originale. vt dicit hugo de sancto victore. Quod sic considerandum est in peccato originali est aliquid formale. scilicet carencia originalis iusticie que pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali iusticia per quam voluntas deo coniungebatur fiebat quedam perfectionis redundancia in alias vires. ita scilicet quod intellectus illustraretur cognitione veritatis. irascibilis et concupiscibilis sortiretur rectitudinem rationis. Ita subtracta originali iusticia a voluntate deficit cognitio veritatis in intellectu et rectitudo in irascibili et concupiscibili. et sic ignorancia et fomes sunt inclusa in peccato originali. sicut conuersio ad bonum commutabile in peccato actuali. Ad primum ergo dicendum quod priuatio scientie et gratie habent rationem culpe secundum quod accipiuntur simul cum sua causa que pertinet ad genus actus. non agere enim et agere in eodem genere considerantur secundum regulam Augustini in enchiridion. Et per hoc patet solutio ad secundum et tercium. Ad iiii dicendum quod ignorancia eorum quibus ~~pertinet~~ preuenit aliquis in omnibus perfectionem non tamen tollit ipsam rationem per quam ab inuitis differimus. Vnde racio non sequitur. Ad v dicendum quod cuiuslibet peccati radix in voluntate consistit. Sicut habitum est. Non tamen sequitur quod propter hoc actus voluntatis non sit peccatum. Vnde nec etiam sequitur quod ignorancia non sit peccatum. licet radix peccati in voluntate ignoscendi consistit. Ad vi dicendum quod Augustinus loquitur ibi de peccato quod per ignoranciam agitur. huiusmodi autem peccatum quandoque in sola voluntate actum consistit et non in ipsa ignorancia. Dictum est enim supra quod non omnis ignorancia est peccatum que est causa peccati. Ad vii dicendum quod ignorancia que est omnino inuoluntaria non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit. Non tibi imputatur ad culpam si inuitus ignores. Per hoc autem quod addit. Sed si scire neglexeris dat intelligere quod ignorancia habet quod sit peccatum ex negligencia precedente que nichil est aliud quam non applicare animum ad sciendum ea que quis debet scire. Ad viii dicendum quod nichil prohibet aliquid esse secundum se et naturaliter volitum quod tamen non volumus propter aliquid adiunctum sicut aliquis naturaliter vult integritatem sui corporis conseruare. et tamen medicum vult sibi abscindi manum viciatam. si eius periculum toti corpori timeat. Et similiter naturaliter vult homo scienciam sed tamen propter laborem acquirendi vel ne impediatur a peccato quod diligit scienciam renuit. et sic ignorancia est a voluntate quodam modo imperata. Ad ix dicendum quod licet ignorans non cognoscat illud quod ignorat tamen vult ignoranciam ipsam vel id propter quod non refugit ignoranciam. Et ita ignorancia potest esse peccatum voluntarium. Ad x dicendum quod post penitentiam licet remaneat ignorancia tollitur tamen ignorancie reatus. Ad xi dicendum quod peccatum ignorancie consistit in sola priuatione sciencie. sed ea simul cum causa precedente que est negligencia ad sciendum. que quidem negligencia si manet reatus actu non transit reatu. Est tamen ignorancia cum qua omnes nascimur quodam modo ad peccatum originale pertinens vt dictum est. Ad xii dicendum quod sicut in aliis peccatis obmissionis non continue peccat aliquis qui non agit. sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum ita est etiam et de ignorancia dicendum.

Vtrum ignorancia excuset peccatum vel diminuat

Octauo queritur vtrum ignorancia excuset peccatum vel diminuat. Et videtur quod non. Illud enim quod aggrauat peccatum non excusat ipsum nec in toto nec in parte. Sed ignorancia aggrauat peccatum. Dicit enim Ambrosius super illud. Rom. ii. An ignoras quod benignitas dei et cetera. grauissime peccas si ignoras. ergo ignorancia non excusat peccatum neque a toto neque a tanto. Preterea de con. di. xxiiii. ca. di. i. quod ille qui communicauit hereticis ex hoc ipso magis peccauit quod nesciuit eos cauere. Dicitur ergo quod ignorancia aggrauat peccatum et non excusat. Preterea ignorancia consequitur ebrietatem. Sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium vel aliquod peccatum meretur duplices maledictiones. vt dicitur in iii. ethicorum. ergo ignorancia non diminuit sed auget peccatum. Preterea peccatum peccato additum fit maius. sed ignorancia ipsa est quoddam peccatum. vt dictum est. ergo non diminuit sed auget peccatum. Preterea illud quod commune inuenitur in omni peccato non diminuit

petm̄ Sz ignorantia comit̄ ī ueniē
ī omni pctō ṙ̄a vt d̄r ī iii eth. omīs
inglus ignorās aut ꝯsonat Et dici
pu xiiii Errant q opant̄ malum
g° ignorantia nō d̄minuit ul' excusat
petm̄ ¶ Sz ꝯtra petm̄ maxime ꝯsi
stit ī ꝯtemptu dei · sz ignorantia dimi
nuit ꝯtemptum ul' totalit' tollit · g°
excusat petm̄ ul' ī toto ul' ī pte Resp°
d̄r · q tum de rōne peti sit q sit vo
luntarium tn̄ ignorantia h̄z excusare
petm̄ ī toto · ul' ī pte ī q̄ntū tollit
voluntarium · Est aut̄ ꝯsiderandū q
ignorantia voluntariū sequēs tolle
pt nō aut̄ voluntariū p̄cedens cū
aut̄ ignorantia sit ī intellectu ordo ig
norantie ad voluntariū ꝯsidari pt
ex ordine intellectus ad voluntatē p̄ced
ēm ex natura actus intellectus actū vo
luntatis qr bonū intellectū est volun
tatis obm̄ Et ideo sublata cognitōne
intellectus p ignorantiam aufferet volū
tatis actus Et sic tollit voluntariū
ꝯ̄ntū ad id q est ignoratū Vn̄ si ī eod'
actu aliqd sit ignoratū z aliqd scitū
pt eē voluntariū ꝯ̄ntū ad id q ē scitū
sp tn̄ est ī voluntariū ꝯ̄ntū ad id q est
ignoratū sive ignoret deformitas
actus · puta cū aliqs nescit fornica
tōm esse petm̄ voluntarie quidē facit
fornicatōm · sz nō voluntarie facit petm̄
sive ignoret circūstantia actus · sicut
cū aliqs accedit ad mulierē quā cre
dit suā · voluntarie quidē accedit ad mu
lierē sz nō voluntarie ad nō suā z eius
semp ignorantia excuset nō volunta
riū non tn̄ sp excusat ī voluntariū
nō voluntariū enī dicit̄ p solam re
mocōm actus voluntatis Sz ī volun
tariū d̄r ph° q voluntas ꝯtrariat̄ ei
q fit · Vn̄ ī voluntariū ꝯsē ꝯtraria · q tn̄
nō ꝯsē sp ad voluntariū · ꝯtingit enī
ꝯ̄nqz q aliqs accedens ad suā quā nō
credit suā esse quamuis nō velit actu
ad nō suā accedē qr nescit eam esse
nō suā · cū vult ītū z vellz actu si sci
ret Vn̄ cū postea pcipit eam nō fuisse
suā nō tristat̄ sz gaudz n̄ inuitauit vo
luntate Sz rursus voluntatis ē actus
p̄cede actū intellectus sicut cū aliqs
vult se intellige et eadem rōe igno
rantia sub voluntate cadit z fit vo
luntaria · Hoc aut̄ ꝯtingit dupliciter
Primo quidē qn̄ aliqs directe vult igno
rare sciam salutis ne retrahat̄ a pctō
q amat · Vn̄ d̄r Iob xxi · de quibus ih'
qui dixerunt dō recede a nobis sciaz viaz
tuaz nolum⁹ Scd'o ignorantia dicit̄
voluntaria indirecte qr nō adhibet stu
diū ad cognoscendū et hec est ignoran
cia negligē Sz qr nō dicit̄ aliqs negligē
ubi tn̄ debitū p̄mittit nō videt̄ ad ne
gligēciam ptinē q aliquis homo appli
cat aīm ad q̄libet cognoscendū Sed
solum si nō applicz aīm ad cognoscendū
ea que cognoscē d̄z Vnde ignorantia
Iuris ad neglīam reputatur · vel eciā
aliquo casu · vt qui emittit sagittam
ī aliquo loco ubi homines solent trāsire
ad neglīam sibi imputat̄ si scire non
studeat an tūc aliqs transeat et talis
ignorantia p neglīam ꝯtingens vo
luntaria indicat̄ Tercio dicit̄ aliqua
ignorantia voluntaria pactus ex co
s · q aliqs directe ul' indirecte vult aliqd
ad q se ipm̄ ignorare directe quidē sicut
apparet ī ebrio qui vult superflue vi
nū potare p q p'uat̄ rōnis vsu In
directe aut̄ cum aliqs negligit repellē
insurgentes passionis motus qui
praesentes ligant rōnis vsū ī pti n
eligibili · scdm̄ q dicit̄ omīs malus
ignorans qr g° q ex voluntario cāt
voluntariū ī moralibz reputat̄ inquā
ignorantia ipa est voluntaria z cum de
fiat ab hoc q cāet nō voluntariū et
p hns ab h° q excuset petm̄ Cū g° ali
quis vult directe ignorare ut a pctō p sci
enciaz nō retrahat̄ talis ignorantia
nō excusat petm̄ · nec ī toto nec ī pte Sz
magis auget ex magno enī amore
peccandi vr̄ ꝯtingē q aliqs detrimentū
scīe pati uelit ad hoc q libe pctō inhe
at Cum aut̄ aliquis indirecte vult igno
rare qr negligit addiscē ul' etiam qn̄
pactus ignorantiā vult dū vult directe
ul' indirecte aliqd ad q ignorantia se' ta
lis ignorantia nō totalit' excusat vo
luntariū in actu sequiti · qr actus sequēs
ex hoc ipō q p̄cedit ex ignorantia que
est voluntaria est quodā mō volunta
rius sz tn̄ p̄cedens dimīt rōm volūtatis
Minus enī est voluntarius actus q ex ta
li ignorantia p̄cedit q̄ si sciens talem
actū aliquis eligēt absqz omī igno
rantia Et ideo talis ignorantia non
excusat actum sequētē a toto sz a tanto
Sz tamē h° est aduertendū q ꝯ̄nqz et
ipe actus sequēs z ignorantia p̄cedens
st̄ vnū petm̄ sicut voluntas z actus ex
terior dicunt̄ vnū petm̄ · Vnde pt ꝯtingē
q nō minus aggrauat̄ petm̄ ex volun
tario ignorantie q̄ excuset̄ ex volun
tario actus diminuto Si aut̄ ignoran
cia nullo p̄dictoz modoz sit voluntaria
puta cum est inuincibilis z cum est

absque omni ordinatione voluntatis tunc totaliter facit actum sequitur involuntarium. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud sit sic exponendum gravissime peccas si ignoras vel periculosissime quia dum nostis te peccare remedium non queris. vel loquitur de ignorantia affectata qua aliquis ignorante vult ne a peccato retrahat. vel de ignorantia loquitur receptorum beneficiorum quia quod aliquis non etiam cognoscere studeat propter beneficia est summe ingratitudinis grandis. vel loquitur de ignorantia infidelitatis que ipse quidem est gravissimum peccatum. licet tamen peccatum ex tali ignorantia commissum diminuatur secundum illud apostoli ad thi. primo misericordiam consecutus sum quia ignorans feci in incredulitate mea. Ad secundum dicendum quod auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis. Ad tertium dicendum quod ebrius qui facit homicidium meretur duplices maledictiones quia duo facit peccata et nihilominus tamen peccat in homicidio quam si sobrius occideret. Ad quartum dicendum quod etiam ignorantia que est peccatum in quantum est voluntaria diminuit voluntarium sequentis actus et ideo peccatum sequens diminuit et potest esse quod plus diminuit de sequenti peccato quam sit quantitas sui peccati. Ad quintum dicendum quod ideo qui peccat per habitum et electione talis ignorantia est simpliciter affectata. unde non diminuit peccatum. ignorantia autem eius qui peccat per passionem est voluntaria per actus ut dictum est et diminuit peccatum sed eum est ex infirmitate peccare propter peccatum diminuit.

utrum sit possibile quod aliquis ex infirmitate peccet

Nono queritur utrum in infirmitate peccet. sit possibile quod aliquis ex infirmitate peccet. Et videtur quod non. nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur cuius voluntate est constitutum ut ab illo perficiet. sed in voluntate cuiuslibet scientis est constitutum ut a peccato perficiet. dicitur enim Ecc. xv. Si nolueris servare mandata servabunt te. ergo nullus sciens ex infirmitate peccat. Item nullus ex infirmitate peccat, cum ad est fortissimum auxilium contra peccatum. Sed cuilibet scienti ad est fortissimum auxilium contra peccatum scilicet sanctitudo. ergo nullus sciens ex infirmitate peccat. Item nulla potentia potest in actum procedere nisi secundum rationem sui obiecti. Unde visus non potest videre nisi colorata. Sed obiectum voluntatis in cuius actu principaliter consistit peccatum est bonum apprehensum. ut dicitur in iii. de anima. ergo actu voluntatis non potest esse peccatum nisi sit aliquis defectus in apprehensione boni. sed talem defectum excludit scientia. ergo non est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Item voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. nam malum est in voluntate ut dicit dyonysius de divinis nominibus. Sed in quantum est volun-

tas vel bonum non invenitur ratio peccati. ergo omne peccatum est in voluntate secundum quod est apparens bonum et non existens. quod non est sine ignorantia. ergo non potest esse quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Sed dicit quod ille qui est sciens in universali potest habere ignorantiam in particulari operabili et sic peccabit. puta si sciat in universali nullam fornicationem esse faciendam. estimet autem hanc esse fornicandum. Sed contra sicut se habent opiniones que sunt de contrariis sic contrarie universales aut negativa et particularis affirmativa sunt contradictorie. Cum ergo nullus possit habere simul opiniones contrarias non simul potest in eodem esse. videtur quod non possit esse quod aliquis opinetur in universali nullam fornicationem esse faciendum simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam. Sed dicit quod opiniones que sunt de contrariis sunt contrarie. Sed autem non contrariatur opinioni etiam non sit omnino genus. Sed contra plus distat scientia ab opinione falsa quam opinio vera quia opinio est cum formidine contrarii. non autem scientia. si ergo simul cum opinione falsa aliquis non potest habere opinionem veram contrariam. multo minus potest habere scientiam. Item per eminentiam sciat universale et sciat singulare continetur sub universali simul non tenens cognoscat singulare. ut dicitur in i. posteriorum. sicut qui scit omnem mulam esse sterilem. vel dum scit hoc animal esse mulam scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem non reputaret sciens sed ignorans peccare. ergo si non per ignorantiam peccat non solum scit in universali sed etiam scit in particulari. Item potentes sunt signa intellectuum. ut philosophus dicit. Sed ille qui contra eligit fornicatum si interrogaretur videt hoc esse peccatum et non esse faciendum ergo non est verum quod ignorat in particulari sciat autem in universali ut dicebat. Item augustinus dicit xiii de civitate dei quod erubescentia extinguit concupiscentiam. est autem erubescentia ergo scientia extinguit concupiscentiam. Infirmitas autem tum maxime ad concupiscentiam pertinet. ergo scientia auffert peccatum quod ex infirmitate peccet. Item ille dicitur sciens peccare qui scit esse peccatum quod facit. Sed ratio peccati consistit in offensa dei considerare autem offensam dei constringit concupiscentiam secundum illud psalmi Confige timore tuo carnes meas a iudiciis enim tuis timui. ergo scientia impedit peccatum quod est ex infirmitate concupiscentie. Et sic idem quod prius. Item Beda ponit infirmitatem inter quatuor vulnera que ex peccato consecuntur et sic hic tum pene. Sed pena non est causa peccati. sed magis ordinatur ad corrigendum peccati. ergo peccatum sciens non potest esse ex infirmitate. Item pro infirmitas anime attenditur secundum passiones que sunt

ex parte sensitiva. Peccatum autem consistit in con-
sensu voluntatis que est ex parte intellecti-
va. Causa autem oportet quod coniungatur effectui quia
omnis actio fit per contactum. Ergo infirmi-
tas non potest esse causa peccati. ¶ Praeterea passivum
magis imputatur approximatiori activo quam
a remotiori. Sed scientia tamen sit in intellectiva propin-
quior est voluntati quam infirmitas seu passio
que se tenet ex parte inferiori que carni con-
iungitur secundum illud Mt. xxvi. Spiritus quidem
promptus est caro autem infirma. Ergo non videtur
possibile quod aliquis ex infirmitate peccet
contra consideracionem agentis. ¶ Praeterea potentie superiores anime
in qua intellectus et voluntas imperant inferio-
ribus partibus anime in quibus sunt passiones scilicet ira-
scibili et concupiscibili vel etiam membris
corporis non immutant imperium voluntatis sed
solam executionem actus. Ergo neque defectus
qui est ex parte irascibilis et concupiscibilis
sed infirmitatem passionum immutat imperium
voluntatis sed in imperio voluntatis consistit
peccatum. Ergo nullum peccatum est ex infirmitate.
¶ Praeterea passionibus non meremur neque demeremur
sed ipsum demeritum est peccatum. Ergo nullum malum
peccatum ex passione est que est infirmitas
anime. ¶ Sed contra est quod Ysidorus dicit in libro de sum-
mo bono. Ex quedam peccata ex infirmitate committuntur.
¶ Praeterea apostolus dicit ad Rom. vii. passiones peccatorum
que per legem erant operabantur in membris
meis ut fructificarent morti. Et autem
fructificare morti est peccatum secundum illud
Rom. vi. Stipendia peccati mors. Ergo ex passi-
onibus que sunt infirmitas anime aliqua peccata
committuntur. ¶ Respondeo dicendum quod communiter ab omnibus ponitur
aliqua peccata ex infirmitate committi que a peccatis
ignorantie non distinguerentur nisi contingeret
aliquem scienter ex infirmitate peccare.
Et ideo concedendum est quod possibile est aliquem scien-
tem peccare ex infirmitate. Ad cuius evidenti-
am primo considerare debemus quid per nomen infirmitatis
intelligamus. Est autem hoc accipiendum
ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem cor-
pus infirmum quando aliquis humor non subditur
virtuti regitive totius corporis puta cum aliquis
humor excedit in caliditate vel frigiditate vel in aliquo
huiusmodi. Sicut autem est quedam vis regitiva
corporis ita ratio est regitiva omnium interiorum af-
fectionum. Unde quando aliqua affectio non est mo-
derata secundum regimen rationis sed excedit aut
deficit. dicitur esse anime infirmitas. Ex hoc maxime
contingit secundum affectiones appetitus sensitivi
que passiones dicuntur ut timor ira concu-
piscentia et huiusmodi. Unde antiqui philosophi anime passiones
egritudines anime vocabant, ut Augustinus dicit
in libro de civitate dei. Si illud ergo ex infirmitate homo agere
dicitur quod agit ex aliqua passione puta ex ira
vel timore vel concupiscentia vel aliquo huiusmodi. Ho-
cantes autem ut Aristoteles dicit in vii Ethicorum considerans
infirmitatem et in intellectu scientie. Posuit quod scientia non
potest superari a passione. Ita scilicet quod nullus
homo potest per passionem aliquid facere contra
scientiam suam. Et inde omnes quas virtutes nomina-
bat scientias et omnia vitia seu peccata nominabat
ignorantias. Ex quo sequebatur quod nullus sci-
ens ex infirmitate peccat quod manifeste contraria-
tur his que quotidie experimur. Et ideo consideran-
dum est quod habere scientiam contingit multipliciter. Uno
modo in universali. Alio modo in particulari. Et uno modo in habitu
et alio modo in actu. Potest autem ex passione pro-
venire quod contingere ut id quod scitur in habitu non conside-
retur in actu. Hoc autem manifestum est enim quod quantumcumque
una potentia intenditur in suo actu alia potentia vel
impeditur vel totaliter avertitur a suo actu. Sicut
cum aliquis intentus est ad aliquid audiendum
non percipit hominem presentem. Et hoc ideo
contingit quia omnes potentie radicantur in una essen-
tia cuius intentio applicatur unicuique potentiae ad
suum actum. Et ita cum aliquis fuerit fortiter inten-
tus circa actum unius potentie minuitur eius
intentio circa actum alterius. Sic igitur cum fuerit
concupiscentia fortis aut ira aut aliquid huiusmodi im-
peditur consideratio scientie. Secundo considerandum est
quod passiones anime cum sint in appetitu sen-
sitivo sunt circa particularia. Concupiscit enim
homo hanc delectationem sicut et sentit
hoc dulce. Scientia autem est in universali et tamen universalis
scientia non est principium alicuius actus nisi secundum
quod applicatur ad particulare quia actus circa par-
ticularia sunt. Quando igitur passio est fortis circa
aliquid particulare repellit contrarium mo-
tum scientie circa idem particulare non solum
distrahendo a consideratione scientie ut supra
dictum est sed etiam contrariando per viam contrarie-
tatis. Et sic ille qui in forti passione est consti-
tutus etsi considerat aliquo modo in universali in particulari
tamen precipue eius consideratio impeditur. Tertio consi-
derandum est quod ex aliqua corporali transmu-
tatione ligatur usus rationis ut vel totaliter
nichil consideret vel quod non libere considerari
possit sicut patet in dormientibus vel freneti-
cis. Per passiones autem fit aliqua transmuta-
tio circa corpus ita quod interdum aliqui propter
iram vel concupiscentiam vel aliquam huiusmodi passio-
nem in insaniam incidunt. Et inde quando huiusmodi
passiones sunt fortes per ipsam transmutationem
corporalem ligant quodammodo rationem ut liberum
iudicium de particularibus non habeat. Et sic
nichil prohibet aliquem scientem secundum
habitum et in universali per infirmitatem peccare.
¶ Ad primum ergo dicendum quod in voluntate hominis
positum est quod fruatur aspectu. Sed in hoc
infirmatur per passionem ut perfecte non ve-
lit ligato rationis usu sicut dictum est.
¶ Ad secundum dicendum quod scientia quamvis in se sit certis-
sima tamen sicut dictum est impeditur in particulari
per passionem ut contra peccatum auxilium ferre

non possit. Ad iii. dicendum quod voluntas movetur secundum exigentiam boni apprehensi, sed quod hoc particulare appetibile apprehendatur ut bonum secundum rationis iudicium dependet multum per passionem sicut dictum est. Ad iiii. dicendum quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni, sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod iudicium rationis est perversum, sed etiam in universali, et tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur propter passionem, et tunc est peccatum ex infirmitate. Ad v. dicendum quod non posset esse quod aliquis haberet simul actu scientiam aut opinionem veram in actu de universali affirmativo et opinionem falsam de particulari negativo aut econverso. Sed bene potest contingere quod aliquis habeat in habitu scientiam aut opinionem veram de universali contrario et opinionem falsam in actu de alio. Actus enim non contrariatur habitui sed actui. Et per hoc patet solutio ad vi. Ad vii. dicendum quod cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus preconsiliati, consilium vero est quedam inquisitio, necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quedam deductio quasi silogistica, sed tamen aliter silogizat temperatus, aliter intemperatus, aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis unde utitur silogismo trium propositionum et sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendum. Intemperancia vero totaliter sequitur concupiscentiam. Et ideo etiam ipse utitur silogismo trium propositionum sic deducens: omni delectabili est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est faciendum. Sed continens et incontinens dupliciter moventur: secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, sed concupiscentiam vero ad committendum. Sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentie. Unde uterque utitur silogismo quatuor propositionum sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic silogizat: nullum peccatum est faciendum. Et hoc proponit secundum iudicium rationis. Secundum vero motum concupiscentie versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum. Sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum, ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentie, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile, ergo est prosequendum. Et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari, quia non assumit secundum rationem sed secundum concupiscentiam. Ad viii. dicendum quod sicut philosophus dicit in vii. Ethicorum: sicut ebrius aliquando verba profert que tamen intus non intelligit, ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ex ore dicat hunc actum esse vitandum, cum in corde suo iudicat hoc esse faciendum. Unde aliud dicit exterius et aliud intus sentit.

Ad ix. dicendum quod scientia quidem aliquando concupiscentiam vincit vel cogitando erubescentiam in honorem divine offense, sed non perhibet quin etiam aliquando scientia a passione vincatur in particulari. Unde patet solutio ad x. Ad xi. dicendum quod omnis pena sua consideratione aspectu avertit. Sed non omnis pena aspectu avertit secundum quod iam est illata. Privatio enim gratie est pena quedam, non tamen propter hoc quod aliquis aspectu avertitur quod gratia privatur, sed propter hoc quod considerat se gratia privari si peccaret. Et simile dicendum est de ignorantia. Ad xii. dicendum quod consensus in actum pertinet quidem ad appetitum intellectivum, sed tamen non fit sine applicatione ad particulare in quo plurimum possunt passiones anime. Et ideo per passiones consensus quandoque immutatur. Ad xiii. dicendum quod ideo est propinquior voluntati quam passio, sed particulari appetibili est propinquior passio quam ratio universalis. Ad xiiii. dicendum quod anima preest corpori sicut servo qui non potest resistere imperio domini. Sed ratio preest irascibili et concupiscibili, ut philosophus dicit i. Politicorum, regali et politico principatu qui est ad liberos. Et ideo potest irascibilis et concupiscibilis etiam rationis imperio obviare, sicut et liberi cives multum obviant principis imperio. Ad xv. dicendum quod passionibus neque merendum neque demerendum consistit ratio principaliter meriti vel demeriti consistat. Sed tamen possunt adiuvare vel impedire ad merendum vel demerendum.

Utrum peccata que per infirmitatem committuntur imputentur homini ad culpam

Decimo queritur: Utrum mortalem.

De peccata que per infirmitatem committuntur imputentur homini ad culpam mortalem. Et videtur quod non. Nichil enim imputatur ad culpam mortalem quod homo non facit voluntarie. Sed huiusmodi peccata que ex infirmitate committuntur non facit voluntarie. Dicitur enim Apostolus ad Galatas v.: Caro concupiscit adversus spiritum ut non quecumque vultis illa faciatis. Ergo huiusmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem. Preterea nulla virtus passiva potest operari nisi secundum quod movetur a suo activo. Sed ratio proprie nata est movere voluntatem. Si ergo iudicium rationis fuit impeditum per passionem, videtur quod non sit in potestate voluntatis vitare peccatum. Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem. Preterea passio anime magis de propinquo impedit rationem et voluntatem quam passio corporis. Sed passio corporis totaliter excusat a culpa ea que in ordinate committuntur, sicut patet de hiis que fiunt a dormientibus et a freneticis. Ergo passio anime multo magis excusat a culpa. Sed diceretur quod passio anime est voluntaria, passio autem corporis non est voluntaria. Sed contra tamen non est

potior q̄ͥ effectus. Sz passio ex h° q̄ ē voluntario nō hz rōnē culpe mortalis sz venialis tm̄. Ergo neqȝ exa pt causari pctm̄ mortale. ¶ Pō pctm̄ non aggrauatur ex euentu ī infinitū ut. s. q̄ erat ī se veniale ppt euentū fiat mortale. Sz ipsa passio si nō sequeret mala electio nō esset pctm̄ mortale. Ergo ppt hoc q̄ se electio mala nō incurrit ho culpam pctī mortalis. Et sic pctā que ex infirmitate cōmittūtur nō sūt mortalia. ¶ Sz ctrā ē q̄ dr̄ Apls ad Rom. vii. passiones pctōr operabant̄ ī membris nr̄is ut fructificarēt morti. Sz nichil fructificat morti nisi pctm̄ mortale. Ergo pctā que cōmittuntur p passionē p infirmitatē pnt esse mortalia. ¶ Ro dr̄. q̄ cū ex infirmitate siue ex passione aliqs in tm̄ cōmittat adulterium et multa flagitia scienter ut fecit petrus cū xpm̄ negauit ex timore. nulli dubium ē dz qn pctā ex infirmitate pcedentia quiqȝ sint mortalia. Ad cui⁹ euidentiā ↄsiderandū est q̄ infirmitas que est ex suppone alicui⁹ q̄ subiacet voluntati nō tollit rōnē pctī mortalis. Sicut si gladius infigatur alicui ī mēbris nobilib⁹ nccē est q̄ moriat. Sz infixio cultelli est voluntaria. Vn̄ mors illius q̄ cultello pcutit̄ iputat̄ iputat̄ pcutienti ad culpam mortalem. Similr̄ dr̄ est ī pposito posito enī q̄ rō sit ligata p passionē nccē est q̄ sequatur puersa electio. Sz ī ptāte voluntatis est h° ligamē rōnis repellere. Dom est enī q̄ rō ligatur ex h° q̄ intentio aīe applicat vehemēt ad actū appetitus sensitiui. Vn̄ cum aīs considerando ī pticulari id q̄ sensibilit̄ ī vlī cognoscit applicare aīt intentionē ad aliq̄ uel non applicare ī ptāte voluntatis est. q̄ ligamē rōnis excludat. Actus igitur cōmissus qui ex tali ligamē ↄcedens est voluntarius. Vn̄ nō excusat̄ a culpa mortali. Sz ligato rōnis p passionē ī tm̄ pcedet q̄ nō esset ī ptāte voluntatis hmōi ligamē remouere. puta si p aliquā ↄmē passionē aliqs ī insaniam verteret quicquid cōmitteret nō iputaret ei ad culpam sicut nec alij insano nisi forte quātū ad pricipiū talis passionis q̄ fuit voluntarium potuit tamē voluntas a principio impedire ne passio ī tm̄ pcedet. Sicut homicidiū p ebrietatem cōmissū imputat̄ homi ad culpam q̄ principiū ebrietatis fuit voluntarium. ¶ Ad pmū ergo dr̄ q̄ illud qd̄ ho facit ex passione ligantur nō vult homo facere ex tali passione ex his. Sz p passione adhoc deducit̄ ut velit passionem rōnē ligante. ¶ Ad scdm̄ dr̄. q̄ voluntas nō solum mouet ab apphensione rōnis ligate ex passione. Sz tn̄ hz ī ptāte ligamē rōnis excludere vt dcm̄ est et p tanto imputatur ei ad culpam q̄ facit. ¶ Ad tciū dr̄. q̄ remouere passionem corpalem nō est ī ptāte voluntatis sicut remouere passionē aīe q̄a nā corpalis nō obedit voluntati rōnali sicut appetitus sensitiuus. Et ideo nō est simile. ¶ Ad. iiii. dr̄. q̄ nichil phibet aliq̄ nō esse pctm̄ mortale. sic nō dare elimosinam paupi fame morienti est pctm̄ mortale q̄ tn̄ alias pctm̄ mortale nō esset. Sz similr̄ ī pposito nō velle repellere passionē aliquā. et si silr̄ nō sit pctm̄ mortale. tn̄ ī illo casu q̄ inclinat usqȝ ad consensū pctī mortalis est pctm̄ mortale. ¶ Ad v. dr̄. q̄ euent⁹ ī postremo pcedens et ī pcessus nō aggrauat ī infinitū. Sed euent⁹ quidē et ī pcessus pt aggrauare ī infinitū vt sit pctm̄ mortale q̄ alias nō esset. sicut pcīe sagittam nō est pctm̄ mortale sz pcīe sagittam cū occisione hominis est pctm̄ mortale. Et similr̄ nō repellere passionem inclinantē ad pctm̄ mortale nō est absqȝ pctō mortali.

Vtrum infirmitas alleuiet uel aggrauet pctm̄

Undecimo queritur. vtrū infirmitas alleuiet uel aggrauet pctm̄. Et vr̄ q̄ aggrauet. Sicut enī se hz bona passio ad meritū. ita se hz mala passio ad pctm̄. Sz bona passio auget meritū. magis enī est meritoriū et laudabile q̄ aliqs elimosinam faciat ex passione mīe faciat. vt pz p aug. in. ix. de ci. dei. Ergo etiā facere pctm̄ cū passione ē magis vituperabile et magis pctm̄. Sed peccare ex passione est peccare ex infirmitate. vt dcm̄ est. Ergo infirmitas aggrauat pctm̄. ¶ Pō tū omē pctm̄ sit ex libidine vt aug. dr̄. quāto ex maiori libidine aliqs peccat tanto magis vr̄ peccare. Sz libido est quedā passio aīe et infirmitas. Ergo infirmitas aggrauat pctm̄. ¶ Pō augmentata causa augetur effectus sicut ex maiori calore sequitur maior calefactio. Si igitur infirmitas ē causa pctī. Sequitur q̄ maior infirmitas sit causa maioris pctī. et sic infirmitas aggrauat pctm̄. ¶ Sz ctrā illud ppt qd̄ pctm̄ sit remissibile nō aggrauat sed diminuit pctm̄. Sz ppt infirmitatē dicitur aliq̄ pctm̄ magis remissibile. Ergo infirmitas nō aggrauat sz diminuit pctm̄

Ad 10m dr̄. q̄ peccare ex infirmitate est
peccare ex passione. Et dicen̄ est passio
aut appetitus sensitiui duplr̄ se h3 ad
motū voluntatis. Vno modo ut p̄cedens
alio modo ut ꝯns. Ut p̄cedens quidē sic
tñ ꝓpt̄ passionē inclinat̄ voluntas ad
aliq̄d volendū ⁊ sic passio dimīut rōm
mitā ⁊ rōm demitā q̄r mitū ⁊ demitum
relatōne ꝯsistit ex rōne p̄cedēte passio
aut obnubilat ul' etiā ligat iudiciū
rōnis. Quāto aut̄ iudiciū rōnis fuit
purius tanto electō sit ꝑspicacior
ad p̄mendū ul' demerendū. Vn̄ quidem
inducat ad bn̄faciendū ex iudicio rōnis
laudabilius opat̄ q̄ qui inducat̄ ad h'
idem ex sola aīm passione. Hoc em̄ mitiū
erīt p̄t indebite miserendo. Et sil' ille
qui inducit̄ ad p̄tandū ex deliberacōne
rōnis magis peccat q̄ ille q̄ inducat̄
ad peccandū ex sola aīm passione. Ut
ꝯns aut̄ ꝯsidat̄ passio qn̄ ex forti motū
voluntatis ꝯmouet̄ appetitus inferior ad
passionē. Et sic passio addit mitū ul' de
mitū q̄r ē signū passio q̄ mot' volūtatis
sit forcior. ⁊ h' mō vm̄ ē q̄ ille q̄ cū ma
iori passione facit elimā magis meret̄.
Et q̄ cū maiori libidine facit pctm̄ ma
gis p̄tat ⁊ q̄r h' est signū q̄ mot' voluntatis
sit forcior. Sz h' nō est ex passione bene
face ul' p̄tare. s3 pocius patz ex electōe boni
ul' mali. Vn̄ p3 r̄nsio ad p̄mū ⁊ scd̄m.
Ad tertiū dr̄. q̄ ex rōne pcti est q̄ sit vo
luntariū. Voluntariū aūt dr̄ quod p̄ncipiū
est i ipo agente. Et ideo quāto p̄ncipiū intrīsecum
magis augetur tanto ⁊ pctm̄ fit grauius.
Quanto aut̄ ex tūis p̄ncipium magis auge
tur tanto pctm̄ fit leuius. Passio aut̄ est
p̄ncipiū extrinsecū voluntatis. Motus aut̄
voluntatis est p̄ncipiū intrinsecū. Et ideo
quāto mot' voluntatis fuit forcior ad
peccandū tanto pctm̄ est maius. Sz
quāto passio fuit forcior īpellens ad
p̄tandū tanto pctm̄ fuit minus. Vtrū
aliq̄s possit ex malicia seu cta scia

Duodecimo quit̄ vtrū peccare
aliq̄s possit ex malicia seu cta
scia peccare. Et vr̄ q̄ nō. Ad illud em̄
homo intendit q̄ ex cta scia opatur
scd̄m q̄ dyo' dr̄. iiii. ca. de di. no. q̄ nulls
p̄tendēs ad malū opat̄. g° nulls ex
cta sciā malū opat̄. Cōo nulla pōt p̄t
moueri nisi i finē obm̄ Sz obm̄ voluntatis
est bonū app̄hensū. g° nulls p̄t velle
id q̄ scit ēē malū. ⁊ ita nulls p̄t ex cta
sciā peccare. Sz dic q̄ volūtas inten
dit aliq̄d bonū cui ꝯiūgit̄ malū et
p̄tanto dr̄ tende i malū. Sz ꝯtra q̄ nō
p̄t separari scd̄m rem p̄nt separari scd̄m
actū aīe tam scd̄m intellcm q̄ scd̄m
affcm. Possumus em̄ intellige rotunditatē
sine mā sensibilr̄ ⁊ aliq̄s vult ēē abbas si
h' q̄ sit monachus ⁊ si g° malū ꝯiūgat̄
alicui bono nō tñ oz ut vr̄ q̄ feratur i
malū ex h' q̄ fert̄ i bonū cui ꝯiūgit̄
malū. Cōo denominacō nō fit ab eo q̄ ē
scd̄m accns s3 ab eo q̄ p̄t cōpetit rei
q̄r scd̄m h' dete iudicat̄. Sz aliq̄s ex h'
q̄ vult aliq̄d scd̄m se nō dr̄ velle illud
q̄ est ei adiūctū nisi p accns. Sicut qui
amat vinū ꝓpt' dulce nō amat vinū
nisi p accns ⁊ sic q̄ vult aliq̄d bonū cui
ꝯiūgit̄ malū nō volet illud malū nisi
p accns nō g° dz dici q̄ ex malicia p̄tat
q̄ volens malū. Cōo quicūq3 p̄tat h3 vo
luntate mali q̄ ꝯiūgit̄ alicui bono. Si
igit̄ ob h' dicat̄ aliq̄s ex malicia p̄tare
sequit̄ etiā q̄ ille q̄ ex infirmitate peccat ex ma
licia peccet q̄ p3 ēē fl'm. Sz dic q̄ vo
luntas ei' qui ex malicia p̄tat ex se
mouet̄ i malū mō p̄dco. Nō aut̄ volū
tas ei' q̄ p̄tat ex infirmitate s3 q̄ mouet
ex passione. Sz ꝯtra ex se mouet ad aliq̄d
est scd̄m suā formā ⁊ nām inclinari i
illud sicut graue ex se mouet̄ deorsū.
Sz voluntas ex sua forma ⁊ nā nō tendit
i malū. s3 magis i bonū. g° voluntas
nō p̄t ex se tende i malū ⁊ sic nullus
ex malicia peccabit. Cōo voluntas ex se
tendit i bonū scd̄m cōmunē rōm boni.
g° oz q̄ i determinatū bonū tendat ex aliq̄ alio
determinante inclinata. Cuī aut̄ dr̄e boni
bonū verū ⁊ bonū appārens. In verū aūt bonū
tendit voluntas p iudiciū rōnis. g° ⁊ in
appārens bonū cui ꝯiūgit̄ malū nō ten
dit ex se. s3 ex aliquo alio inclinata. g°
nulls ex malicia p̄tat. Cōo malicia
q̄q3 sumit̄ p culpa scd̄m q̄ oppo' vtuti.
Quq3 vō sumit̄ p pena. scd̄m q̄ Beda
dr̄ ꝯtuor ēē ꝯtracta ex pcto ignorantiā
infirmitatē malicia ꝯcupiā. Sz nō p̄t
dici aliq̄s ex malicia p̄tare si accipia
malū p culpa q̄r sic idem esset cā ipa
sui ip̄i'. s. malicia malicie neq̄ciam
scd̄m q̄ sumit̄ p pena q̄r omnis pena
ptinet ad rōm infirmitatis ⁊ sic ex mali
cia p̄tare esst ex infirmitate p̄tare q̄
est i cōens. n̄ ulls ig̃r ex malicia peccat.
Cōo ꝯtingit m̄dū q̄ aliq̄s aliq̄d leuissi
mū pctm̄ ex cta sciā cōmittit puta dicen
do v'bum ociosū a medicatū iocosum
Sz pctm̄ q̄ est ex malicia dr̄ ēē grauissi
mū. Nō ergo peccare ex cta sciā est
peccare ex cta malicia. Cōo dyo' dicat
iiii. ca. de di. no. q̄ bonū est p̄ncipiū ⁊ finis
cunctis ꝓ actōnibus. Sz illud ex quo ali
quis peccat ul' est p̄ncipiū intrinsecū mali

nans ad peccandu sicut habitus vel pas
sio et aliqd huiusmodi vel est finis intentus
nullus g° ex malitia peccat ¶ Preterea si ali
qs ex malitia peccat maxime hoc videtur
de eo qui eligit peccare Sed secundum dama
omne pctm est ex electione g° omne pctm
est ex malitia ¶ Preterea malitia opponitur virtuti
virtuti tamen virtus sit habitus malitia etiam est
habitus quia contraria sunt de eodem genere Aliquis autem
habitus virtutum sunt in vniuersalibus continuum incompossibilis
sicut de temperancia et fortitudine probatur
dicitur in iii Eth. quod ex sit irronabilium pctu
hec aut potentie non est eligere secundum
hec autem pctm g° quod ex electione committitur
non dz dici ex malitia peccare ¶ Preterea ille q
ex malitia peccat videtur hoc ipsum velle quod
est peccare et malum operari Sed hoc non pt
contingere quia synderesis nunquam extinguitur
que semper remurmurat malo nullus g° ex
malitia peccat ¶ Sed contra est quod dicitur Job
xxxiiij qui ex industria recesserunt a deo
et vias eius intelligere noluerunt Sed recedere
a deo est peccare g° aliqui de industria
peccant quod est ex malitia peccare ¶ Preterea dicit
augustinus li. confes. quod cum furaretur poma non
ipsa poma sed desiderium suum amabat scilicet ipsum
furtum Sed amare ipsum malum est ex ma
litia peccare g° aliqs ex malitia peccat
¶ Preterea inuidia est malitia quedam sed aliqui
ex inuidia peccant g° aliqui ex mali
tia peccant ¶ Ad primum dicendum quod sicut philosophus dicit
in iii Eth. aliqui posuerunt quod nullus voluntarie
est malus contra quos philosophus ibidem dicit
quod irronabile est dicere quod aliqs velit
adulterium committere et non velit esse iniustus
tamen id est quia voluntarium dicitur aliquid
non solum sicut voluntas fertur in illud primo
et per se sicut in finem Sed etiam si feratur in illud
ut ad finem sicut infirmus non solum
vult consequi sanitatem sed etiam vult bibere
medicinam amaram quam alias nollet ad hoc
ut sanitatem consequatur Et similiter mercator
proiicit merces in mari voluntarie ut non
pereat nauis Si igitur contingat quod aliqs in
tantum velit aliquam delectationem sicut puta
adulterii vel quocumque huiusmodi appetibili
ut non refugiat incurrere deformitatem
pcti quam percipit esse coniunctam ei quod ipse
non solum dicetur velle illud bonum quod principaliter
vult Sed etiam ipsam deformitatem quam
pati eligit ne bono cupito priuetur verbi gratia
adulterium et delectationem vult quidem principaliter et
saluatio vult deformitatem Sicut ponit
augustinus exemplum li. de sermo. do. in monte
quod aliqs propter amorem alicuius quasi volun
tarie sustinet durum seruitutem domini eius
Sed ad hoc quod aliqs in tantum velit aliquod bonum
commutabile quod non refugiat auertere a bono

incommutabili pt contingere dupliciter Vno modo ex
eo quod nesciat illi bono coniunctam talem
auersionem esse coniunctam et tunc dicitur ex ignorantia
peccare Alio modo ex aliquo intus inclinante
voluntatem in bonum illud et inueniatur aliquid in
aliquo inclinari dupliciter Vno modo quasi ab alio
passum sicut cum lapis proiicitur sursum Alio modo
per formam propriam et tunc ex se ipso inclinatur
in illud Sicut cum lapis cadit deorsum Et
similiter voluntas inclinatur in bonum commutabile
cui adiungitur deformitas pcti Quandoque quidem
ex aliqua passione et tunc dicitur ex infirmitate peccare
Sed quandoque autem est aliquid aut ex aliquo habitu
qui per assuetudinem inclinari in tale bonum est
ei iam versum quasi in habitum et naturam et tunc ex se proprio
motu absque passione inclinatur in aliud
et hoc est peccare ex electione siue industria
ac certa scientia ac etiam ex malitia ¶ Ad primum
g° dicendum quod nullus operans intendit ad ma
lum quasi principaliter volitum sed cum coniuncti sit
alicui ipsum malum voluntarium dicitur non
refugit incurrere in malum adhuc vt quod perfruatur
bono concupito ¶ Ad secundum dicendum quod voluntas
fertur principaliter in bonum aliquod et ex vehementi
motu in aliquod bonum contingit quod sustinet tur
malum quod est illi bono coniunctum ¶ Ad iij
dicendum quod aliquando contingit voluntate sibi sit in aliquod
bonum cui coniungitur malum et tunc non fertur
in malum illud sicut si aliqs appeteret dele
ctationem que est in adulterio cum refugeret
adulterii deformitatem et ex hoc etiam delectationem
abiiceret sed aliquando contingit quod aliqs propter delectationem
etiam voluntarie incurrit deformitatem culpe
¶ Ad iiij dicendum quod illud quod coniungitur bono princi
paliter desiderato si sit in potestate ut ignorantia
non est volitum nisi per accidens Sicut cum ali
quis ex ignorantia peccans vult aliquid
quod nescit esse pctm quod tamen in rei veritate pctm
est talis enim non vult malum nisi per accidens
Sed si sciat illud esse malum ex coniuncti illud ma
lum vult vt dictum est et non per accidens solum
¶ Ad v dicendum quod causa dicitur aliquis peccare ex ali
quo datur intelligi quod illud sit primum
principium pcti In eo aut qui peccat ex
infirmitate voluntas mali non est primum principium
pcti sed causatur ex passione Sed in eo qui peccat
ex malitia voluntas mali est primum principium
pcti quia ex se ipso per habitum proprium inclinatur
voluntate mali non est ex aliquo exteriori
principio ¶ Ad vi dicendum quod forma per quam peccans
operatur non solum est ipsa potentia voluntatis sed
habitus qui intus inclinat per modum
cuiuslibet naturae Et philosophus etiam patet solutio
ad vij ¶ Ad viij dicendum quod cum dicatur aliqs ex
malitia peccare potest ibi sumi vel habitum
qui opponitur virtuti vel per culpa secundum quod interior
actus voluntatis scilicet electio dicitur culpa et
est causa exteriorum actuum vnde non sequitur quod idem sit

causa sui ipsius. ¶ Ad ix. dicendum quod malitia opponitur virtuti que est bona qualitas mentis. Peccatum autem veniale non est contrarium virtuti. Unde si aliquis ex industria peccatum veniale committat non est ex malitia. ¶ Ad x. dicendum quod bonum est principium et finis actionis primo et per se. Sed secundario et consequenter etiam malum potest esse volitum ut dictum est. ¶ Ad xi. dicendum quod etiam in peccato infirmitatis potest esse electio, non est tamen primum principium peccandi cum causetur ex passione. Et ideo non dicitur talis ex electione peccare quamvis eligens. ¶ Ad xii. dicendum quod sicut passio in irascibili et concupiscibili existens causat electionem inquantum ligat rationem ad inclinationem, ita habitus in hijs potentijs existens causat electionem inquantum ligat rationem non iam per modum passionis pertranseuntis sed per modum forme inmanentis. ¶ Ad xiii. dicendum quod ad synderesim pertinet universalia principia iuris naturalis circa que nullus errat, sed ratio ligatur per passionem vel habitum. Ideo qui peccat quantum ad particularia eligibilia. ¶ Ad [illegible] quod in contrarium obiicitur licet vim concludant, tamen in istis auctoritatibus considerandum est quod cum Augustinus dicit quod ipsum defectum amavit non poma que furabatur, non est hoc sic intelligendum quasi defectus ipse vel deformitas culpe possint esse primo et per se volita. Sed primo et per se volitum erat vel gerere morem aliquibus vel experientiam habere aliquam vel facere aliquid prohibitum aut aliquid huiusmodi. Intentio vero Augustini nondum est quod non omne peccatum quod ex alio peccato causatur potest dici ex malitia esse commissum, quia potest esse quod illud primum peccatum quod est causa alterius est commissum ex infirmitate vel passione. Nichilominus autem quod aliquis ex malitia peccet oportet quod malitia sit primum peccandi principium ut dictum est. Utrum ille qui peccat ex malitia gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate.

Tredecimo queritur utrum ille qui ex malitia peccat gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate. Et videtur quod non. Dicitur enim Apocalypsis iii. Utinam calidus esses aut frigidus, sed quia tepidus es incipiam te evomere ex ore meo. Calidus autem videtur esse qui bonum operatur, tepidus autem qui ex infirmitate peccat sicut incontinens, omnino autem frigidus qui ex malitia peccat sicut intemperatus. Ergo periculosius est ex infirmitate quam ex malitia peccare. ¶ Praeterea Ecclesiastici xlii. dicitur: Melior est iniquitas viri quam mulier benefaciens. Quod a quibusdam sic intelligitur ut per virum intelligatur aliquis strenuus ad fortiter operandum, per mulierem autem aliquis remissus et tepidus in operando. Primum autem videtur competere intemperato qui ex malitia operatur ut dictum est. Secundum autem incontinenti qui peccat ex infirmitate. Ergo peius est ex infirmitate quam ex malitia peccare. ¶ Praeterea in collationibus patrum dicitur quod facilius ad conversionem perfectionis perveniunt peccatores quam monachus remissus et tepidus. Sed peccator maxime est qui ex malitia operatur. Remissus autem est aliquis qui infirmatur in operando. Ergo peius est ex infirmitate peccare quam ex malitia. ¶ Praeterea ille periculosissime infirmatur cui nec cibus nec medicina que alios iuvat non potest prodesse. Sed illi qui ex infirmitate peccat non prodest neque scientia neque bonum propositum quia avertitur per passionem. Ergo periculosissime peccat. ¶ Praeterea quanto aliquis maiori passione impellitur ad peccandum tanto levius peccat. Sed maior impulsio que est per habitum quam que est per passionem. Ergo minus peccat ille qui ex habitu inclinatur ad peccandum, quod dicitur ex malitia peccare ut dictum est, quam qui inclinatur ex passione, quod dicitur ex infirmitate peccare. ¶ Praeterea ille qui peccat ex malitia movetur ad malum ex forma sibi inherente que movet per modum nature. Sed unumquodque autem naturaliter movetur ad aliquid ex necessitate movetur ad illud et non voluntarie. Ergo ille qui peccat ex certa malitia non peccat voluntarie. Ergo vel nichil vel minimum peccat. ¶ Sed contra illud quod inclinat ad minus alleviat peccatum. Sed infirmitas inclinat ad minus, secundum illud Psalmi: Misertus est dominus timentibus se quoniam ipse cognovit figmentum nostrum. Ergo peccatum ex infirmitate est levius quam peccatum quod committitur ex malitia. ¶ Respondeo dicendum quod peccatum ex malitia commissum, ceteris paribus, est gravius peccato quod committitur ex infirmitate. Cuius ratio ex tribus apparet. Primo quidem quia cum voluntarium dicatur cuius principium est in ipso, quanto magis principium actus est in ipso agente tanto magis est voluntarium et per consequens tanto magis est peccatum si actus sit malus. Manifestum est autem ex premissis quod cum aliquis ex passione peccat principium peccati est passio que est in appetitu sensitivo, et sic huiusmodi principium est extrinsecum a voluntate. Sed qui peccat ex habitu, quod est ex malitia peccare, tunc voluntas per se ipsam tendit in actum peccati quasi iam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati. Unde peccatum est magis voluntarium et per consequens gravius. Secundo quia in eo qui peccat ex infirmitate seu ex passione voluntas inclinatur ad actum peccati quamdiu passio durat. Sed statim abeunte passione que cito transit voluntas recedit ab illa inclinatione et redit ad propositum bonum penitens de peccato commisso. Sed in eo qui peccat ex malitia voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu qui non transit sed perseverat ut forma quedam iam inmanens et connaturalis facta. Unde qui sic peccant perseverant in voluntate peccandi et non de facili penitent. Et ideo philosophus in vii. ethicorum intemperatum comparat ei qui quotidie ab infirmitate gravatur, puta ptisico vel ydropico,

co. Incontinentie autem ex quibusdam temporibus affligitur et non continue sicut epilenticus, et sic manifestum est quod gravius et periculosius peccat qui peccat ex malitia quam qui peccat ex infirmitate. Tertio quia ille qui peccat ex infirmitate habet voluntatem ordinatam in bonum finem. Bonum enim proponit et quiescit, sed in medio recedit a proposito propter passionem. Sed ille qui peccat ex malitia habet voluntatem ordinatam in malum finem. Habet enim firmatum propositum ad peccandum. Manifestum est autem quod finis in appetibilibus et operabilibus est sicut principium in speculativis, ut patet in II Physicorum. Ille autem gravissime ignorat et periculosissime qui errat circa principia, quia talis non potest reduci per aliqua priora. Porro ille autem qui errat tantum circa conclusiones potest reduci per principia in quibus non errat. Sic qui gravissime et periculosissime peccat qui peccat ex malitia, et non potest de facili revocari sicut revocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo adhuc manet bonum propositum. Ad primum igitur dicendum quod frigidus ibi vocatur infidelis qui aliquam excusationem habet ex hoc quod per ignorantiam peccat. Secundum illud I ad Thimotheum I: Misericordiam consecutus sum quia ignorans feci in incredulitate mea. Tepidus autem vocatur nunquam peccator qui eodem genere peccati gravius peccat. Secundum illud apostoli ad Hebreos X: Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxit, et cetera. Unde auctoritas illa non est ad propositum. Ad II dicendum quod secundum glossam Hieronymi ibi dicitur aliquis districtus et sanctimonius qui si aliquid peccet in ipso peccato servat ornatum bonorum, puta humilitatis et maioris cautele. Mulier autem ibi dicitur aliquis indistrictus qui ex bono quod facit sumit occasionem sui periculi, dum ex eo per superbiam elevatur vel per aliud secundum talem sensum quod melior est iniquitas viri, id est viri, ut magis adeo movendum quod mulier benefaciens, quia viriliter enim hoc praecipitaret in peccatum ex familiari conversatione cum bona muliere quam cum malo viro. Et hoc probat per hoc quod premittit: Cum mulieribus noli commorari, et per id quod sequitur: et mulier confundens in opprobrium. Unde hoc est ad propositum. Ad tertium dicendum quod ille qui est remissus in benefaciendo incomparabiliter melior est quam ille qui malum facit. Et ex hoc ipso contingit quod peccator considerans malum suum quandoque ita vehementer contra illud movetur quod ad fortiorem perfectionem proficit. Sed ille qui operatur bonum licet remisse non habet aliquid quod multum horrere debeat. Unde magis quiescit in statu suo et non ita de facili transfertur ad meliora. Ad IIII dicendum quod ille qui peccat ex infirmitate licet dum peccat non maneat ex toto in bono proposito, tamen de facili potest post modicum inmu-

-tari paulatim consuescendo resistere passionibus. Sed ille qui peccat ex malitia difficile revocatur, sicut etiam ille qui errat circa principia, ut dictum est. Ad V dicendum quod impulsio que est ex passione diminuit peccatum quia est quasi extrinseca. Impulsio autem que est ex voluntate auget peccatum, quanto enim motus voluntatis est vehementior ad peccandum tanto gravius peccat. Habitus autem facit motum voluntatis vehementiorem. Et ideo ille qui peccat ex habitu gravius peccat. Ad VI dicendum quod habitus virtutis vel vitii est forma anime rationalis. Omnis autem forma est in aliquo secundum modum recipientis. De natura autem rationalis creature est quod sit arbitrio libera. Unde habitus virtutis vel vitii non inclinat voluntatem ex necessitate sic quod aliquis non possit contra eum habitum operari. Sed difficile est operari contra illud quod habitus inclinat.

Utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritum sanctum

Quartodecimo queritur utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritum sanctum. Et videtur quod non. Peccatum enim in spiritum sanctum est peccatum oris, ut patet per id quod dicitur Matthei XII: Qui dixerit contra spiritum sanctum, et cetera. Peccatum autem ex malitia potest esse etiam cordis et operis. Ergo non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum. Preterea peccatum in spiritum sanctum est speciale genus peccati habens enim determinatas species, ut patet per magistrum in II Sententiarum di. XLIII. Et in summa, scilicet obstinationem, desperationem et huiusmodi. Sed peccatum ex malitia non est speciale genus peccati, quia eodem secundum quodlibet genus peccati potest esse ex malitia sicut ex infirmitate et ignorantia. Ergo non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum. Preterea peccatum in spiritum sanctum est peccatum blasphemie, ut patet per illud ut habetur Luce XII: Ei autem qui in spiritum sanctum blasphemaverit non remittetur. Sed blasphemia est quoddam speciale peccatum. Cum igitur peccatum ex certa malitia non sit peccatum speciale, quia invenitur in quolibet genere peccati, ut visum est, quod non omne peccatum ex malitia sit peccatum in spiritum. Preterea peccatum ex malitia dicitur cum complacet malitia propter se, sicut probis placet bonitas propter se, ut magister dicit XLIII di. II Sententiarum in summa. Sed ex hoc quod alicui placet virtus propter se non constituitur aliqua determinata species virtutis. Ergo nec ex hoc quod alicui placet propter se constituitur aliqua determinata species peccati. Videtur quod non omne peccatum quod est ex malitia sit peccatum in spiritum sanctum. Contra Augustinus dicit ad Bonifacium comitem quod omne peccatum quocumque se homo alienaverit adeo est usque ad finem vite sue est peccatum in spiritum sanctum. Sed hoc contingit de peccato etiam quod est ex infirmitate et ignorantia. Ergo non est idem peccare in spiritum sanctum et per

tate ex malitia. Praeterea magister dicit in ii sententiarum quod illi peccant in spiritum sanctum qui putant suam malitiam exsuperare bonitatem divinam. Sed qui sic putant errant et omnes errantes ignorant. Ergo videtur quod peccatum in spiritum sanctum magis sit peccatum ignorantiae quam malitiae. Praeterea aliquis dicitur peccare ex aliquo dupliciter: uno modo sicut ex principio et habitu vel dispositione eliciente actum; alio modo sicut ex fine movente. Sed non potest dici quod peccantes in spiritum sanctum peccent ex malitia sicut ex habitu vel dispositione eliciente; ergo sic omne peccatum esset in spiritum sanctum. Nec etiam sicut ex fine movente, quia de malitia inquantum est malitia non potest esse finis movens. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit iiii ca. de divinis nominibus. Si autem malitia dicatur movens propter bonum apparens tunc quodlibet. Sic omne peccatum esset ex malitia, quia in omni peccato est movens aliquod bonum apparens quod est coniunctum malo. Non ergo peccatum in spiritum sanctum est idem quod peccatum ex malitia. Praeterea duplex est malitia, scilicet malitia contracta, prout Beda ponit eam unum de quattuor quae consecuntur ex peccato primi parentis; est malitia etiam acquisita, quae est peccatum actuale. Sed peccatum in spiritum sanctum non potest dici peccatum ex malitia contracta, quia malitia est contracta ad defectum et infirmitatem naturae pertinet, et sic peccatum in spiritum sanctum esset peccatum ex infirmitate; neque etiam ex malitia acquisita, quia sic oporteret quod ante peccatum in spiritum sanctum semper praecederet peccatum aliquod actuale, quod non est verum in omni specie peccati in spiritum sanctum. Non ergo peccatum in spiritum sanctum est peccatum ex malitia. Praeterea peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile quia non faciliter remittitur. Sed hoc convenit cuilibet peccato quod procedit ex habitu. Dicit enim Augustinus in libro confessionum quod ex perversa voluntate facta est libido, ex libidine consuetudo peccandi, ex consuetudine necessitas. Ergo omne peccatum quod est ex habitu, etiam si non sit ex malitia sed ex infirmitate vel ex ignorantia, peccatum est in spiritum sanctum. Nam habitus vitiosus ex consuetudine causatur. Non ergo est idem peccare in spiritum sanctum et peccare ex malitia. Sed contra est quod magister dicit xliii di. ii li. sententiarum quod ille peccat in spiritum sanctum cui malitia propter se placet. Sed talis dicitur peccare ex malitia. Ergo idem est peccare ex malitia et peccare in spiritum sanctum. Praeterea sicut patri appropriatur potentia et filio sapientia, et spiritui sancto appropriatur bonitas. Sed ille qui peccat ex infirmitate quae opponitur potentiae dicitur peccare in patrem, et ille qui peccat ex ignorantia quae opponitur sapientiae dicitur peccare in filium. Ergo ille qui peccat ex malitia quae opponitur bonitati dicitur peccare in spiritum sanctum. Respondeo dicendum quod de peccato in spiritum sanctum multipliciter aliqui locuti sunt. Nam sancti docto-

res qui fuerunt ante Augustinum, scilicet Hylarius, Ambrosius, Ieronimus et Crisostomus, dixerunt quod peccatum in spiritum sanctum dicitur cum aliquis spiritum sanctum blasphemat, sive spiritus sanctus accipiatur essentialiter prout toti trinitati potest dici, quia et pater et filius est spiritus et sanctus, sive accipiatur personaliter secundum quod est tertia in trinitate persona. Et hoc satis consonare videtur litterae evangelii Mathei xii, unde haec quaestio sumit originem. Nam cum pharisaei dicerent Christum in Belzebub eicere daemonia, de divinitate Christi et spiritu sancto per quem Christus operabatur blasphemabant, attribuentes principi daemoniorum quod Christus virtute sive divinitatis aut per spiritum sanctum operabatur. Unde et peccatum in spiritum sanctum Ieronimus contra ponit peccatum quod est in filium hominis, idest quod est in humanitatem Christi. Sed quia dicitur quod peccatum in spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo neque in futuro, sequi videtur quod quicumque blasphemat spiritum sanctum vel divinitatem Christi nunquam sui peccati remissionem habere possit, ut Augustinus obicit in libro de verbis domini, cum Iudaeis et paganis et haereticis blasphemantibus divinitatem et spiritum sanctum non denegetur baptismus in quo datur remissio peccatorum. Et ideo Augustinus dicit in libro de sermone domini in monte peccatum in spiritum sanctum videtur restringere ad eos qui post agnitam veritatem et sacramenta suscepta blasphemant, scilicet non solum verbo ut infideles blasphemando tertiam personam spiritus sancti, sed etiam vel corde invidentes veritatem gratiae quae est a spiritu sancto vel etiam opere impugnantes. Nec obstat quod pharisaei quibus dominus talia loquebatur infideles erant, nondum fidei sacramentis imbuti, quia dominus non intendebat dicere quod ipsi adhuc peccarent in spiritum sanctum irremissibiliter, tamen ipse subdebat: aut facite arborem bonam et fructum eius bonum etc. Sed intendebat eos monere ne blasphemando sic facerent ad quandam irremissibilis peccati quantitatem pervenirent. Sed quia hoc iterum obicit Augustinus in libro de verbis domini, quod non dicitur quod qui peccaverit in spiritum sanctum non fiat remissio in baptismo, sed quod non fiat remissio in hoc saeculo vel futuro quocumque modo, ideo hoc peccatum non videtur magis pertinere ad baptizatos quam ad alios, nullius [illegible] si paenituerit [illegible] denegetur. Et ideo hanc sententiam retractat in libro retractationum, addens quod tunc solum impugnator agnitae veritatis invidens fraternae gratiae dicitur peccare in spiritum sanctum si in hac perversitate perseveraverit usque ad mortem. Et ad huius evidentiam considerandum quod ipse etiam libro de verbis domini dicit: enim ibi attendendum esse quod non omne quod indiffinite in sacra scriptura ponitur est universaliter accipiendum, sicut quod dicitur Iohannis xv: Si non venissem et locutus eis non fuissem peccatum non haberent. Sed quia non haberent omne peccatum quod commiserunt contemptu praedica-

De causa peccati

tionem et invidiam. Ad octavum dicendum quod dixit verbum contra spiritum sanctum de crimine. Et similiter quod dicitur in Marco et Luca qui blasphemaverit in spiritum sanctum etc. intelligendum est quod aliquo modo determinato blasphemavit. Est autem attendendum quod verbum contra spiritum sanctum dicitur non solum ore sed etiam corde et opere, et quod multa verba accidentium pertinentia unum verbum dicuntur. Sicut frequenter legitur in prophetis: verbum quod locutus est dominus ad ... Manifestum est autem quod spiritus sanctus caritas est, per caritatem autem fit remissio in ecclesia peccatorum. Et ideo remissio peccatorum est effectus appropriatus spiritui sancto. Secundum illud Iohannis xx: accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis. Ille igitur dicitur loqui verbum irremissibile in spiritum sanctum qui corde ore et opere sic remissioni peccatorum repugnat ut in peccato perseveret usque ad mortem. Et ideo secundum Augustinum impenitentia non perseverantis usque ad mortem est peccatum in spiritum sanctum. Sicut autem remissio peccatorum appropriatur spiritui sancto ita et bonitas. Unde ... aliquo modo Augustinus dicimus quod ille dicit verbum vel blasphemiam in spiritum sanctum. Sic ergo si loquamur de peccato in spiritum sanctum secundum sententiam antiquorum sanctorum vel etiam secundum sententiam Augustini, non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum sicut ex dictis potest esse manifestum. Si autem loquamur secundum dictam ingratitudinem que non sit contemptibilis, sic dici potest quod proprie loquendo de peccato in spiritum sanctum non omne peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum. Ille enim ex malitia peccare dicitur ut supra dictum est cuius voluntas per se inclinatur in bonum aliquod quod habet malitiam annexam. Quod quidem contingit dupliciter. Nam et in rebus naturalibus dupliciter aliquid movetur: vel propter inclinationem sicut grave deorsum, vel propter remotionem prohibentis sicut aqua effunditur fracto vase. Sic ergo voluntas quandoque fertur per se in huiusmodi bonum ex propria inclinatione habitus acquisiti, quandoque vero ex remotione eius quod prohibebat a peccato sicut spes et timor dei et alia huiusmodi dona spiritus sancti quibus homo retrahitur a peccato. Unde proprie ille peccat in spiritum sanctum cuius voluntas ex hoc tendit in peccatum quia abicit huiusmodi spiritus sancti retinacula. Propter quod et desperatio et presumptio et obstinatio et huiusmodi ponuntur species peccati in spiritum sanctum, ut patet per magistrum xliii di. ii Sententiarum. Large tamen loquendo etiam ille qui ex inclinatione habitus peccat potest dici peccare in spiritum sanctum quia etiam ipse ex contemptu remittit bonum spiritus sancti. Ad primum ergo dicendum quod secundum sententiam antiquorum doctorum sanctorum peccatum in spiritum sanctum est peccatum verbi quo quis contra spiritum sanctum blasphemat. Secundum vero alias opiniones oportet dicere quod etiam est quodlibet verbum et cordis et operis, quia et corde et opere ad

dicuntur. Secundum illud Prima ad Corinthios xii: Nemo potest dicere dominus Ihesus nisi in spiritu sancto, et corde ore et opere, ut glossa ibidem dicit. Ad secundum dicendum quod secundum expositionem antiquorum sanctorum et etiam secundum expositionem ingratitudinis peccatum in spiritum sanctum potest dici speciale genus peccati. Dum tamen peccatum ex malitia accipiatur proprie secundum quod aliquis peccat ex hoc quod abicit beneficia spiritus sancti quibus retrahitur a peccato. Sed si accipiatur peccatum ex malitia secundum quod est ex inclinatione habitus, sic non est speciale genus peccati sed quedam peccati circumstantia que potest in quolibet genere peccati inveniri. Et similiter etiam est dicendum si peccatum in spiritum sanctum sit finalis impenitentia secundum expositionem Augustini. Ad tertium dicendum quod blasphemia in spiritum sanctum secundum antiquos sanctos etiam potest prout est speciale peccatum oris. Sed secundum Augustinum et magistrum continetur blasphemia omnis repugnatio ad dona spiritus sancti sive fiat corde sive ore sive opere. Ad iiii dicendum quod si alicui vitium complacet propter se vel propter considerationem alicuius superioris moventis, ex hoc sequetur ratio specialis virtutis. Sicut si aliquis delectetur in castitate propter amorem dei, hoc pertinet ad virtutem caritatis. Et similiter etiam alicui complacet malitia propter contemptum divine spei vel timoris, hoc pertinet ad rationem specialium peccatorum scilicet desperationis et presumptionis que sunt species peccati in spiritum sanctum. Ad v dicendum quod ratio illa procedit secundum Augustinum. Sic autem peccatum in spiritum sanctum non est speciale genus peccati. Ad vi dicendum quod desperatus qui dicitur peccare in spiritum sanctum putat ex sua malitia excedere bonitatem divinam, non quantum ad opinionem. Sic enim peccaret peccato infidelitatis. Sed quia scilicet ad modum ita peccantis inquantum ex consideratione suorum scelerum de divina bonitate diffidit. Ad vii dicendum quod sicut supra dictum est aliquis potest dici ex malitia peccare, uno quidem modo sic ex habitu inclinante secundum quod dicitur malitia habitus virtuti oppositus. Nec verum est quod quicumque peccat hoc modo ex malitia peccet. Non enim quicumque iniusta agit iam habet habitum iniustitie, cum homo ex iniustis operationibus ad habitum iniustitie perveniat, ut dicitur in ii Ethicorum. Alio modo potest intelligi quod aliquis ex malitia peccet quia vult bonum cui coniungitur malum, nec inclinatur in illud ex aliqua passione vel ignorantia, et sic manifestum est etiam quod non omnis peccans ex malitia peccat. Ad viii dicendum quod malitia contracta dicitur quedam pravitas que ex corruptione fomitis nobis inest ad mala agenda. Et sic non accipitur malitia cum dicitur aliquis ex malitia peccare, sed accipitur malitia pro malitia actuali secundum quod ipsa vitiorum electio dicitur malitia. Et sic intelligendum est.

q semp tn aliqs peccat ex malicia
est minor actus pcti ¶ Ad ix. dr. q pctm
q sit ex inclinatione hitus quide aliq
rom vt possit dici pctm i spm scm s3
et aliis modis pctm i spm scm accipi
pt vt dcm est. vtru pctm i spm scm

Quintodecimo querit possit remitti
Q vtru pctm i spm scm possit re-
mitti Et vr q no. dr em mt. xii. qcq
dixit ubu cotra spm scm no remittet
ei neq3 i hoc sclo neq3 i futuro Sz ois
remissio fit i hoc sclo vl in futuro. g pctm
i spm scm nunq remittit ¶ Sz dice q dr
no remitti q de difficili no remittitur
Sz cotra est q dr mr iii. Qui blasphe-
mauit in spm scm no h3 remissione
in etnu s3 reus erit etni delicti. no aut
est reus etni delicti cui9 pctm dimitti
g pctm i spm scm nullo dimittit ¶ pr
p omi pcto q dimittit est orandu. dr
em. i Joh. vlt. est pctm ad morte no
pro illo dico ut oret quis. g pctm i spm
scm nullomo remitti pt ¶ pr Aug9 dt
i lio de smo. dni i mon. q tanta est labes
hui9 pcti q humilitate deprecandi subi-
re no pt Sz cu initiu pcti sit supbia.
vt dr. Ecc. x. nullu pctm pt sanari
nisi p humilitate q cotraria cotrariis cu-
rant. g pctm i spm scm no pt remitti
¶ pr Aug9 dt in lio lxxxiii q. q pcta i be-
cillitatis z ignorantie sut venialia no
aut pctm malitie Sz dicit venialia
q st remissibilia. g pctm ex malitia
q est i spm scm no est remissibile ¶ Sz
cotra est q dr Joh. xii. Et omne pctm et
blasphemia remittet homib3 ¶ pr nullus
peccat ex eo q no sperat se posse p seq
q est i possibile Si igit impossibile
esset aliq pctm remitti desparans de remis-
sione illius pcti no peccaret q esse p3
fsm ¶ pr Aug9 dt q de nemine desperandu
est q diu est i via. Sz nullu pctm trahit
homine3 extra statum vie. g de nullo ho-
mine est desperandu z sic omne pctm est
remissibile ¶ Ro dr. q vitas hui9 qonis
ex p(re)missis p3 esse manifesta Si em acci-
piatur pctm i spm scm sedm acceptione
Aug9. sic planu est q pctm i spm scm
nullomo remitti pt. ex quo em homo
i pcto pseuerat usq3 ad mortem cum absq3
pnia nullomo pctm ei remittit. loquedo
de pctis mortalib3 sedm q attendit i
pnia. qua Aug9 ponit esse pctm i spm
scm Sunt tn aliqua pcta leuia z venia-
lia que remittuntur in futuro sclo vt Greg9
dt sedm aut alias acceptiones pcti in
spm scm no dicit i remissibile q nullomo
remittatur s3 dupliciti rone. pmo quidem

ex pte pene ut pctm dicat remissibile
q h3 aliq excusatione ut minus debe-
at puniri. sicut contra dr remitti qui
dimittit z h9 mo pctm q ex ignorantia
vl infirmitate comittit. dr ee remissibile
q ignorantia z infirmitas allevant
pctm no aut malitia Vn. etia aliqm
excusatione hre videbant q cotra xpi
filiu hois blasphemabat dicetes eu po-
tatore ee vini q ex infirm. carnis eius
mouebat ad blasphemandu Sz illi
q blasphemat diuinitate x vl vitutem
spus sci nichil excusationis hnt q eor
pctm alleuiet. Alio mo pt dici i re-
missibile qntu ad culpam ¶ ad dang
euidentiaz osiderandu est q i rebus
inferiorib3 dr aliq i possibile p priuatione
potentie active inferioris licz excludat
p diuina. Sicut si dicamus q lazaru re-
surgere est i posse. sublato i re principio
creato. no tn p hoc excludimus q deus eu
resuscitare no possit. In eo aut qui
peccat i spm scm abiciunt remedia re-
missionis pcti i quantu aliqs cotempnit
spm et dona eius quib9 fit remissio
pctorz i ecclia Et simili illi q peccat
ex malitia p inclinatione hitus habz
ignorantiaz debiti finis p quem posset
reduci ad bonu vt sup dcm est. Et ideo
huiusmodi acceptiones pctm i spm scm dr
i remissibile q sut ablata illa reme-
quib3 homo iuuat ad remissione pcti
no tn est i remissibile si osideret virt9
diuine gre tamq actm pnia. z stat
li. ar. no diu ofirmati i malo sic pn
male ¶ ad pmu g dr. q intelligendu
est no remittit i hoc sclo neq3 i futuro
huiusmodi sedm sentiam Aug9 z alior
sicut dcm est Crisostomus tn specialius se expe-
dit referens ad hoc q iudei p blasphemias
i xpm illatas passuri erant penam z
i hoc sclo p Romanos z i futuro sclo i damp-
natione inferni ¶ ad sedm dr. q pctm
i spm scm dr etnu delictu q qntu est
de se etnitate h3 Sz ex iia dei finiri pt
sicut z caritas nunq dr excidere qntum
est de se licz quandoq3 excidat licz quandoq3 exci-
dat ex vitio pctantis ¶ ad iii dr. q pctm
ad morte pt intelligi quos aliqs usq3
ad morte pseuerat z sic pctali no e oran-
du q suffragia no psut dampnatis
qui sine pnia decedunt Si aut intelli-
gat pctm ad morte. i. q ex malitia co-
mittit sic no phibet qn aliqs pro eo oret
Sz no quantaq3 est tanta nimi iic orando
ei cotrarium impetrare possit q sanatio
talium est qsi miraculosa sicut si dicet
p suscitatione mortui no dico ut oret qs

v. quicumque sed aliquis magnum merita apud deum. ¶ Ad quartum dicendum quod verbum illud est intelligendum quia tales de facili humiliari non possunt non quod omnino non possunt. ¶ Ad v dicendum quod veniale tripliciter dicitur. uno modo ex genere sicut verbum otiosum dicitur peccatum veniale. Alio modo ex eventu sicut dicitur peccatum veniale motus concupiscentie sine consensu. Tertio modo dicitur veniale ex causa, quia scilicet non habet causam venie que alleviet peccatum. Et hoc modo intelligendum est quod peccatum in bestialitatis et bestie sunt venialia non autem peccatum iniustitie sive malitie.

De peccato originali. utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur

Questio est de peccato originali. Et primo queritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur. Et videtur quod non. Dicit enim Eccli. xv. ante hominem vita et mors bonum et malum quodcumque voluerit dabitur ei. Ex quo patet quod omne peccatum quod est spiritualis mors anime sed in voluntate consistit. Sed nichil quod homo contrahit ex origine sua consistit in eius voluntate. ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine. ¶ Praeterea actus non traducitur nisi per traductionem sui subiecti. Subiectum autem peccati est anima rationalis. Cum igitur anima rationalis non traducatur per originem ut habetur in libro de ecclesiasticis dogmatibus. videtur quod neque aliquod peccatum per originem contrahatur. Sed dicitur quod licet peccati subiectum non traducatur traducitur tamen caro que est causa peccati. Sed contra ad traductionem actibus non sufficit traductio eius quod non est causa sufficiens quia ea causa posita non ponitur effectus. Sed caro non est sufficiens causa peccati quia quantumcumque caro alliciat ad peccandum in potestate tamen voluntatis est assentire vel non assentire. et sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati. Sed voluntas non traducitur. ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicuius peccati. ¶ Praeterea peccatum secundum quod inde accipitur est aut debet dolore pena et increpatio. Sed nullus defectu ex origine contractu debetur increpatio et pena. Sicut dicit philosophus in iii Ethicorum. Si quis est cecus ex nativitate non increpatur sed increpatur autem si sit cecus ex ebrietate. quare nullus defectus qui ex origine contrahitur habet rationem peccati. ¶ Praeterea Augustinus in enchiridio distinguit duplex malum. unum quod agimus quod est malum culpe. et aliud quod patimur quod pertinet ad malum pene. Sed omnis effectus qui est ex alio habet rationem passionis. ipsa passio est effectus illatus quia actionis. ergo nichil quod contrahitur per originem ex alio habet rationem peccati sed solum rationem pene. ¶ Praeterea in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur bona est caro nostra utpote a bono deo creata. Sed bonum non est causa mali secundum illud Matthei vii. Non potest arbor bona fructus malos facere. ergo peccatum originale non contrahitur parentis origine. ¶ Praeterea plus dependet anima a carne postquam est unita ei quam in ipsa eius unione. Sed postquam anima iam est carni unita non potest infici a carne nisi per suum consensum. ergo neque in ipsa unione. peccatum ergo originale non potest contrahi parentis origine. ¶ Praeterea si origo carnis viciata peccatum causat in anima quanto origo fuerit magis viciata magis actu peccatum causabit. Sed in illis qui nascuntur ex fornicatione magis est viciata origo quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Sequeretur ergo quod illi qui ex fornicatione nascuntur magis peccatum contraherent nascentur quod preesse sunt quia non debetur eis minor pena. ¶ Praeterea si peccatum originale contrahitur parentis origine hoc non est nisi inquantum caro est corrupta. ergo illa corruptio est moralis vel naturalis. Sed moralis esse non potest quia corruptionis ~~naturalis~~ moralis subiectum non est caro sed anima. Similiter autem nec naturalis quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione. scilicet per qualitates activas et passivas quod patet esse falsum. nullo igitur modo peccatum contrahitur parentis origine. ¶ Praeterea defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis est carentia originalis iustitie ut Anselmus dicit. Et sicut originalis iustitia sit quoddam spirituale. sequitur quod defectus predictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quoddam corporale. Spiritualia autem et corporalia sunt diversi generis et sic spirituale non potest causare effectum corporalem nec e converso. ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio materie in qua ex qua in nobis peccatum per originem transfunditur. ¶ Praeterea secundum Augustinum peccatum originale est carentia originalis iustitie. Sed originalis iustitia conveniebat anime primi hominis naturaliter ex sua creatione vel fuit superaddita ex divina liberalitate. Si autem fuit ei naturalis nunquam eam amisisset peccando. Cum ut Dionysius dicit iiii ca. de divinis nominibus data naturalia etiam in demonibus permanserunt. et sic etiam omnes homines originalem iustitiam haberent quia quod naturale unius anime est omnibus animabus naturale est omnibus animabus naturale. et ita nullus nasceretur cum peccato originali. id est cum carentia originalis iustitie. Si autem fuit iustitia illa donum superadditum ex liberalitate divina. aut ergo deus anime hominis nascentis illud donum dat vel non. Si dat non

nascit homo cū carencia originalis
iusticie nᵒ pt anima eius peccare insita
Si aut nō datur ei adeo hᵒ nō videtur
ei esse imputandū sz deo qui nō dedit
i nullo igit mō homo p originem
pctm̄ ɔtrahe pt ¶ p anima rōnalis
nō supueniūt aliqui forme p exita
qr nō adueniret matie tamqꝫ forā
sbalis sz tamqꝫ forma accitalis que
aduenit sbō iam exiti i actu · gᵒ oz
q adueniēte aīa rōnali desinant
omēs forme pexntes ⁊ p ɔns oīa accitia
Cessat gᵒ ⁊ ipā corrupcō fomis si qua
i erat agniante nō gᵒ anima adue
niens peccatum piquinari pt ¶ p
motus sē naꝫ pdnantis i corpibus
mixtis ⁊ p ɔns omēs ppetates ɔseqūtur
illud q pdnatur i composito Sz aīa
pdnat corpi i homine q ex utroqꝫ cō
ponit · aīa aut ex sua origine habꝫ
puritatē · licꝫ gᵒ caro ex sua origine
aliq̄ impuritatē ɔtrahat vr tn̄ q hō
nascens nō dicat dūa infectus pctō · sed
purus ¶ p pctm̄ est cui aliqua pena
detur · sz pctō q p originē ɔtrahit nō
debet aliqua pena nā carencia visionis
diuine q eōmit assignat ei p pena · nō vr
esse aliqua pena · qr si homo moret
absqꝫ omi pctō sz gram̄ nō hret nō
posst puenire ad visionē diuinā in
qua consistit vita etna Scdm̄ illud
Joh · xvii · Hec ē vita etna ut cognoscāt
te dm̄ pm̄ vm̄ Et aplus dt Rom · vi ·
Gra di vita etna · nō est gᵒ aliq̄ pctm̄
q p originē ɔtrahat ¶ p sicut cā pma
est nobilior q̄ scda · ita cā scda ē nobi
lior q̄ effcus Sz si pctm̄ traducat a pᵒ
pente · corrupcō ɔsistit i carne parētū
pm̄ homīs peccantis ⁊ ex carne pdnat
ad aīaꝫ homīs q nascit ex eadem et
sicut aīa pm̄ homīs est sicut cā
pma · caro sicut cā scda ⁊ aīa hoīs
gnati sicut effcus vltimus Sic gᵒ aīa
pm̄ homīs est nobilior q̄ caro · et
caro nobilior q̄ aīa homīs gnati
q est igenis · nō gᵒ pctm̄ pt traduci
p originē ¶ p nichil agit nisi inquātū
est actu · sz i semine nō est actu pctm̄
nō gᵒ p semē decisum aīa infici pt
aliquo pctō ¶ p nō pt esse idem causa
infectionis pcti ⁊ miti · sz actus gnacōis
pt esse aliqui meritorius puta cū aliqs
i gra exns ad hᵒ ope accedit cā gnande
prolis ul debiti reddendi · nō gᵒ ex hᵒ
potit causari infectō pcti in prole ¶ p
causa pticularis nō inducit effcm vlez
Sz pctm̄ ade fuit quoddaꝫ pticulare nō
gᵒ potuit inficē totam huāaꝫ nāz

aliquo pctō ¶ p dns dt Ezech · xviii ·
Omēs aīe mee sūt · filius nō portabit iniq
tatē patris · portaret aut si p pctō pm̄
homīs hn q ab eo nascit dampnaret
nō gᵒ i postos ade pctm̄ traducit p pte
eius pctm̄ ¶ Sz ɔtra ē q dt Rom · v ·
p vnū homīeꝫ pctm̄ i hunc mundū in
trauit · sz nō p imitacōneꝫ · qr sic pdua
pctm̄ i hunc mundū intrauit scdm̄ illud
Sap · ii · Inuidia dyabli mors intrauit
i orbem terre · Imitat aut illū q sunt
ex pte eius · gᵒ p originē viciatam pctm̄
a pmo homīe ad postos diuat ¶ p dt
Aug xiii · de ci di · Ex pma hō sponte
depuatus genuit filios depuatos · Sz
depuacō nō fit nisi p pctm̄ · gᵒ filii adam
ex suo origine pctm̄ ɔtrahūt ¶ Rodr
q pellagiani negauūt aliq̄ pctm̄
p originē posse traduci Sz hᵒ ex mag
pte excludit necitatem redempcōis
scē p xpm̄ Crucē maxime vr neca fuisse
sc ad abolendū infectōm q a pmo pa
rente i totam eius posteritate diuata
est · dicente aplo · Rom · v · Ex sicut p
vnius delictū pcessum est i omēs homīes
i iustificacōm vite Excludit eca neca
tas pueros bapti q tn̄ cōmis eccie
ɔsuetudo hꝫ ab aplis diuata vt dyon
dt in · Eccia · Jer · Et ido simplr dicēdū ē
q pctm̄ traducit p originē a pmo pa
rente i postos Ad cuius euidenciā ɔside
randū est q aliqs homo singularis
duplr pt ɔsidari vno mō scdm̄ q est
quedaꝫ psona singularis alio mō scdm̄
q ē ps alicuius collegii ⁊ vtroqꝫ mō ad eū
pt aliqs actus ptinē ptinet em̄ ad eū
inquātū est singularis psona ille actus
quē pprio arbitrio ⁊ p se ipm̄ facit Sed
inquātū est ps collegii pt ad eū ptinē
aliqs actus quē p se ipm̄ nō facit nc
pprio arbitrio Sz q sic a toto collegio ul
a pluribus de collegio ul a pncipe colle
gii · Sicut id q pnceps Ciuitatis facit
dicit Ciuitas facē vt phus dt · Rhetor
collegiū homī reputat qsi vnus homo
Ita q diuersi homīes i diuersis officiis con
stituti sūt qsi diuersa mebra vnius corpis
nālis · vt aplus inducit de mebris
Eccie · i · ad cor · xii · Sic igit tota multi
tudo hoīm a pmo pente huāaꝫ nāz
accipientiū qsi vnū Collegiū ul potius
sicut vnū corpus vnius homīs ɔsidan
da est In qua quidē multitudine vnus
quisqꝫ homo etiā ipe adam pt ɔsidari
ul quasi singularis psona ul qsi aliqd
membꝝ huius multitudinis que per
nālem originē diuatur ab vno est
aut ɔsidandū q pmo homī i sua insti

tucone datu fuat diuity gdāz sup
nale domu .s. oignalis iusticia p qua
ro subdebat deo Et inferiores vires
rōni z corpus anime. Hoc aut domu nō
fuat diuity datu pimo homi ut sin
gulari psone tm. s; tnidam pricipio
totius huane nature. ut .s. ab eo p
origine diuaret i posteros. Hoc aut
domu accepitu pimg homo pctm ar
piendus amisit eo tenore quo sibi da
tum fuat. .s. p se z p tota sua postitate
defectus igi hmg domi totam eius
postitate gse esit iste defectus eodem
mō traduit i posteros quomō tra
duit huana ab adam natura que
quidem traduat nō scdm se totam
s; scdm carne tm cu deus animaz insu
dit Et sic sicut anima diuity infusa
ptinet ad naz huanaz ab adam dei
uatam ppt carne cui giugit. Jta et
defectus pdcus ptinet ad animaz ppt
carne que ab adam ppagat nō so
lum scdm corpulentaz scdm. s; etiā
scdm seminalem rōm .i. nō solum ma
terialit s; sicut ab actiuo pncio. Sic
em filius accipit a pre huana naz
Si g° cōsidet iste defectus hmō per
origine cusdā homiez diuaty scdm
id q iste homo est quide psona singu
laris .sic hmoi defectus nō hēt rōm
culpe Ad cuius rōm requit q sit vo
luntaria. s; si considetur iste homo ge
neraty ut qddaz membr totg huane
nature a pmo pnte ppagate ac si oēs
homines essent vnus homo. sic habz
rōm culpe ppt voluntariu eius pn
q est actuale pctm pimi pntis. sicut
si dicamg q motg manus ad homici
diu ppetrandu scdm q manus gsidat
p se. nō hz rōm culpe. qr manus mouet
de ntē ab alio Si aut gsidet ut
est ps totius homis q voluntate agit
sic hz rōm culpe qr sic est voluntarig
Dio igit homicidu nō d culpa ma
nus. s; culpa totius homis. Jta hmg
defectus nō dicit esse pctm psonale s;
pctm totius nature que ad psonam
ptinet insi inqntū naā inficit psonā
Et sicut ad domi pctm faciendu duse
ptes homis adheriut. .s. voluntas
rō manus z oculi z hmoi z tn est vnu
solu pctm ppt vnitate pricipij .s. vo
luntatis a quo pcti rō ad omes actg
ptiu diuat. Jta z rōne pricipij i tota
nā huana cōsidat. qi vnu pctm ori
ginale ppt qd apls d' Rom .v. i quo
omēs peccauerut. q scdm Aug pt in
telli in quo .s. pimo homie vl' in quo

pctō pimi homis ut pctm pimi sit qi
comune pctm omi Ad pmu qō d' q
pctm qd p origine ctrahit d' volu
tariu rōne sui pricipij .s. volūtatis
pimi pntis vt dcm est Ad scdm d' q
istud pctm cōsequit totam naz huanaz
vñ scdm hmg pcti est anima scdm qz
ps huane nature Et ido sicut huana
natura traduat . lz anima nō tradu
cat . ita etiā pctm originale traduit
lz anima nō traducat Ad tciu d'
q caro nō est sufficiens ca pcti actu
alis s; pcti originalis est sufficiens
causa sicut z traductō carnis est suffi
ciens causa materiali etiā huane na
ture Ad iiij d' q ei qd est p origine
cōtractu nō debet pena z increpatō
si referat ad psonaz qr se nō hz rōm
voluntarij. s; vt dcm est et hoc mō
debet ei increpatō et pena Ad v d'
q defectus p origine gtractg hz quide
rōm ex pntis ab alio si referat ad pso
nam nō aut si referat ad naturam
Sic em est quasi a pncipio intrinseco
Ad vj d' q caro mea s'm naā bona
est .s; scdm q est puata oiginali iusticia
ppt pctm pimi pntis sic causat ori
ginale pctm Ad vij d' q sicut dcm
est pctm originale p se loquendo est
pctm nature z nō psone nisi rōne na
ture infecte. Actus aut gnatōis p se
deseruit nature qr ordinat ad conserua
tōm spei Sz carne iam esse aie vni
tam ptinet ad constitutōm psone et
idō caro magis causat originale pctm
put cōsideratur i via gnatōis q
put est iam vnita Ad viij d' q illis
qui nascunt ex formicatōe et quidem
origo dupli viciata vicio .s. nature
q traduit ex adam ex vicio psone
.i. pris gnantis ex quo vicio nulla
infectio i ple relinquit Cuiuslibz em
gnans traduat pctm oiginale inqn
tum gnat ut adam nō inqntū gnat ut
petrus martinus .i. p id q hz ab adam
nō p id q est ppm sibi Ad ix d' q cor
ruptio que est in carne est quid' actus
nālis Sz intentōne et vtute moralis
Ex pctō em pimi pntis destitu ta est
caro eius illa vtute ut ex ea possit de
scdi semē p q originalis iusticia ad alios
ppaget. Et sic i semine defectus huius
vtutis est defectus moralis corruptōis
Et queda intentō eius sicut dicimg
intentōm coloris esse i aere z inten
tōm anime esse i semine z ex hoc etiam
est ibi vtutis ad similem infectōm Sic
est ibi vlt° ad pductōm huane natue

ipsa generatur. ¶ Ad .x. dicendum quod michil prohi-
bet actiuam spiritualem causam effectiue
corporalem naturam et hoc dicit ibidem
quod forme que sunt in materia veniunt a for-
mis que sunt sine materia et in nobis ex pro-
pria voluntate mouetur inferior appetitus
ad cuius motum sequitur transmutacio cor-
poralis ¶ Ad xj. dicendum quod originalis iusticia
fuit superaddita primo homini ex liberalitate
diuina sed quod huic anime non detur adeo non
est ex parte eius sed ex parte humane nature
in qua inuenit contrarium prohibens ¶ Ad
xij dicendum quod in semine est corrupcio origi-
nalis peccati non actu sed virtute eo modo
quo est ibi virtute humana natura que
quidem virtus actiua in semine est in spi-
ritu spumoso ut Aristoteles dicit in libro de genera-
cione animalium non autem in materia que amittit
vnam formam et recipit aliam ¶ Ad
xiij dicendum quod sicut dionysius dicit iiij de diuinis nominibus bo-
num contingit ex tota integra causa Sed
malum prouenit etiam ex singularibus de-
fectibus Et ideo defectus qui est ex parte
corporis sufficit ad integritatem nature
humane tollendam ¶ Ad xiiij dicendum quod caren-
cia diuine visionis dupliciter competit
alicui. Vno modo sic quod non habeat in se vnde
possit ad diuinam visionem peruenire Et sic
carentia diuine visionis competeret ei
qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato
Sic enim carencia diuine visionis non est
pena sed defectus quibus omnem naturam creatam
quia nulla creata ex suis naturalibus potest peruenire
ad visionem diuinam. Alio modo potest alicui com-
petere carencia diuine visionis hoc modo ut ha-
beat in se aliquid ex quo debeat ei quod care-
at visione diuina. et sic carencia visionis
diuine est pena et originalis et actualis
peccati ¶ Ad xv. quod duplex est causa. Vna
principalis que agit per formam propriam et hec est
nobilior quam effectus inquantum est causa.
Alia est causa instrumentalis que non agit per
formam propriam sed inquantum est mota ab
alio et hanc non oportet esse nobiliorem effectu
Sicut serra non est nobilior quam domus
hoc autem modo semen corporale est causa
nature humane in prole et etiam culpe ori-
ginalis in anima eius ¶ Ad xvj. dicendum quod ali-
quod agens est in actu multipliciter. Vno modo
secundum propriam formam que vel continet formam
effectus secundum speciei similitudinem sicut ignis
generat ignem. vel secundum virtutem tamen sicut
sol generat ignem. Alio modo sicut motum
ab alio. Et hoc modo instrumentum agit. vt eius
actu et sic etiam semen est actu inquantum
in eo est motus et intencio anime generantis
secundum philosophum in libro de generacione animalium et ideo se
habet virtutem anime et humanam naturam et originale

peccatum ¶ Ad xvij dicendum quod aliquis vir iustus
actu est. deinde ad vxorem inclinatur
secundum illud quod est proprium sibi et sic non
transmittitur peccatum originale sed secundum
id quod habet ab adam vt supra dictum est.
¶ Ad xviij dicendum quod adam inquantum fuit
principium totius humane nature habuit
racionem cause vniuersalis et ita per eius actum cor-
rupta est tota humana natura que ab eo
propagatur ¶ Ad xix dicendum quod peccatum primi ho-
minis est quodammodo peccatum totius humane
nature vt dictum est Et ideo cum aliquis
punitur pro peccato primi parentis non punitur
pro peccato alterius sed pro peccato proprio

Quid sit peccatum originale

Secundo queritur Quid
sit peccatum originale Et videtur quod sit
concupiscencia. dicit enim augustinus in libro de baptismo
paruulorum. Adam preter imitacionis exem-
plum occulta etiam tabe carnalis concupiscencie sue
tabefecit in se omnes de sua stirpe ventu-
ros. Vnde apostolus dicit in quo omnes
peccauerunt Sed peccatum originale est in
quo omnes peccauerunt vt dictum est
ergo peccatum originale est concupiscencia ¶ Preterea
augustinus dicit in libro de ciuitate dei xiiij. Sic factus
est vt inordinatam concupiscenciam senciret non
deberet. sed sicut dicit in eodem libro peccatum est
non solum quod non habet homo quod debet habere
sed etiam cum habet quod non debet habere. ergo concupiscencia
contracta est peccatum originale ¶ Preterea augustinus
dicit in libro retractacionum quod concupiscencie reatus
in baptismate soluitur sed per se soluitur in bapti-
smo reatus originalis peccati. ergo concupiscencia
est originale peccatum Sed contra damascenus dicit
in ij libro quod peccatum est ex eo quod aliquis auer-
titur ab eo quod est secundum naturam in id quod est
contra naturam ex quo habetur quod peccatum est contra
naturam. sed concupiscencia est naturalis. deus enim na-
turalia animalia docuit. ergo concupiscencia non est
peccatum originale Sed dices quod concupiscencia est
naturalis secundum naturam corruptam non autem
secundum naturam institutam Sed contra concupiscencia est
proprius actus potencie concupiscibilis. sed vis con-
cupiscibilis est naturalis etiam secundum naturam insti-
tutam. ergo etiam concupiscencia ¶ Preterea nullum peccatum
se habet ad bonum et ad malum sed concupiscencia
est etiam boni. puta sapiencie et mali puta
rapine ergo concupiscencia de se non est peccatum ori-
ginale ¶ Preterea concupiscencia nominat vel habitum
vel actum. sed secundum quod nominat actum est
peccatum actuale non originale secundum autem
quod nominat habitum non potest esse peccatum ori-
ginale quia habitus in aliquo homine acqui-
situs ex propriis eius actibus malis non est
peccatum Alioquin continue peccaret et con-
tinue demereretur et sic multo minus habitu-
alis concupiscencia causata in homine ex actu
primi parentis habet nomen peccati Nullo igitur modo

concupiscentia est originale peccatum. ¶ Praeterea omnis
habitus est naturalis vel acquisitus [...] habitus
autem infusus. sed peccatum originale non
est habitus naturalis contra secundum dionysium iiii.
ca. de di. no. nichil quod inest alicui secundum
naturam est ei malum. Similiter etiam non est habitus
acquisitus quia habitus acquisiti causantur
ex actibus, ut patet per philosophum in ii° Eth. Peccatum
autem originale non acquiritur ex actibus, sed
trahitur per originem. Similiter etiam non est
habitus infusus quia talium habituum solus
deus est causa in nobis et in operantibus. deus tamen
non potest esse causa peccati. nullo igitur modo
peccatum originale est habitualis concupiscentia. ¶ Praeterea
secundum quemlibet theologum sicut in bonis habitus precedit
actum, quia habitus infusus est a deo. Actus autem
est a nobis. In malis autem actus precedit
habitum. Si igitur peccatum originale sit habitua-
lis concupiscentia, sequeretur quod mali actus qui sunt
peccata actualia precedunt peccatum originale, quod
est inconveniens. ¶ Praeterea peccatum originale ponitur esse
fomes omnis peccati. Sed peccatum non solum oritur ex
concupiscentia sed etiam per malitiam vel ignorantiam
ut in superioribus habitum est. ergo peccatum origina-
le non est concupiscentia. ¶ Praeterea si concupiscentia est origi-
nale peccatum vel hoc erit per suam essentiam et sic re-
manente concupiscentia post baptismum non esset so-
lutum peccatum originale, quod est inconveniens. vel dicetur
peccatum originale propter aliquid aliud adiun-
ctum et sic illud aliud magis est peccatum ori-
ginale. non ergo peccatum originale est concupiscentia.
¶ Praeterea concupiscentia maxime videtur esse originale peccatum
secundum quod importat necessitatem concupiscendi
sed hec necessitas dupliciter intelligi potest. Uno
modo ut sit necessitas consentiendi motibus con-
cupiscentie et quidem necessitas non potest dici peccatum
originale quia non manet post ~~peccatum~~ baptismum.
originale peccatum autem manet actu et tran-
sit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi
concupiscentie motus, sed nec haec potest esse originale
peccatum. vel enim esset originale peccatum propter se
ipsam vel propter aliud. si propter se ipsam cum
talis necessitas maneat post baptismum se-
queretur quod peccatum originale manet post baptismum.
Si autem propter aliud scilicet propter carentiam origina-
lis iustitie. Nec hoc videtur esse possibile quia
necessitas sentiendi huiusmodi motus se habet
ad peccatum originale sicut sentire in actu
se habet ad peccatum actuale. Sentire autem in
actu motus concupiscentie non est peccatum actu-
ale propter hoc quod adiungitur ei carentia gratie
alioquin in istis qui sunt sine gratia quilibet
motus concupiscentie esset peccatum quod patet esse
falsum cum quandoque per rationem naturalem concupiscentie motibus
resistunt. Neque ergo necessitas sentiendi huiusmodi
motus est peccatum originale propter carentiam
originalis iustitie adiunctam et sic nullo modo
concupiscentia est originale peccatum. ¶ Praeterea si concupiscentia

est originale peccatum vel hoc est accidentaliter
et causaliter sed non essentialiter quia concupiscentia est
causa originalis peccati secundum Augustinum. causa
autem est extra essentiam rei. Similiter autem
neque causaliter quia causa precedit effectum. concu-
piscentia autem non precedit carentiam originalis
iustitie in qua maxime consistit ratio origina-
lis peccati sed magis econtra sequitur. nullo ergo modo
concupiscentia est originale peccatum. ¶ Praeterea sicut
in statu nature corrupte concupiscibilis
repugnat rationi, ita et irascibilis. ergo non
magis debet dici concupiscentia originale peccatum
quam ira. ¶ Item videbatur quod peccatum originale
sit ~~concupiscentia~~ ignorantia. Dicit enim Anselmus
in libro de praedestinatione humane nature
imputatur ad peccatum originale impotentia iusti-
tiam habendi et eam intelligendi. Sed impotentia
intelligendi pertinet ad ignorantiam.
ergo peccatum originale sit ignorantia. ¶ Praeterea
in eodem libro dicit quod minoratio pulchritu-
dinis humane nature imputatur ad peccatum.
Sed maxime pulchritudo humane nature
consistit in splendore rationis. ergo videtur quod peccatum
originale quod imputatur humane nature
sit minoratio sapientie scilicet ignorantia. ¶ Praeterea
Hugo de sancto victore dicit quod vitium quod na-
scendo contrahimus est per ignorantiam
in mente et per concupiscentiam in carne. Sed huiusmodi vi-
tium est peccatum originale. ergo peccatum originale
non magis est concupiscentia quam ignorantia.
¶ Sed contra ignorantia est aliud a concupiscentia
nec etiam in eodem subiecto. sed idem non est in di-
versis generibus nec in diversis subiectis. ergo ori-
ginale peccatum cum sit concupiscentia non potest esse
ignorantia. ¶ Praeterea sicut intellectus destitu-
itur per originale peccatum ita et inferio-
res vires ut concupiscentia et etiam ipsum cor-
pus. Si ergo ignorantia que est defe-
ctus intellectus ponatur esse peccatum origi-
nale pari ratione et omnes defectus inferi-
orum virium et etiam ipsius corporis quod vide-
tur inconveniens. ¶ Item videbatur quod peccatum origi-
nale est carentia originalis iustitie.
Anselmus enim sic argumentatur in libro de concep-
tu virginali. omne peccatum est iniustitia et per quod ex-
cludit aliquam iustitiam sed peccatum originale
non excludit aliam iustitiam quam origi-
nalem. ergo originale peccatum est caren-
tia originalis iustitie. ¶ Sed contra culpa
dicitur per privationem gratie gratum facientis.
Sed originalis iustitia non includit gratiam
gratum facientem quia in originali iustitia primus
homo conditus fuit, non autem in gratia gra-
tum faciente ut videtur per magistrum in ii. sententiarum.
ergo carentia originalis iustitie non constituit
rationem peccati. ¶ Praeterea originalis iustitia non re-
stituitur per baptismum quia adhuc vires inferiores
rationi rebellant. Si ergo peccatum originale

consequens est carentia originalis iustitie. Item regitur quod peccatum originale non soluetur per baptismum quod est heretici. Contra. Per sententiam debet poni in diffinitione accidentis; sed cum dicatur peccatum originale est carentia originalis iustitie, non sit ibi mentio de subiecto; ergo assignatio est insufficiens. Contra. Per sicut originalis iustitia tollitur per peccatum originale, ita gratia tollitur per peccatum actuale. Sed carentia gratie non est ipsum peccatum actuale sed effectus eius; ergo neque carentia originalis iustitie est ipsum peccatum originale. Item ostendebatur quod peccatum originale sit pena et culpa. Contra super illud psalmi: Benedixisti domine terram tuam. Dicit glosa quod illud quod contraximus ab adam est pena et culpa. Hoc autem est peccatum originale; ergo peccatum originale est pena et culpa. Contra. Per ambrosius dicit quod peccatum sine pena naturam corrumpit, culpa deum offendit. Sed originale peccatum facit utrumque; ergo est et culpa et pena. Contra. Sed contra hugo de sancto victore dicit quod peccatum originale est mortalis infirmitas qua contrahitur concupiscendi necessitas. Sed infirmitas nominat penam; ergo peccatum originale est pena tantum. Contra. Per anselmus loquens de peccato originali comparat ipsum servituti qua patiuntur aliqui pro peccato patris qui peccavit crimine lese maiestatis. Sed talis servitus est ~~pena~~ pena tantum; ergo peccatum originale est pena tantum. Contra. Per hugo dicit in xv. dicti vi. quod peccatum originale est langor nature; sed langor nominat penam; ergo peccatum originale est pena tantum. Contra. Responsio. Dicendum quod veritas huius questionis accipi potest ex hiis que supra dicta sunt. Dictum est enim supra quod peccatum originale est persone illius vel illius prout consideratur ut pars quedam multitudinis ab adam deriuate ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccantis est unum peccatum secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic igitur peccatum originale in isto homine vel illo nichil est aliud quam id quod ad ipsum peruenit per originem ex peccato primi parentis, sicut peccatum in manu vel in oculo nichil est aliud quam id quod peruenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii, ~~fiat modo per naturalem originem et alia vero parte~~ peccantis quod est voluntas, licet ex una parte fiat modo per naturalem originem et alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod peruenit ad manum de peccato unius hominis singularis est quidam effectus et impressio motus primi inordinati qui erat in voluntate. Unde oportet quod eius similitudinem gerat. Actus autem voluntatis inordinatus ~~erat~~ est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine

conuenienti ad debitum finem. Que quidem inordinatio est auersio ab incommutabili bono, et hoc est quasi formale; illud autem quasi materiale. Nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem. Unde et id quod ad manum pertinet de peccato unius hominis quam applicatio eius ad aliquid sine aliquo ordine iustitie. Tamen vero si motus voluntatis peruenit ad aliquid quod non est susceptiuum peccati, puta ad lanceam vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum nisi virtualiter et per modum effectus, in quantum scilicet lancea vel gladius mouetur per actum peccati et per sui transgressionem, non quod ipsa lancea vel gladius peccet quia non sunt aliqua hominis peccantis sicut manus vel oculus. Sic igitur in peccato primi parentis fuit aliquid formale scilicet auersio ab incommutabili bono, et aliquid materiale scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc quod auersus fuit ab incommutabili bono originalis iustitie amisit. Ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires que erant debebant ad bonum depresse sunt ad inferiora. Sic igitur et in hiis qui ex eius stirpe oriuntur et superior pars anime caret debito ordine ad deum que erat per originalem iustitiam, et inferiores vires non subduntur rationi sed ad inferiora conuertuntur secundum proprium impetum, et ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur. Sed superior pars anime et etiam quedam inferior virium que sunt sub voluntate et ei nate sunt obedire recipiunt huiusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpe. Sunt enim culpe susceptiue partes. Sed inferiores vires que non subduntur voluntati scilicet potentie anime vegetabilis et etiam ipsum corpus suscipit huiusmodi sequelam secundum rationem ~~culpe~~ pene non secundum rationem culpe nisi forte virtualiter prout huiusmodi pena peccatum originis peccati est per ductiua, secundum quod vis generatiua per decisiones corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires que suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpe una est que omnes alias mouet scilicet voluntas; omnibus autem alie mouentur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis et mouentis est sicut formale; quod autem est ex parte mobilis et patientis est sicut materiale. Et ideo cum carentia originalis ~~peccati~~ iustitie se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum

que concupiscentia dici potest scilicet quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nichil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitie. Ita tamen quod carentia originalis iustitie est quasi formale in peccato originali. Concupiscentia autem est quasi materiale sicut et in peccato actuali aversio ab incommutabili bono est quasi formale. Conversio autem ad commutabile bonum sit quasi materiale ut sic intelligatur in peccato originali causa et causatum sicut in peccato actuali. Actus vero ita dici causis et conversio. Concedende ergo sunt rationes quibus probabatur quod originale peccatum sit concupiscentia. Ad primum ergo eorum que in contrarium obiciebantur dicendum quod aliquid potest esse naturale homini dupliciter. Uno modo inquantum est animal. Et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum concupiscibile. Alio modo inquantum est homo id est animal rationale et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo per quam vis concupiscibilis ut feratur in delectabile sensus preter ordinem rationis est contra naturam hominis inquantum est homo et ita pertinet ad peccatum originale. Ad secundum dicendum quod sicut vis concupiscibilis naturalis est homini secundum naturam institutam ita et quod subdatur rationi est ei naturale secundum id quod Philosophus dicit in III De anima quod appetitus sensitivus secundum appetitum rationis sit sicut spera movet speram. Ad tertium dicendum quod concupiscentia est quiddam bonum secundum quod subicitur ordine rationis. Est autem malum secundum quod est preter ordinem rationis. Unde ut Dyonisius dicit IIII c. De divinis nominibus malum hominis est preter rationem esse et inde est quod fure preter rationem est malum in homine quamvis sit bonum in cane. Ad quartum dicendum quod concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum non est concupiscentia actualis sed habitualis. Et intelligendum est quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dicitur autem aliquid agentis potentie habile ad aliquid agendum uno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc sicut corpus grave ex forma sua quam habet agravante inclinatur deorsum. Alio modo ex subtractione eius quod impediebat sicut vinum effunditur fractis tabulis que effusionem impediebant et equus quietatus precipitanter vadit rupto freno quo retinebatur. Sic igitur concupiscentia habitualis potest dici dupliciter. Uno modo aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum sicut si in aliquo ex frequenti concupiscentia actuali causetur concupiscentia habitualis. Et sic concupiscentia non dicitur esse originale peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel habilitas ad concupiscendum que est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi. Sublato freno originalis iustitie et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. Nec tamen sequitur si habitualis concupiscentia positive accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur

ex actibus precedentibus quod propter hoc habitualis concupiscentia preter motum accepta non habeat rationem originalis peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur. Quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum qua et actuale. Quia et actuale peccatum in actu voluntatis alicuius persone consistit. Et ideo quod ad talem actum non pertinet non habet rationem actualis peccati. Sed peccatum originale est persone secundum naturam que ab alio trahitur per originem. Et ideo omnis defectus in natura prolis inventus derivatus a peccato primi parentis habet rationem peccati originalis dummodo sit in subiecto quod sit susceptivum culpe. Unde sicut Augustinus dicit in I Retractationum concupiscentia dicitur peccatum quia est a peccato facta. Ad quintum dicendum quod sicut habitus virtutum qui est proprius huius persone est actibus acquisitus ex actibus huius persone ita et habitualis concupiscentia que pertinet ad peccatum nature est acquisita ex voluntario actu primi parentis. Non autem est naturalis proprie loquendo neque infusa. Ad sextum dicendum quod obiectio illa procedit de habitu per modum positive dicto. Talis autem habitus non est peccatum. Ad septimum dicendum quod sub peccato originali comprehenditur et malicia et ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originem nichil est aliud quam destitutio inferiorum virium a continentia originalis iustitie ita malitia contracta nichil aliud est quam destitutio ipsius voluntatis ab originali iustitia et inde omnes nascuntur cum pronitate ad mala eligendum. Et sic secundum premissa malitia se habet in peccato originali ut formale, concupiscentia autem ut materiale. De ignorantia autem postea dicetur. Ad octavum dicendum quod aliquid dicitur aliquale propter aliud non solum sicut propter actum sed etiam sicut propter formale principium sicut corpus dicitur vivum propter animam cum tamen quod corpus non sit per se vivens. Et similiter concupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis iustitie que sicut dictum est se habet ad ipsum ut formale ad materiale. Unde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis peccati. Ad nonum dicendum quod actus naturale causatur ex principiis nature. Sed non autem actus materiale cuius est peccatum originale et tamen etiam peccatum originale causatur a voluntate primi parentis. Ad decimum dicendum quod concupiscentia secundum quod est aliquid originalis peccati non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentie inordinatis sed nominat necessitatem sentiendi que quidem manet post baptismum sed non manet cum carentia originalis ~~peti~~ iustitie ex qua est reatus pene. Et ideo dicitur quod manet actu et transit reatu. Nec tamen oportet quod necessitas sentiendi concupiscentie motus non habeat rationem originalis peccati propter hoc quod sentire huiusmodi motus non habet rationem peccati actualis propter carentiam quia peccatum actuale in actu consistit est enim actus

inordinatus. Et ideo defectus qui constituit actuale peccatum est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratie que est defectus in subiecto peccati. Sed peccatum originale est peccatum nature. Et ideo inordinatio nature per substractionem originalis iustitie facit rationem originalis peccati. ¶ Ad xi. dicendum quod concupiscentia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in alio, et hoc modo concupiscentia que est in parente ponitur causa originalis peccati quod est in filio, et non est de essentia eius sed precedit ipsum. Alio modo potest considerari secundum quod est in eodem, et sic est causa per modum materie que est de essentia rei et precedit quodammodo per modum materie, sicut et corpus precedit inordinate causa materialis. Dictum est enim supra quod ex carne ad quam pertinet concupiscentia inficitur anima ad quam pertinet carentia originalis iustitie. ¶ Ad xii. dicendum quod etiam corruptio irascibilis etiam intelligitur esse in peccato originali sicut et corruptio concupiscibilis. Denominatur tamen magis a concupiscibili propter duo. Primo quidem quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur, qui est in concupiscibili, et ad gaudium vel tristitiam terminantur que sunt etiam in concupiscibili. Unde et communiter omnis motus concupiscibilis et irascibilis concupiscentia dici potest. Secundo quia peccatum originale traducitur per actum generationis in quo maxime est delectatio carnis quam apparet inordinatio concupiscibilis. Unde concupiscibilis dicitur non solum corrupta sed etiam infecta in quantum per huiusmodi actum traducitur originale peccatum. ¶ Ad illud autem quod querebatur de ignorantia dicendum est quod inter alias vires etiam intellectus aliquo modo movetur, et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali, que quidem defectus est carentia illius scientie naturalis quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia intelligitur contineri sub peccato originali. ¶ Ad primum ergo quod in contrarium obiicitur dicendum est quod cum peccatum originale sit peccatum nature, sicut natura humana ex multis partibus componitur, ita multa que veniunt ad originale peccatum, scilicet defectus diversarum partium humane nature. ¶ Ad ii. dicendum quod cum ea que non sunt nata obedire rationi non sint susceptiva culpe, et ideo in eis defectus traducti non habent rationem culpe sed pene tantum. Intellectus autem est susceptivus culpe prout ab aliquo et meretur et demeretur per actum intellectus secundum quod est voluntarius. Et ideo non est simile. ¶ Ad id autem quod querebatur de carentia originalis iustitie dicendum est quod sicut est formale in originali peccato, ut dictum est. ¶ Ad primum vero quod in contrarium obiicitur dicendum quod originalis iustitia includit gratiam gratum facientem. Nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris. Sed tamen non includit gratiam gratum facientem. Non tamen propter hoc excluditur quin carentia originalis iustitie habeat rationem culpe, quia ex hoc ipso quod aliquis contradicit ordini naturali meretur culpam. Rectitudo enim gratie non est sine rectitudine nature. ¶ Ad secundum dicendum quod iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars anime coniungitur deo, per cuius privationem inerat reatus culpe. Sed non quantum ad hoc quod ratio subiciat inferiores vires. Et huiusmodi defectus est concupiscentia que manet post baptismum. ¶ Ad tertium dicendum quod in diffinitione iustitie ponitur voluntas. Est enim iustitia rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit. Et ideo ex quo iustitia ponitur in diffinitione originalis peccati non deest ibi subiectum. Sicut si simum ponatur in diffinitione aliquorum, non oportet quod ponatur ibi nasus quia ponitur in diffinitione simi. ¶ Ad iiii. dicendum quod privatio gratie non est in ipso actu sed in subiecto actus. Et ideo non pertinet ad peccatum actuale. Sed carentia originalis iustitie est in natura. Et ideo pertinet ad originale peccatum quod est peccatum nature. ¶ Ad id vero quod querebatur utrum sit pena tantum vel pena et culpa, dicendum sicut supra dictum est. Et si comparatur ad istum puerum prout est persona quedam, non habito respectu ad naturam, sic est pena. Si autem comparatur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpe. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

In quo sit peccatum originale sicut in subiecto utrum scilicet in carne vel in anima

Tertio queritur in quo sit peccatum originale sicut in subiecto, utrum scilicet in carne vel in anima. Et videtur quod in carne et non in anima. Anima enim est creata a deo. Sed a deo non habet immunditiam peccati [illegible] quia sic esset actuale peccatum. Ergo nullo modo originale peccatum est in anima. ¶ Preterea in quocumque est peccatum originale ille peccavit in Adam, secundum illud Apostoli Ro. v.: In quo omnes peccaverunt. Sed anima huius hominis non peccavit in Adam quia non erat ibi. Ergo in anima non est peccatum originale. ¶ Preterea Augustinus dicit contra quinque hereses quod radii solis transeunt per fetores nec inquinantur. Sed anima est quedam lux spiritualis et sic est virtuosior quam lux corporalis. Ergo anima non inquinatur per immunditias carnis. ¶ Preterea pena respondet culpe. Sed pena peccati originalis est mors que non est solius anime sed coniuncti. Ergo peccatum originale non est in anima sed in coniuncto. ¶ Preterea pena respondet culpe. Sed pena peccati originalis est mors que non est solius anime sed coniuncti. Ergo peccatum originale non est in anima sed in coniuncto. ¶ Preterea verius est aliquid in causa quam in effectu. Sed causa infectionis anime est ex carne. Ergo videtur quod originale peccatum magis sit in carne quam in anima. ¶ Sed contra est quod Anselmus dicit quod idem est susceptivum virtutis et vitii. Sed caro non est susceptiva virtutis. Ergo nec

viciꝫ ¶ Ro dr̄ q̄ ad huiꝰ q̄ōnis intellige
ciam duas distōnes q̄siderare oꝫ p̄mo
quidē q̄ aliq̄ dupl̄r̄ dicitur esse ī aliquo
vno mō sicut ī p̄p̄o sbō alio mō sicut ī
causa p̄p̄m aūt sc̄dm aliq̄ actiuis co
equat̄ ipi actiui· p̄ut̄a si volumꝰ q̄sidā
re p̄p̄m sbm· felicitatis vtutis q̄ꝫ tam
felicitatis ꝛ vtutē sit p̄p̄a hominis suū p̄p̄m
sbm vtriusqꝫ erit id q̄ est p̄p̄m hominis· s·
ps aīe ronalis· vt patuit dc̄ i· q̄· Ethi·
Causa aūt est dupl̄r̄· s· instrumentalis ꝛ p̄nci
palis· p̄ncipali quidē cā est aliq̄ sc̄dm
silitudinē forme ul̄ cuiuscūq̄ spēi si sit cā
vnīu̅ca· puta ut homo gn̄at hominē· In
causa aūt instrumentali est effectꝰ sc̄dm vir
tutē q̄m recipit instrm̄ a causa p̄ncipali
inq̄ntū ab ea mouetur· Aliter enī est forma
domꝰ ī lapidibꝰ ꝛ lignis tamq̄ in p̄p̄o
sbō ꝛ aliter ī aīa artificis tamq̄ ī causa
p̄ncipali ꝛ aliter in securi ꝛ serra q̄ sunt
instrumentū· Manifestū est aūt q̄ ee susceptiuū
peti est id q̄ ~~susceptiū~~ est p̄p̄m hoīs
s· aīa ronalis sc̄dm quā homo est ho
ꝛ sic pctm̄ originale est ī aīa ronali sic
in p̄p̄o sbō· Semē aūt corpale sicut est
instrumentalis causa traducōnis humane na
ture ī p̄le ita est instrumentalis cā traduc
tōnis peti originalis· Et ita pctm̄ ori
ginale est in carne· t ī carnali semē sic
in causa instrumentali· Sc̄dō q̄siderandū est q̄
duplex est ordo· s· nature ꝛ tp̄is· ordine
quidē nature p̄fectū est p̄ꝰ imp̄fectō ꝛ
actꝰ p̄o· Ordine vō gn̄acōnis ꝛ tp̄is
econūso imp̄fectū est p̄ꝰ p̄fcō ꝛ p̄o actu
Sic ergo ordine nature p̄ꝰ est pctm̄
originale ī aīa ī qua est sicut ī p̄p̄o
sbō q̄m ī carne ī qua est sicut ī causa
instrumentali· sꝫ ī carne est p̄ꝰ ordine et
gn̄acōnis ꝛ tp̄is ¶ Ad p̄mū ergo dr̄ q̄
aīa ronalis nō hꝫ ī immediatā peti ori
ginalis n̄ ex se n̄ adeo sꝫ ex vnione ad
carnem· Sic enī fit ps humane nature
diriuate ab adam ¶ Ad sc̄dm dr̄ q̄ cum
pctm̄ originale sit pctm̄ nature non
ptinet ad aīaꝫ nisi inq̄ntū est ps
humane nature· humana aūt nā fuit
originalit̄ ī adam sc̄dm aliquā ptem sui
s· sc̄dm carnem ꝛ sc̄dm dispōnem ad aīā
et sc̄dm hoc dicitur homo ī adam pec
casse pctō originali ¶ Ad· iij· dr̄ q̄ aug̃ꝰ
inducit illud exemplū ad ondendum
q̄ v̄bum dei nō maculatur ex adūcōne
ad carnem· racōnem v̄bū dei nō vnitur carni
ut forma et ita nō hꝫ sicut lux nō in
mixta corpi sicut radij nō p̄mixtent̄
fecibꝫ· Sꝫ aīa vnitur corpi ut forma
Et ideo compatitur sibi ī corpate q̄ inq̄na
tur ex admixtōne sicut p̄ꝫ de radio tr̄s

euntē p aerem nubilosū qui obscuratur
¶ Ad· iiij· dr̄ q̄ quedā mors inq̄ntum
est pena originalis peti tr̄it̄ ex hoc q̄ aīa
amisit virtutē q̄ia possꝫ suū corpus co
tinere immune ab omni pcōe ꝛ sic eciā ista
pena p̄ꝰ ptinet ad aīaꝫ ¶ Ad· v· dr̄
q̄ nobiliꝰ est aliq̄ ī causa p̄ncipali q̄ ī
effcū nō aūt ī causa instrumentali· Sic aūt
est ī humana nā ꝛ pctm̄ originali ī carnali
semē· vn̄ sic humana nā nō est verius
ī semē q̄ ī corpē iam organisato· ita ne
q̄ꝫ pctm̄ originale est verius ī carne q̄
ī aīa· vtrū pctm̄ originale p̄ꝰ
sit ī potencijs aīme q̄ in essencia

Quarto queritur vtrū pctm̄ origina
le p̄ꝰ sit ī potencijs aīme q̄
ī essencia· Et vr̄ q̄ sic· Et vna sc̄dm ans·
vt sup̄ dcm̄ est· pctm̄ originale est ca
rencia originalis iusticie· Sꝫ originalis iusti
cia est ī voluntate vt ipē dc̄· ergo pctm̄ ori
ginale est p̄ꝰ ī volūtate que est po q̄
dam ¶ P̄ sc̄dm aug̃m sicut sup̄ dcm̄ est
pctm̄ originale est q̄cupiscia· Sꝫ q̄cupiscia p
tinet ad pōs aīe· ergo pctm̄ originale p̄ꝰ
est ī potencijs ¶ P̄ pctm̄ originale dr̄ ee fo
mes peti ī q̄ntū inclinat ad actū pctōꝫ
Sꝫ inclinacō ad actū ptinet ad pōm ergo
pctm̄ originale est ī potencijs aīe ¶ P̄ pctm̄
originale est ī ordinacō quedā opposita ad
ordinacōm originalis iusticie· Sꝫ ī ordinacio
nō p̄t esse ī essencia aīe ī qua nō ē diffinito
ipaꝫ p̄supponit ordo ꝛ ī ordinacō pōe vō
aīe distincte sunt· ergo pctm̄ originale p̄ꝰ nō
ē ī essencia aīe sꝫ ī pōibꝫ ¶ P̄ pctm̄ originale
huiꝰ q̄ nascitur dicitur a pctō Ade q̄ p̄p̄a
corrupit potencias aīe q̄ essēm sꝫ effcūs
simulatur causē· ergo pctm̄ originale p̄ꝰ inficit
ad pōas aīe q̄ essēm ¶ P̄ aīa sc̄dm suaꝫ
essēm ē forma corpis dans ei ee ꝛ vitā· de
fectꝰ igitur ptinens ad essēm aīe est defcūs
vite q̄ est mors ul̄ mortalitas mōdi· Sꝫ huiꝰ
defcūs nō hꝫ rōnē culpe sꝫ pene· ergo culpa
originalis nō est ī essencia aīe ¶ P̄ aīa nō
est susceptiua peti inq̄ntū est ronalis· s·
dr̄ ronalis sc̄dm aliq̄s pōs ronales· ergo pctm̄
p̄ꝰ est ī pōibꝫ aīe q̄ ī essencia ¶ Sꝫ contra
pctm̄ originale q̄trahit aīa ex vnione ad carnē
sꝫ aīa vnitur carni p̄ suā essēm ut forma eiꝰ
ergo pctm̄ originale est p̄ꝰ ī essencia aīe ¶ P̄
pctm̄ originale nō est p̄ꝰ pctm̄ pōe sꝫ nē· vt
s· dcm̄ est· aīa aūt p essēm suā q̄stituit hūa
naꝫ nāꝫ inq̄ntū ē corpis forma· p̄ pōas aūt
suas ē p̄ncipium actuū qui ad psonas ptinet
Actꝰ enī sunt indiuiduoꝝ sc̄dm phm̄· ergo pctm̄
originale p̄ꝰ est ī essencia aīe q̄ ī potencijs
¶ P̄ pctm̄ originale ī vno homine est vnū
pōe aūt sunt multe q̄ ī vnitur ī p̄ma essencia
aīe sꝫ vnū actꝰ nō est ī plūibꝫ sbis

insi i ḡnitū vniat̄. g° pctm̄ oiginale
p prius est i eēncia aīe q̄ i potentijs
¶ p° pctm̄ oiginale p originē ḡtrahit̄
sꝫ oigo tīnat̄ ad eēnciā aīe. q̄ꝛ finis
ḡnacōnis est forma ḡnati. g° pctm̄
originale dire respicit eēnciā aīe
p̄t̄ea pctm̄ oiginale s̄cdm̄ Ansh̄m ē
carencia oiginalis iustīe. sꝫ oiginalis
iustia fuit qdam donū datū huāne
nature nō p̄sone. ał̄ioqn nō fuisset tn̄
diuta i posteros. ꝛ sic ptinebat ad eēn
ciam aīe que est natura ꝛ forma cor
pis. pari g° rōne ꝛ pctm̄ oiginale p
prius est i essencia aīe q̄ i potentijs ¶ p°
omē illud q̄ p prius est i potentijs aīe
q̄ i essencia est i aīa s̄cdm̄ q̄ cōpat̄
ad obm̄. q̄ꝛ aūt est i aīa p cōparacōm
ad s̄bm̄ p prius est i eēncia aīe q̄ i poten
tijs. pctm̄ aūt oiginale nō est in aīa
p cōparacōm ad obā. sꝫ p cōparacōm ad
s̄bm̄ q̄ est p̄mo aquo in fectōm trahit.
g° pctm̄ oiginale p prius est i eēncia
aīe q̄ i potentijs. ¶ Jo° d̄r q̄ pctm̄ oigi
nale aliquo mō est i eēncia aīe ꝛ i poten
tijs q̄ꝛ defectus ex culpa p̄mi p̄ntis ad totā
aīam p̄uenit. sꝫ ꝯsiderate oꝫ vtꝫ p prius
sit i essencia aīe q̄ i potentijs. Et i p̄mo
quidem respectu p̄tbalitu videt q̄ sit
p prius i eēncia ea rōne q̄ pctm̄ oigina
le est vnū. potētie vō multe ꝛ vniut̄ i
eēncia eius tamq̄ i eodm̄ radice. sꝫ ista
rō nō cogit q̄ꝛ po° aīe etiaꝫ vniūt̄ alio
mō .s. vnitate ordinis ꝛ etiā vnitate
alicuius p̄me po° mouētis ꝛ dirigentis.
sꝫ oꝫ aliunde huius vitatis inquisicōm
accipe. ꝛ quid̄ tn̄ pctm̄ oiginale ex rac
ne diriet̄ ad aīam. nulli dubiū esse
p̄t q̄n aliquo mō saltim i via ḡnacōis
ꝛ tempis p prius sit pctm̄ oiginale in
eēncia aīe q̄ i potentijs. tū aīa p suam
eēnciam imedie corpi vniat̄ vt forma
nō aūt p suas potentias vt alibi ostēsū
est. sꝫ si quis dicat q̄ pctm̄ oiginale
ē p prius i essencia aīe ordine ḡnacōis
et tempis q̄ i potentijs aīe. sꝫ i po°ibꝫ ē
prius ordine nature sicut prius dcm̄ est
de aīa ꝛ de cetero et h° stare nō pt̄e
nō enī eodem mō cōpat̄ eēncia aīe
ad potētias sicut cōpat̄ corpus ad
aīam. nam corpus cōpat̄ ad aīam
vt mat̄ia ad formā. materia aūt p̄ce
dit formā i via ḡnacōnis ꝛ t̄pis. sꝫ for
ma p̄cedit mat̄iā i via p̄f̄cōnis ꝛ nature
Essencia aūt aīe cōpat̄ ad po°as
sicut forma s̄balis ad p̄p̄etates nāles
ḡntes. s̄bā aūt est p̄or accidente et
tempe ꝛ natura. Et s̄cdm̄ rōm vt p̄bat̄
i vn° meth. vn̄ omibꝫ modis pctm̄ ori

ginale p prius est i essencia aīe q̄
i potentijs et ab essencia aīe diriat̄
ad potētias. sicut et nature p̄cessus ē
ab eēncia aīe ad po°as. pctm̄ aūt
oiginale respicit nām vt dcm̄ est
¶ Ad p̄mū g° d̄m q̄ iustia oiginalis
nō fuit etiā i volūtate q̄n p prius esset
i essencia aīe erat enī donū collatū
nature ¶ Ad s̄cdm̄ d̄r q̄ ꝯcupia ē pctm̄
originale māliter ꝛ q̄ p̄riuacōm a supioi
ut s̄ dcm̄ est. ¶ Ad t̄ciū d̄r q̄ eēncia
aīe cōpat̄ ad po°as sicut forma s̄balis
ad p̄p̄etates ḡntes. puta sicut forma
ignis ad calor ad calidū. calor aūt nō
agit nisi v̄tute forme essencialis ignis
alioqn nō agēt ad formaꝫ s̄balem. vn̄
forma s̄balis est p̄mū p̄ncipiū actōis
Et sic etiam essencia aīe est p prius
p̄ncipiū actōnis q̄ potentia ¶ Ad iiij
d̄r q̄ ordinacō pōꝛ aīe est ex defectu
nature que p̄mo ꝛ p̄ncipalr̄ respicit
essenciaꝫ aīe ¶ Ad v d̄r q̄ i Adam p̄so
corrupit nām. Et ideo i eo p̄mo fuit
corrupcō i potentijs aīe q̄ i essencia
sꝫ in hoīe qui nascit̄ econūdam nā
corrupit p̄sonam. Et ideo i isto p prius cor
rupcō ptinet ad essenciā q̄ ad poten
tias ¶ Ad vj d̄r q̄ essencia nō solū est
forma corpis dans ei vitam. sꝫ ē etiā
p̄ncipiū pōꝛ. Et sic prius est pctm̄ ori
ginale i essencia aīe ¶ Ad vij d̄r q̄
potentie rōnales diriatur ab essencia
aīe inquātū est agens nature. Et ideo
esse susceptiuū pcti diriatur ad poten
tias ab aīe eēncia. Vtrū pctm̄ oiginale
p prius sit in volūtate q̄ i alijs
potentijs

Qrito quintū vtrū
pctm̄ oiginale p prius sit i vo
lūtate q̄ i alijs potentijs. Et vi° q̄
nō. pctm̄ enī oiginale est infectio que
dam. sꝫ int° potentias aīe ḡnatiue
dicit̄ esse magis infecta. g° pctm̄ ori
ginale p prius est i ḡnatiua potentia
ꝛ nō i volūtate ¶ p° carencia origina
lis iustīe quā Anshūs d̄t esse oiginale
pctm̄ attendit̄ s̄cdm̄ hoc q̄ inferiores
vires rebellant rōni. sꝫ huius rebellio
est i inferioribꝫ viribꝫ ¶ p° i pctō actuali
auersio ab i comutabili bono ꝑ cōuersio
nem ad cōmutabile bonū. sꝫ in pctō
oiginali ꝯcupia scilꝫ sicut cōuersio i pctō
actuali. vt sup dcm̄ est. g° cū ꝯcupia sit
i viribꝫ infīoribꝫ pctm̄ oiginale p prius
est i viribꝫ infīoribꝫ ¶ p° pctm̄ oiginale
vt dcm̄ est. est carencia oiginalis iustīe
iustia aūt est virtus moralis. omēs aūt
virtutes morales sūt i irōnalibꝫ ptibꝫ aīe
vt dcm̄ d̄t i iij. Ethi. g° pctm̄ oiginale

ciiam est pp̄ius ī r̄ronalib; ptib; aīe
¶ Itē pctm̄ oiginale est queda pūsio
regiminis aīme Sz regime aīe ptinet
ad rōnē · g° pctm̄ oiginale pp̄ius est ī
rōne aīme q̄ ī volūtate ¶ Itē pena pcti
oiginalis est carentia visionis diuine
que ptinet ad intellcm̄ Sz pena ındz
culpe · g° pctm̄ oiginale pp̄ius est ī
intellcū q̄ ī volūtate ¶ Sz gtra est
q̄ Ansh9 dicit ī li · de concep vir · q̄ iustia
est rcitudo voluntatis Sz pctm̄ oigina
le est pūacio oiginalis iustie g° ē pp̄ius
ī voluntate ¶ Rō dl̄ · q̄ scd̄m vtutis aut
vitii inuenit ee aliqua ps aīe scd̄m
q̄ ptitipat aliq̄ ab aliqua supiori pō
sicut irascibilis et cōcupiscibilis sunt
scd̄m aliquaz ptic̄ vtutū inq̄ntū pti
cipant rōnē Unde oz dice q̄ rōnale sit
pmo z pse scd̄m vtutis Adhc g° q̄ īue
niat̄ pmū scd̄m pcti oiginalis ī po^nb
aīme oz gsidare que sit illa potentia
a qua oms alie hēant q̄ sint suscē
ptiue pcti · oz enī ex intigtate q̄ ad illaz
pōm pctm̄ oiginale pp̄ius diuet̄ ab
essentia aīe manifestū est aūt qd
pctm̄ scd̄m q̄ nūc de pctō loqm̄ ē cu
debet̄ pena Culpe aūt actib; inūs
debet̄ z nūc pctō qd̄ sit volūtariū
Uñ a volūtate diuatur ad alias po^as
aīme q̄ sint susceptiue pcti · Uñ pz
q̄ pctm̄ oiginale q̄ pp̄ius est ī volū
ptate int̄ omīs potencias aīe ¶ Ad
pmū g° dl̄ · q̄ sicut sup̄ dcm̄ est īfectō
pcti dicit̄ esse ī aliquo ul̄ actu sicut ī
ppō scb̄o ul̄ ī vtute sicut ī causa Causa
aūt oiginalis pcti est actus g̃naciōis
qui quidē ad vtutē g̃natiuaz ptinet
sicut ad exequitem ad cōcupiscibilem
sicut ad appetente et imparantē ad sēm
aūt tactus sicut ad senciente delecta
cōm et imitiantē Uñ īfectō oigina
lis pcti dr̄ esse pp̄ius ī istis potētiis
vtute sicut ī causa nō aūt sic ī ppō
scb̄o ¶ Ad · ii · dl̄ q̄ rebellio inferiorū vtutū
ad supiores est p subtractionē vtutis
que ierat ī viribz supiorib; sicut
dcm̄ est Et ideo pctm̄ oiginale magis
est ī supiorib; virib; q̄ ī inferiorib;
¶ Ad · iii · dl̄ · q̄ auisio se auisione in via
g̃naciōis · sz rō pcti actualis pficit̄ in
adūsione Et similr̄ rō pcti oiginalis
ī iustie pūacione Et ideo pp̄ius est pctm̄
oiginale ī volūtate ¶ Ad · iiii · dl̄ · q̄
dcm̄ Com · nō sz vitate ī omib; vtuti
bus moralib; · sz solū in illis que sūt
circa passiones que sūt irronabiliū ptiū
Iusticia aūt nō est circa passiones sz circa
opaciones vt dr̄ ī v · Eth · Unū iusticia
irō est ī irascibili z cōcupiscibili sz ī vo
luntate Et sic q̄tuor vtutes pncipales
sūt ī q̄tuor potentiis que sūt subiectē
vtutis · prudencia quidē ī rōne · Iustiā ī
volūtate · temperantia ī cōcupiscibili · fortitudo
ī irascibili ¶ Ad v · dl̄ · q̄ pūsum regimen
rōnis nō sz rōm culpe sī inq̄ntū ē vo
luntariū · z ita etiaz rō sz a volūtate
q̄ possit esse scd̄m pcti ¶ Ad vi · dl̄ · q̄ ca
rencia visionis diuine est pena ī q̄ntū
repugnat voluntati · hc̄ enī est de rōe
pene · vt s̄ dcm̄ est z sic inq̄ntū ē pena
ptinet ad volūtatem Utrū pctm̄ oiginale
ab adam diuet̄ ī omīs qui seminalr̄

Sexto queritur ab ipō ptedūt
vtrū pctm̄ oiginale ab Adam
diuetur ī omīs q̄ seminalr̄ ab ipō ptedūt
Et vr̄ q̄ nō · Mors enī est pena oigina
lis pcti Sz q̄dā ī fine mundi q̄ repient̄
viui dn̄o veniente ad iudiciū nō morient̄
vt dr̄ ī · Tess · g° nō nascent̄ cū
pctō oiginali ¶ Itē dicit̄ q̄ [illegible]
nō tenebat̄ ab omib; Et sic rō nō exneri
tate gcludit Sz gtra id q̄ exnmite ex
opinabili nō est erroneū neq̄ gtra fide
sicut extingenti gnuis sc̄lo nō sē impo^le
Sz homines aliquos ex Adam genitos
nō mori est opinale · g° z aliquos sine
oiginali pctō nasci q̄ ex hc̄ sē nō ē erro
neū sz opinale ¶ Itē Sicut Augg dr̄ ī Ench
iridio pmis peticōib; orōnis dnice po
sitiui eterna · reliquas q̄tuor tpalia Sz int̄
alias q̄tuor petit̄ dimissio debitorū quorū
vnū est necitas g̃nandi cū oiginali pctō
Cū g° iquemens sit dice q̄ orō totiq̄ eccl̄e
nō exaudiat̄ · vr̄ q̄ aliqui in hac tpali
vita g̃nare poterunt filios sine oiginali
pctō ¶ Itē nullus pt ab aliquo accipe qd̄
nō est ī eo Sz ī baptisato nō est pctm̄
oiginale · tollit̄ enī p baptm̄ · g° nullus
a pnte bapto nascens gtrahit pctm̄ oiginale
¶ Itē Aplūs dr̄ · Rom · xi · Si radix scā z rami
Et dns dr̄ · mt̄ · vii · q̄ arbor bona fructus bo
nos facit Si g° pr̄ z scūs z bonus ē nō
g̃nat filiū pctō oiginali infectū ¶ Itē si
oppositū ī opposito z ppositū ī pposito · sī hō
pctor g̃nat pctorem · g° z iustus g̃nat
iustū · nō g° g̃nat infectū pctō oiginali
¶ Itē Aplūs dr̄ ad Rom · v · Nō sicut deli
ctū Ade ita z dōm xpi · sz dōm xpi ē multo
potencius · sz pctm̄ trāsfusum ab Adam ī
aliquē ab eo ppagat̄ in filiū · g° z dōm
xpi p baptm̄ ad aliquē diuatum ab eo
transfert̄ in filiū z sic filii baptor̄ sine
pctō oiginali nascunt̄ ¶ Itē Augg dicit
ī lib° de bapto puulor̄ · nō plus nocuit
trāsgressio pmi puaricatoris q̄ valuit
incarnacō seu redempcō saluatoris Sz

redemptio salvatoris non valet omnibus hominibus, ergo nec transgressio ade nocet omnibus hominibus et sic non omnes qui ex adam seminaliter generantur contrahunt ab eo originale peccatum ¶ Ad primum corrupto inferiori non corrumpitur superius. non enim sequitur si non est homo quod non sit animal sed econverso. Sed natura humana est superius ad quamlibet personam humane nature. non ergo personalis infectio ipsius ade potuit corrumpere totam humanam naturam originali peccato ¶ Ad secundum baptismum aut tollit corruptionem nature aut non. Si tollit non parentum nature transfundit peccatum originale in prolem. Si autem non tollit equaliter se habet illa corruptio ad animam generantis et ad animam prolis genite. Si ergo non inficit animam generantis culpa originali neque animam prolis genite culpa inficiet originali ¶ Ad tertium augustinus dicit in libro de correptione et gratia quod peccatum non est magis in semine quam in sputo. Sed nichil potest conferre alteri quod non habet. ergo generatio que fit ex semine ade non causat peccatum originale in prole ¶ Ad quartum dicit augustinus in libro de perfectione iustitie quod necessitate nature sit culpa caret. Sed quicquid causatur ex semine in prole causatur ex necessitate nature. ergo culpa caret. non ergo qui ex adam seminaliter generantur peccatum originale contrahunt ¶ Ad quintum semen est quoddam corpus sed actio corporis non est in animam sed in corpore. anima autem principaliter inficitur in anima. non ergo talis infectio causatur ex semine ¶ Ad philosophus dicit in xv de animalibus quod semen est superfluum alimenti et sic semen ex quo iste homo generatur non fuit in adam. sed peccatum originale corrumpit ab aliquibus secundum quod in adam peccaverunt. ut apostolus dicit Rom. v. non ergo per seminalem generationem peccatum originale diriuatur ab adam in omnes homines ¶ Ad agens proximum plus imprimit quam remotum unde signum est quod agens proximum generat sibi simile ipse. non autem agens remotum sicut homo generatus est similis ipsi homini generanti non autem soli. sed infectio nature sicut fuit in adam ita causa est in proximo parente. ergo non debet dici quod illi qui nunc generantur contrahant peccatum originale ab adam sed a proximis parentibus ¶ Ad augustinus dicit xiiii de civitate dei capitulo xxii quod peccatum transmittitur in prolem non propagatio sed libido et sic videtur quod si generatio esset sine libidine quod peccatum non traduceretur in prolem. Sed generatio sine libidine et cum libidine non facit diversam dispositionem in semine nisi secundum maiorem et minorem intensionem caloris. Cum enim semen sit quoddam corpus elementatum diversa dispositio eius in agendo reducitur ad qualitates activas elementorum. Sed accidentia differentia solum secundum intensionem et remissionem non producuntur effectus diversi secundum speciem. sicut ergo propagatio sine libidine non traduceret peccatum originale ita nec propagatio cum libidine ¶ Ad

caritas libidinem diminuit. caritas autem augeri potest in infinitum. Cum igitur libido non sit infinita videtur quod libido possit totaliter tolli per caritatem. Et sic non est necessarium quod omnes cum originali peccato nascantur ¶ Ad libido vel pertinet ad inordinationem sensualitatis vel ad improbam voluntatem sed neutrum horum invenitur in iustis generantibus. ergo illi qui ex eis generantur non contrahunt originale peccatum ¶ Ad sicut bonum est diffusivum. ut dionysius dicit ita malum est constrictivum. Sed bonum ade puritas prima eius non diffundit in omnes. ergo multo minus malum ipsius ¶ Ad peccatum ex adam traducitur in alios inquantum in adam peccaverunt. sed adam peccavit comedendo vetitum pomum. non autem potest dici quod omnes comederunt vetitum pomum adam comedente. ergo neque quod peccaverunt eo peccante et sic peccatum originale non transiit ab adam in omnes ¶ Sed contra est quod apostolus dicit Rom. v. per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors et ita mors in omnes pertransiit in quo omnes peccaverunt ¶ Ad augustinus dicit in libro de fide ad petrum quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus ita non potest esse sine peccato conceptus ¶ Respondeo dicendum quod erroneum est dicere quod aliqui ab adam seminaliter diriventur absque hoc originali peccato. Sic enim aliqui homines essent qui non indigerent redemptione facta per christum. unde simpliciter credendum est quod omnes qui seminaliter ab adam propagantur peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione quod ex hiis que supra dicta sunt potest esse manifestum. Dictum est enim supra quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex adam propagatam sicut peccatum actuale comparatur ad naturam personam singularem ac si omnes homines in generatione ab uno adam diriuantur sint unus homo cuius diversa membra sunt diverse persone. Manifestum autem est quod peccatum actuale primo invenitur in aliquo principio scilicet in voluntate que primo est subiectum peccati. ut supra dictum est et ab ea diriuatur in alias potentias anime et in membra corporis secundum quod moventur a voluntate. Sic enim actus fuit voluntatis quod exigitur ad rationem peccati. Sic igitur et peccatum originale primo considerandum est in adam ut in quodam principio a quo diriuatur ad omnes qui ab eo moventur. Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis ita movetur filius a patre per viam generationis. unde philosophus dicit in physicorum quod pater est causa filii ut movens. Et in libro de generatione animalium dicit quod in semine est quedam motio ab anima patris que movet materiam ad formam concepti. Sic igitur quedam motio que est per originem a primo parente diriuatur in omnes

qui seminalr abeo predunt · vn omnes
qui abeo seminalr prodeut ptrxerunt
abeo originale pctm ¶ Ad pmu ergo
dr q eius no ponit hc assendo s3 scdm
opinionez quorundaz vt pz i epla ad
tessalon de resurrectione carnis in qua
cta hoc plures opiniones ponit int
quas recitat quorundaz opinantes fuisse
q illi i aduentu dni viui inuenient nuqz
morient ppt id q aplus dicit · i · ad cor
xv · ex psona eorz loquens nos q viuimus
simul rapiem i nubib obuiam xpo
i aera q alij exponunt no q no moria
mur · s3 q paz i morte durabut · sta
tim resurgentes et hc gnaliz tenet
¶ Ad scdm dr q dato q illi qui viui
reperient i aduentu dni nuqz moriant
no sequit ex necitate q pctm origina
le no contraxerint pena eni ppa origina
lis pcti est necitas moriendi Scdm illd
aplus Rom · viii corpus q mortuu est
ppt pctm id necitate mortis addictum
vt aug exponit · hoc aut contingit qd
aliqui necitate heant moriendi qui tn
nuqz moriant diuia virtute morte phi
bente sicut pt contingere graue gnatu
deorsu no ferri ppt aliqd impediens
¶ Ad · iii · dr q hoc debitu gnandi cum
originali pcto in hac vita dimitt non
gntu ad hoc q aliqui cu pcto nati a pcto
mundant virtute xpi · Itam ppe debita intel
ligit pcti · vt aug exponit · li · iii · s3 mo
dni i monte ¶ Ad · iiii · dr q pctm origi
nale opponit iusticie originali p quaz su
pior ps anime i deo iungebat · z inferiori
bus virib imparabat · z eciã corpus absqz
corruptione poterat conseruare · p bapm
igit tollit pctm tollit originale gntu
ad hc q datur gra p quaz superior ps
anime conseruare inferiores absqz omni rebel
lione vnde manet post bapm necitas
moriendi · z concupia que est male i origi
nali pcto et sic gntum ad superiore ptem
anime participat nouitate xpi s3 gntu
ad inferiores anime vires p ipm corpus
remanet ad hc vetustas que est ex
adam · manifestu est aut q homo ba
ptisatus no gnat scdm superiorem ptem
anime · s3 scdm inferiores et scdm corpus
Et ido homo baptisatus no transfundit
i plem nouitate xpi s3 vetustate ade
Et ppt hoc licet ipe no heat pctm
originale inqntu est culpa transmittit
tamen pctm originale i prolem Et ph
ecia pz solutio ad v · ¶ Ad sextu dr
q modus ille arguendi tenet gntu
ad hoc id q conuenit opposito inqntum
est oppositu no aut gntu ad id q est

conuenie vtrqz oppositoz Hoc eni si nigru
congregat visum q albu disgre
gat · no tn sequit q albu sit inuisibi
le si nigrum est visibile qr hc conuenit
ei scdm colorem qui est genus vtriusqz
vetustas aut ade gntum ad inferiores
vires z ad ipm corpus est comunis et
iusto et pctori et scdm hanc pctor ge
nerat pctorem · vn no sequit q iustus
generet plem sine pcto ¶ Ad vii · dr q
donu xpi est potencius q delictu ade
qr restituit homines i altiorem statum
q adam an pctm huit · s · i statu glorie
qui est absqz piculo peccandi S3 hic
oz q agatur ppt conformitate ad
xpm vt effectus sit similis cause Sic
eni xpus assumpsit vetustate pene
vt p mortem nos a morte redimeret
et sic resurgendo vitaz repararet · ita
z homines p xpm primo quidem xpo
conformant p gram manete vetustate
penali z tandem resurgetes transferunt
i gloriam et extra penalitate q remanet
i baptisatis gntum ad inferiores vires
traducunt originale pctm nec e i cogens
q pena sit causa culpe qr vires infe
riores no st susceptiue culpe nisi i qntu
pnt moueri a superiorib Et ido remota
culpa a supiori pte anime no remanet
racio culpe i inferiorib actu s3 virtute inqn
tu st gnatores humane plis ¶ Ad viii dr
q sicut pctm ade nocz omnib q carnalr
nascunt ex eo · ita redempco xpi valet
omnib qui spualr ex eo nascunt ¶ Ad ix
dr q na absolute accepta i plus e q p so
s3 na i psona considerata includi infra fines
psone · Et p hunc modu psona pt inficere
naturaz · qr a psona pmi parentis p omnes
q abeo seminalr ppagant natz humanaz
accepit · Et ido talis corrupco nature diui
ad omnes sicut si aqua corrumperet i fonte
corrupco deueniret ad totu riuum diriua
tu ex fonte ¶ Ad x · dr q i cana parentis bap
est aliqd resistens corruptioni origi
nalis pcti · s · sanctitas xpi · q quide impedimentu
no est i cana plis gemite · vel dicendum q infectio
nature no transit ad aiaz nisi p actum
gnacionis q est actus nature · z ido no
transit ad animaz gnantis s3 i animaz ge
nati q est terminus gnacionis ¶ Ad xi · dr q
pctm no est actu i semine s3 virtute inqntu
est principium gnacionis humane vt dictum
est ¶ Ad xii · dr q defectus originalis no hz
racionem culpe ex hoc q extenditur
seminalem gnacionem S3 ex hoc q na est
infecta infectione que reputat volun
taria ppt suu principiu vt dictum est ¶ Ad xiii · dr ·
q semen hoc modo agit infectionem aie sicut

agit ad complecom huane nate Sic
igit actio seminis est i qe. sz tn complecio
huane nature est i instanti padueniti
ultime ita z infecio orignalis pcti in
instanti cuit quis actio seminis no sit i
instanti ¶ Ad xiiii dr q aliqi crediderunt
q pctm orignale a primo pnte no possit
deriuari i posteros nisi oms homines fuiss
i adam Et ido ponit q semen no e sup
fluu alimti sz traducit ab ipso adam
Sz hoc no pt ee sic si semen esz aliqi reso
lutu de sba gignentis q aut resoluit de
sba alicui rei recedit na ipius z est i via
corrupcois Vn no pt esse pna z conuato
nis i ead na. Et ex hoc plius ocludit q se
men no aliqi resolutu sz supfluu cibali
Ph' aut no excludit quin pctm orignale
otrahat a primo pnte codico eni quata ma
gis dependz ab agete q disponit niam
z dat formaz quia cinatia que a priori dis
posicoe recedens z forma priore amittens
noua disposicoem z form recipit ab agente
Vn no refert quitu ad otractom origna
lis pcti vnaqz nia huam corpis venit
sz a quo agente i spez nate fuit commuta
¶ Ad xv dr q agens ppinquu z remotu
pnt distingui dupli' vno mo p se Alio
pactus. pactus quid sicut ei remoco
z distancia attenditur tn scdm locu vl t'
qpus vl scdm aliqi huoi accidite cie in
quitu est causa z sic vm est q agens
ppinquius magis i pmit i effcu q agens
remotu sicut ignis ppinquus magis ca
lefacit q ignis remotus z maius ppinquus
scdm q tpus magis mouet eum qm
remotu. Per se aut distinguit agens remo
tum z ppinquus scdm nalem ordinem cau
sandi z hoc mo agens remotu plius in
fluit i effcm q agens ppinquius. Dr eni i
li° de caus q ois ca pmaria plus est
influens sup suu cautm q ca scda q ca
scda no agit nisi ex virtute pme cause q
aut effcus recipit mag spem agentis
ppinqui z no agentis remoti no e ppe
defcm influencie que fit ab agente re
moto. sz ppe defcm matie q no pt recipe
tam excellentem formaz. Vn si materia
sit susceptiua forme pncipalis agen
tis recipiet eaz magis q forma agetis
ppinqui sic doms magis recipit forma
artis q forma instri qr igit vetustas
orignalis pcti inuenit i omibz scdm
q sut moti a primo pnte vt sup dcm est
Ido nullus trasmittit pctm orignale nisi
put otrat i virtute pmi agentis Et ppe
hoc magis dr otrahi ab adam q a proxio
pnte ¶ Ad xvi dr q libido oignatiua
ocupiaz nomat actualem dcm est aut

sup q male i orignali pcto est ocupia
hitualis que puenit ex hoc q ro no hz
virtute totaliter inferiores vires refrenadi
Sic igit libido actualis que est i contu
est signu ocupie hitualis q male sehz
i orignali pcto ca aut q aliqs trasmit
tat orignale pctm cplem est i dq re
manet i eo de pcto orignali etia post
baptm vt dcm est .s. ocupia vl fomes
Sic igit pz q libido actualis no est
causa q trasmittat orignale pctm sz
signu cause. Vn si miraculose fieret vt
actualis libido totaliter remoueret actioni
manente ca. nichilominus ples otraheret
pctm orignale Vn Aug' cu dixit q li
bido trasmittat pctm. posuit signu p
signato. obiecto aut procedebat de hac
libidine actuali ad quia quid cooperat
calor intensior no tn tota ca est ex calore
Sz pncipalior causa e ex virtute talis
aie q pn'r opatur i semine vt plius dicit
¶ Ad xvii dr q caritas diminuit actualez
libidine inquitu ocupiscibilis obedit roni
no aut sic obedit q i statu nate corru
pte q aliq demotu ppo retineat etia
pt ordine ronis Et ido no omio tollit
libido quitucuqz caritas vite augeat
¶ Ad xviii dr q etia iustis i actu ogia
omis est actualis libido du ocupiscibilis
i modate i delectabile carnis tendit z vo
luntas etia z sic otra rone michil faciat
a' velit tn ordine ronis actualis non
attendit ppe vehemencia passionis ¶ Ad
xix dr q ppinquius pcti est origo pena
aut boni mericoz est causa. Vn i adam
fuit aliqi bonu q potuit omibz otrari
s. orignalis iusticia quia tn adam habuit
Sz malu q i alios trasmittit otrait ex se
ipso no vt pocius dici possit q ds fuisz
transfusor boni. homo aut e trasfusor
mali. bonu aut pme ipis no est tras
fusu ad alios qr ei principiu fuit gra
psonaliter illi homi data ¶ Ad xx dr q co
medere signat actu psonalez sz pctare pe
ptine et ad psonaz z ad naz Et ido illi
qui recepit naz humanaz ab adam dicut
i adam pctasse no aut i adam comme
disse

Vtru illi qui nascunt materialr tm i adam pctm orignale otraheat

Septimo querit vtru illi q nascunt
materialiter tm i adam pctm ori
ginale otraheant Et vr q sic Anima
eni inficit orignali pcto p infectoem car
nis tu vnitur. Sz caro homis pctoris
e infecta infectone pcti in actu Ergo aut
virtute tn qr tn careat a nio tonali no
est susceptiua infectonis pcti magis eni
otrahet maculam orignalis pcti. ho

qui miraculose formaretur ex carne ali-
cuius haberet peccatum originale puta ex costa
vel pede vel manu quod significatur ex semine
¶ Item Genesis iii dicit glosa quedam quod in lumbis
Ade tota posteritas fuit corrupta quia non
est separata prius in loco vite sed postea in
loco exilii. Sed si aliquis homo formaretur
de corpore alicuius hominis puta de manu
vel pede separaretur caro eius in loco suppli-
cii ergo contraheret corruptionem originalis
peccati ¶ Item peccatum originale est peccatum totius
humane nature ut supra dictum est. Sed iste
homo qui formaretur ex carne alterius
hominis pertineret ad humanam naturam ergo contra-
heret peccatum originale ¶ Item in generatione hominis
et animalium aliorum materia corporis ministra-
tur a femina. Sed anima inficitur per infectionem
peccati ex hoc quod unitur materie corporali
Ergo si licet Adam non peccasset Eva peccante
proles ex utroque nata peccatum originale con-
traheret non propter infectionem vilis seminis sed
propter naturam tamen ¶ Item mors et corruptio quedam
proveniunt ex qualitate materie. Sed materia mini-
stratur a matre. Ergo si Eva fuisset sola morta-
lis et passibilis peccando Adam non
peccante filii qui nascerentur passibiles
et mortales fuissent. Sed pena non est
sine culpa. Ergo peccatum originale contraxis-
sent ¶ Item Damascenus dicit in iii libro quod Spiritus sanctus
supervenit in virginem purgans ipsam non
autem prius dicta quod illa purgatio fuit super-
flua quia natura creata nichil superfluum opera-
tur multo minus Spiritus sanctus. Si ergo pur-
gatione non precedente corpus Christi sump-
tum fuisset de virgine contraxisset nichilo-
minus originale peccatum. Et sic videtur quod hoc ipsum
sufficiat ad contrahendum originale peccatum
quod aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat
Sed contra est quod Augustinus dicit x super Genesim ad
litteram quod Christus non peccavit in Adam nec
decimatus fuit in lumbis Abrahe quia non
fuit ibi secundum seminalem rationem sed solum secundum
corpulentam substantiam ¶ Respondeo dicendum quod huius questionis
veritas de premissis articulis patet. Dictum est enim
supra quod peccatum originale a primo parente de-
rivatur in posteros inquantum per ipsum moventur
a primo parente per originem. Manifestum est autem
quod materia non est movens sed mota. Unde qua-
litercumque aliquis materialiter procedat ex Adam
vel Eva, hii qui ab eo processerint nullo modo
contraherent originale peccatum nisi seminaliter
propagarentur ex eo. Sicut nec etiam originale
peccatum contraheret si aliquis homo de novo
formaretur de terra. Non enim refert quantum ad
conditionem hominis de qua materia formetur
sed a quo agente formetur quia ab agente
recipit formam et dispositiones ut dictum est.
Materia vero non retinet potiorem formam

aut dispositionem sed novam acquirit per generationem
¶ Ad primum ergo dicendum quod si aliquis homo formaretur
ex digito vel alterius hominis hoc non posset
esse nisi carne illa corrupta et recedente
a sua dispositione quia corruptio unius est gene-
ratio alterius unde infectio que preexiste-
bat in carne non remanet ad inficiendum animam
¶ Ad secundum dicendum quod glosa illa non est sic intel-
ligenda quod locus exilii ut causa contraheret
originale peccatum. Nam si homo post peccatum
in paradiso terrestri remansisset transmisisset pecca-
tum originale in posteros. Sed causa traductionis ori-
ginalis peccati est corruptio humane nature in primo
parente. Locus autem exilii est concomitans ad cor-
ruptionem. Unde in glosa illa locus ponitur
quasi concomitans causam et non quasi causa ¶ Ad ter-
tium dicendum quod peccatum originale non pertinet ad huma-
nam naturam absolute sed secundum quod derivatur ab
Adam per viam seminalem ut dictum est ¶ Ad quar-
tum dicendum quod filii qui nascerentur ex Adam non
peccante et Eva peccante non contraherent ori-
ginale peccatum quia originale peccatum contrahitur per
virtutem moventem ad naturam humanam que est
in semine maris secundum philosophum. Et quamvis
Eva primo peccavit signanter tamen apostolus
dicit per unum hominem peccatum in mundum
intravit ¶ Ad quintum dicendum quod aliquibus visum est
quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante et
Eva non peccante mortales et passibiles
essent propter hoc quod ista consequuntur materiam que
ministratur a matre. Et tunc mortalitas et passibi-
litas non essent defectus penales sed naturales.
Sed melius dicendum est quod non essent passibiles
neque mortales. Si enim Adam non peccasset
transfudisset iustitiam originalem in poste-
ros ad quam pertinet quod non solum anima subderetur
deo sed etiam corpus subdatur anime per quam ex-
cluditur passibilitas et mortalitas ¶ Ad
sextum dicendum quod ex hoc ipso quod Christus fuit conceptus
ex virgine sine virili semine habuit quod non con-
traheret originale peccatum. Precessit autem pur-
gatio non tamen quia adhuc necessaria ut sine
originali peccato conciperetur sed quia carnem
quam verbum dei suscepit omnis puritas
decebat. Utrum peccata parentum
originaliter in posteros transeunt

Octavo queritur utrum peccata parentum
originaliter in posteros transeunt
Et videtur quod sic. David enim ex ultimo matrimonio
natus dicit Ecce in iniquitatibus conceptus
sum et in peccatis concepit me mater mea. Sed ex
hoc videtur quod multa sint originalia peccata unius hominis
sed hoc esse non posset si peccata priorum parentum
originaliter in proximos non transirent sed
solum peccatum primi hominis. Ergo peccata priorum
parentum originaliter transeunt in posteros
¶ Item sicut natura humana fuit in Adam
ita in singulis hominibus. Sed Adam suo pecca-

actuali corrumpit humanam naturam et corruptam transmisit, quia quale habuit talem communicavit. Ergo et quilibet alius suo peccato actuali corrumpit humanam naturam in se ipso et huiusmodi corruptionem transmittit in posteros, et sic peccata actualia primorum parentum transeunt originaliter in posteros sicut et peccatum primi parentis. Solutio. Dicendum quod in Adam fuit natura humana integra, et ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato. In aliis autem hominibus non est natura humana iam corrupta, et ideo per eorum actualia corrumpi non potest. Contra: contra est quod Apostolus dicit: Qui iustus est adhuc iustificetur, et qui in sordibus est sordescat adhuc. Sed esse in sordibus peccati est esse corruptum. Ergo natura que est in aliquo corrupta potest adhuc ulterius corrumpi. Solutio. Dicendum quod illa corruptio nature que fuit per peccatum primi parentis de natura integra fecit corruptam. Et ideo potuit causare transfusionem originalis peccati. Sed alie corruptiones nature que fiunt per peccata actualia fiunt in primo homine sicut in primo principio, et ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis, sed non faciunt. Et ideo non causant transfusionem originalis peccati. Contra: medium comparatur uni extremorum sicut alterius. Sicut pallidum comparatur ad album ut nigrum et ad nigrum ut album. Sed minus corruptum medium est inter integrum et magis corruptum. Ergo idem operatur corruptio nature qua transmutatur de integro in corruptum et corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum. Solutio. Dicebatur quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio, et ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis. Sed contra: si primo homine non peccante aliquis posteriorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo humana natura et talem transmisisset ad posteros, et tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio. Non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati quod natura humana corrumpatur per primum nature principium. Contra: Exodi xx dicitur: Ego sum deus zelotes visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem, quod non potest referri nisi ad peccata actualia primorum parentum, originaliter traducuntur in posteros. Solutio. Dicendum quod hoc intelligitur de transitu peccatorum quantum ad penam et non quantum ad culpam. Sed contra: non possunt esse sine sua causa. Sed pena est effectus. Ergo si traducatur pena, necesse est ut traducatur et culpa. Solutio. Dicebatur quod pena presupponit culpam non semper in eodem sed quandoque in alio. Sed contra: pena a deo est et iusta est. Iustitia autem est equalitas quedam. Oportet ergo quod pena in equalitate culpe ad equalitatem reducatur. Sed non potest esse nisi in eodem fiet equalitas,

culpam ut supponatur aliquis secundum voluntatem dei contra voluntatem suam qui peccando fecit contra voluntatem dei secundum voluntatem suam. Ergo oportet quod transeat pena ad eundem ad quem transit culpa. Contra: Matthei xxvii Iudei dixerunt: Sanguis eius super nos et super filios nostros. Et exponens Augustinus in quodam sermone de passione dicit: Ecce que bona ad heredes suos quale paterni legati testamentum transmittunt. Macula sanguinis se perfundit et posteros perimit. Ergo peccatum actuale aliorum hominum quam Adam transit ad posteros etiam quantum ad maculam. Contra: Adam peccante omnes in eo peccavimus, ut dicit Apostolus, et hoc ideo quia in eo eramus secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit. Sed sicut fuimus in Adam secundum seminalem rationem ita etiam in proximis parentibus. Ergo etiam in eis peccantibus nos peccavimus, et ita originaliter eorum peccata ad nos transeunt. Contra: mors que est privatio vite est pena originalis peccati. Sed vita hominum semper magis et magis minoratur. In principio enim mundi diutius homines vivebant quam modo. Ergo cum pena crescat, quod augeatur et culpa, et sic peccata actualia primorum parentum aliquid addunt ad originale peccatum quod trahitur ex primo parente. Contra: ante institutionem circumcisionis pueri salvabantur in sola fide parentum, ut Gregorius dicit. Ergo et per infidelitatem dampnabantur. Sed infidelitas est actuale peccatum. Ergo actuale peccatum primorum parentum transit ad posteros. Contra: possibilius est ad agendum quod inest secundum speciem et secundum rem quam quod inest secundum speciem tantum. Sed turpitudo corporalis ymaginaria que est secundum speciem tantum imaginante transit ad posteros. Unde Ieronimus dicit in libro de hebraicis questionibus quod quedam ~~mulier~~ mulier peperit puerum nigrum ad aspectum Ethiopis in pariete depicti. Ergo multo magis turpitudo peccati que est in anima parentis et secundum rem et secundum speciem transit ad posteros. Contra: magis potest aliquis communicare alii quod habet a se ipso quam quod habet ab alio. Sed proximi parentes transfundunt in posteros corruptionem peccati originalis que in eos ab Adam derivatur. Ergo multo magis transfundunt corruptionem actualium peccatorum. Contra: ea que secundum iura canonica et civilia filii obligantur pro peccatis parentum. Nam filii quorum sunt ex libera matre progeniti ad curiam [illegible] [illegible]. Heredes autem alicuius furtis obligantur pro furto patris secundum iura canonica. Etiam si nichil ad eos de furto pervenit, lite etiam non contestata [illegible] [illegible]. Filii etiam eorum qui peccaverunt crimine lese maiestatis portant parentis ignominiam. Ergo peccata parentum ad filios transeunt. Contra: magis conveniunt filii cum primis parentibus quam cum primo parente, cum immediatius se habent ad eos. Si ergo peccatum primi parentis transit in omnes

posteros multo magis peccata proximorum parentum. ¶ Praeterea ea que sunt corporis traducuntur cum corpore traducuntur. Sed quedam peccata actualia pertinent ad corpus. dicit Apostolus i ad Cor. vi: Omne peccatum quodcumque fecerit homo extra corpus est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. Ergo videtur quod peccata actualia proximorum parentum originaliter ad posteros derivantur. ¶ Sed contra, peccatum oppositum. Sed multa parentum non derivantur ad proximos aliquando non omnibus nascentibus filiis. Ergo non peccata actualia proximorum parentum in posteros transeunt. ¶ Praeterea Ezech. xviii dicitur: Filius non portabit iniquitatem patris. Portaret autem si a patre transiret. Ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios. ¶ Respondeo dicendum quod super hoc Augustinus questionem movet in Enchiridion et insolutam permittit. Sed si diligenter consideretur impossibile est quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Ad cuius evidentiam attendendum est quod generans naturam sue speciei communicat generato et per consequens omnia accidentia que speciem consequuntur. Sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem. Si autem virtus generantis sit fortis, traducit in genitum similitudinem suam etiam quantum ad accidentia individualia, sed hoc verum est de accidentibus que aliqualiter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus que pertinent solum ad animam maxime intellectivam que non est virtus in organo corporali. Homo enim albus plerumque generat filium album et magnus magnum, nunquam autem grammaticus generat grammaticum aut philosophus philosophum, quia non per peccatum quo donum privatur. Oportet idem considerare in peccato quod consideratur in dono gratie quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humane quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ut bone persone tantum sed ut bone totius nature humane ab eo derivande, quod donum fuit originalis iustitia. Huiusmodi etiam donum virtutis non solum residebat in superiori parte anime que est intellectiva sed diffundebat ad inferiores anime partes que continebantur virtute doni predicti sub ratione et ulterius usque ad corpus in quo nichil poterat accidere bono predicto manente quod contrariaretur virtuti ipsius anime. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagatum propter duo. Primo quidem quia consequebatur naturam eius cui inerat licet non ex ordine nature. Secundo quia pertingebat usque ad corpus quod est per generationem traducibile. Hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis. Unde rationabiliter etiam illud peccatum propter easdem causas per originem ad posteros derivatur. Sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis vel etiam aliorum opponuntur dono gratie quod divinitus confertur alicui bone persone sue tantum. Et ideo residet vis eius in sola anima intellectiva, nec derivatur ad corpus ut per huiusmodi peccatum tollatur corruptibilitas corporis, et ideo nec ipsa etiam gratia traducitur. Nec etiam peccata actualia quorumcumque parentum etiam ipsius Ade post primum eius peccatum traducuntur enim in posteros per modum originis. Possunt autem peccata actualia proximorum parentum derivari ad filios per imitationem propter conversationem assiduam filiorum cum eis. ¶ Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale in uno homine est unum tantum sed dicitur plurale. In peccatis concepit me mater mea propter quatuor. Primo quidem secundum consuetudinem scripture que ponit plurale pro singulari ut patet Matth. ii: Mortui sunt qui querebant animam pueri; quod dicitur pro solo Herode. Secundo quia peccatum originale est quodammodo causa sequentium peccatorum et ita virtute continet in se multa peccata. Tertio quia in peccato actuali primi parentis ex quo peccatum originale causatur fuit multiplex peccati deformitas. Fuit enim ibi superbia, inobedientia, gula et furtum. Quarto quia corruptio originalis ad diversas hominis partes pertinet, sed tamen propter hoc peccatum originale in uno homine non potest dici plurale simpliciter, sed secundum quid. ¶ Ad secundum dicendum quod Adam suo actuali peccato corrupit humanam naturam subtrahendo donum gratuitum quod poterat transire in posteros. Quod non fit per actualia peccata proximorum parentum, ut ex dictis patet, quibus additur ad hanc corruptionem per subtractionem gratie vel aptitudinis ad gratiam recipiendam que est donum personale. Et per hoc patet responsio ad tertium et quartum et quintum. ¶ Ad sextum dicendum quod hoc dicitur quod peccatum transit a parentibus in posteros quantum ad penam. Verumtamen considerandum est quod duplex est pena. Una spiritualis que pertinet ad animam, et tali pena nunquam filius punitur pro patre. Et hoc ideo quia anima filii non est ex anima patris, sed immediate a Deo creatur, et hanc rationem assignat Ezech. xviii: Sicut anima patris mea est ita et anima filii mea est. Filius non portabit iniquitatem patris. Alia pena est corporalis vel rerum que ad corpus pertinent. Et quantum ad hanc penam filii interdum pro parentibus puniuntur, presertim quando conformantur parentibus in culpa. Quantum enim ad corpus quod a patre traducitur filius est aliquid patris. ¶ Ad septimum dicendum quod pena temporalis qua filius quandoque punitur est pro causa culpam in patre precedente. ¶ Ad octavum dicendum quod inquantum filius est aliquid patris sic in pena filii punitur etiam pater. ¶ Ad nonum dicendum quod san

cuius xpi obligat filios iudeoz in quantu sunt imitatores pne malicie ipam approbando ¶ Ad x. dr. q i primo pnte et i p'ximis pntib fuimo sedm conniciatone nature no tn sedm comunicatom i psona Et ido pcto subtrahente domi nature pticipant no aut pcto subtrahente domi psone ¶ Ad xi dr. q hoc q mo minus homines viuut q i pricipio mudi no est ppt aggrauatom pcti originalis neqz ppt q tinua debilitatom nature vt quida dicunt Alioqn p pcessum temporis semp magis et magis vita hois breuiaret q patet esse fsm. cu mo tm homines viuat. sicut et i tempe dauidis. qui dicebat dies annoz nroz i ipis septuaginta anni Illa ergo diuturnitas vite fuit ex virtute diuina ut genus humanu multiplicaret ¶ Ad xii. dr. q a pricipio humani gnis remediu ctra oiginale pctm adhiberi no potuit nisi p virtutem mediatoris dei et hois ihu xpi. fides g° antiquoz cu aliqua ptestatone fidei valebat paruulis ad salutem no p'nt cuit quida actus iniorum credentiu. vn no reqrebat q esset actus fidei formate sed expte credete. s. ipius mediatoris Sic eni et sacra que postea instituta st valent i qntum st fidei ptestatones vn no sequit q infidelitas pntum filiis noceret nisi pareti sicut remaneres meriti pcti ¶ Ad xiii dr. q ymaginaco est vis quedam i corporali organo vnde ad spem ymaginata i imitat spus corpes i quo fundat vis formatiua que est i semine Et ido in dum aliqua i imitatio sit i ipse i ymaginatoe pntis i ipo coitu si sit fortis Sz infectio pcti maxime actualis totalr manet i aia et no ptinet ad corpus Vnde no est sile ¶ Ad xiiii dr. q ro illa pced de ctis paib ¶ Ad xv. dr. q illa ro pcedit de infectu pcti qntu ad penam corpalem ¶ Ad xvi. dr. q magis ctrahet homo pctm a primo pnte q a pmo si p pctm primi pntis tolletur aliq domi nature sicut p pctm p'i pntis est ablatu ¶ Ad xvii dr. q ille q formatur diat peccare i corpus suu no qr macula huius pcti sit i corpe immo e i aia sicut i sbo cu opo Sed qr complet h° pctm i corpis delectacone et i quada corpis resolucoe q i nullo alio pcto ctingit. Tam i pcto gule no sit aliqua resoluco corpalis. ~~Vtru sit coueniens pena~~ impcti vo spualib no e delectaco corpalis Vtru sit qens pena pcti oiginalis carentia diuine visionis

Questio est de pena oiginalis pcti vtru sit qens pena pcti oiginalis carentia diuine visionis Et vr q no. Cruia vt d. i ij. phi. frustra est q est ad fine que no qse Sz homo nali ordinat ad btitudine sicut ad vltimu fine que quide btitudo i diuina visione consistit. g° frustra est homo si no puenit ad visione diuina Sz deus ppt pctm oiginale no destituit tale hom gnatom Et vt dama. de Cu igit i opibus dei nichil sit frustra videt q homo ppt pctm q ex sua oigine ctraxit no incurrit carentia carentie visionis diuine ¶ Pto Ezech. xix. dicit oms anime mee st sicut aia filii mea est ita et aia pris mea est Ex quo pt accipi q oms anime i me te st adeo create et q vna ab alia no traducatur g° pena que ptinet tm ad aiam no i aliquos puenire p pcto oiginali q a pmo pente traducit Sz carentia visionis diuine est pena ad sola aiam ptines Sicut et ipa visio diuina sol ius aie est carentia visionis diuine non est pena debita originali pcto ¶ Pr Aug d i Enich. q mitissima e pena eoz qui p solo pcto oiginali puniunt Sz Crisos d sup mt q carentia visionis diuine est maxima penaz z intollabilior q gehenna. g° carentia visionis diuine no est qens pena oiginalis pcti Sz dice. q sola carentia visionis diuine est minor pena q carentia visionis diuine cu pena sensus que debet pcto actuali Sz ctra pena cu sit malu qd lez i priuatoe alicuius boni consistit Sz porcio priuatonu admunite est sicut porcio eoz que priuant Sic eni se hz surditas ad cecitatem sicut auditus ad visum Sz p carentia visionis diuine priuat homo deo. p penaz aut sensus priuatur quoda bono creato. s. sensus delectacoe ul aliquo huiusi boni aut creati addiciu bono increato no facit magis bonu d eni Aug i lib. cfess ad deu loquens qui te z illa nouit. s. creaturas no ppt illa beatior si ppt te solum btus. g° q priuat bono i creato solo p carentia visionis diuine no est minus miser q ille qui cu hoc patit penaz sensus Sz dicebat q licz no sit minus btus qntu ad p'mum essenciale est tame minus btus qntu ad p'mu accntale Sz ctra p'mu accntale se hz ad btitudine si p'mitenem accidentalis no intendit id cuius est accus no eni si est magis albu ppt hoc est magis homo. g° btitudo que essencialr cosistit

in fruitione summi boni non intendit p
optaique bonum creati additum ¶ Praeterea cum
bonum increatum infinitum excedat bonum
creatum compatur bonum creatum ad bonum
increatum sicut punctus ad lineam. Sed linea
non efficitur maior per adiectionem puncti ergo
neque per adiectionem boni creati sit maior
beatitudo que consistit in fruitione boni
increati Sed dicendum quod quamvis deus sit bonum
infinitum tamen visio dei non est bonum infini
tum quia deus ab intellectu creato finite
videtur et ita qui privatur divina visione non
privatur bono infinito Sed contra quandoque
subtrahitur sua perfectio privatur sua perfectione
Sed visum est perfectio videntis ergo cuicumque
subtrahitur visio privatur ipso viso et sic
tamen ipsum visum sit bonum infinitum qui privatur
dei visione privatur bono infinito ¶ Praeterea
ipse deus est hominis merces quia abraham
dixit Ego dominus merces tua magna nimis
Gen. xv. ergo qui privatur ipso deo qui est
bonum infinitum privatur ultima mercede
que consistit in divina visione ¶ Praeterea peccato
originali debetur minor pena quam peccato
veniali alioquin peccati originalis pena
non esset mitissima ut Aug. dicit Sed peccato
originali debetur pena sensibilis Non
autem carentia visionis divine Cum igitur
indubitanter carentia visionis divine
sine pena sensus sit maior pena quam pena
sensus sine carentia visionis divine
videtur quod peccato originali non debeatur pena ca
rentia visionis divine Sed dicendum quod etiam peccato
veniali debeatur carentia visionis divine
ad tempus sicut et pena sensus Sed contra ceteris
tamen addita plus aggravat penam caren
tie visionis divine quam pena sensibilis
temporalis nullus enim bene dispositus esset
qui non vellet potius quantumcumque penam
temporalem subire quam perpetuo divina
visione carere Si ergo peccatum originale
punitur perpetua carentia visionis
dei quod magis punitur quam peccatum veniale
et ita non est mitissima eorum pena ¶ Praeterea
secundum leges dignius est venia qui alieno
vitio laborarunt Sed ille qui punitur pro
solo peccato originali laborat alieno vi
tio scilicet primorum parentum ergo dignius est venia
non ergo debetur ei pena gravissima que
est carentia visionis divine ¶ Praeterea Aug. dicit
in libro de duabus animabus tenere quemcumque
quod non fecit quod facere non potuit summe in
iustitie et insanie est Sed nichil tale cadit
in deo Cum ergo puer qui nascitur vitare
non potuit originale peccatum videtur quod ex hoc
non mereatur reatum alicuius pene ¶ Praeterea peccatum
originale est privatio originalis iustitie
ut Anselmus Sed habita originalem iustitiam

tamen non possit homo regnum [illegible] non debetur visio
divina ergo neque peccato originali Unde pro
pena carentia visionis divine ¶ Praeterea ut legitur
Gen. iii. Adam excusavit se dicens mulier
quam dedisti michi dedit michi et comedi
Sed si fuisset sufficiens excusatio ut pena non
mereretur Sed videtur sub iectioni mulieris
resistere non potuisset Sed deus dedit carne
anime cuius infectioni resistere non potest ergo non
videtur quod ex hoc obligetur ad aliquam penam
¶ Praeterea homo in naturalibus constitutus etiam si
nunquam peccasset debetur ei carentia visionis
divine quod non potest dici pena peccati originalis Sed
contra est quod Greg. dicit iiii. mor. Pena
mentis lucem ut est videre non valet quia
hanc ei captivitas sue dampnationis
abscondit ¶ Praeterea Innoc. iii. dicit in decre. quod ori
ginali peccato debetur pena carentia visio
nis divine ¶ Respondeo dicendum quod conveniens pena origina
lis peccati est carentia visionis divine
¶ Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum
ad perfectionem alicuius rei duo pertinere vide
antur quorum unum est quod sit capax alicuius
magni boni vel attingeat illud Aliud
vero est quod exteriori auxilio non indigeat
vel in nullo vel in paucis pro sua conditione pro
deerat sibi Multo enim melius est quod est ca
pax magni boni quamvis ad aliud quod non
est capax nisi parvi boni quod tamen absque
exteriori auxilio vel cum parvo auxilio con
sequi potest sicut melius dispositum dicimus
esse corpus alicuius hominis si possit con
sequi perfectam sanitatem licet multis auxiliis
medicine quam si possit consequi solum
sanitatem quandam imperfectam absque auxi
lio medicine Creatura ergo rationalis in hoc
preeminet omni creature quod capax est summi
boni per divinam visionem et fruitionem licet
ad hoc consequendum non proprie principia non
sufficiant sed et ad hoc indigeat auxilio
divine gratie Sed circa hoc considerandum est quod
aliquod divinum auxilium necessarium est com
muniter omni creature rationali scilicet auxilium
gratie gratum facientis quo quelibet crea
tura rationalis indigeat ut possit per
venire ad beatitudinem secundum illud Apostoli
ad Rom. vi. Gratia dei vita eterna Sed preter hoc
auxilium necessarium fuit homini aliud super
naturale auxilium ratione sue compositionis
Est enim homo compositus ex anima ~~et~~
~~natura~~ et corpore et est natura intellectualis et
sensibili que quodammodo si sue nature
relinquitur intellectum aggravant et im
pediunt ne libere ad summum fastigium con
templationis pervenire possit Hoc autem
auxilium fuit originalis iustitia per quam
mens hominis si subderetur deo ut ei sub
derentur totaliter inferiores vires et ipsum

Utrum pena ... non pertinet ... peccatum ... pena debetur ... carentia ... visionis

corpus neque ei impediret quominus posset in deum tendere; et sicut corpus est proportionatum et sensibus propter intellectum, ita hoc auxilium quo continetur corpus subiectum viribus sensitive sub mente intellectuali est quasi dispositio quedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis iustitie subtrahitur per peccatum originale, ut supra dictum est. Cum autem aliquis peccando abiciat a se id per quod disponebatur ad aliquid acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio illius boni est conveniens pena eius. Et ideo conveniens pena peccati originalis est subtractio gratie et per consequens visionis divine, ad quam homo per gratiam ordinatur. ¶ Ad primum ergo dicendum quod homo frustra et vane factus fuisset cum peccato originali nascens a principio, si tamen nullum remedium posuisset deus homini, remedium per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet per mediatorem dei et hominum ihesum christum, per cuius fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. Unde in psalmo dicitur: Memorare que mea substantia, numquid enim vane constituisti omnes filios hominum; quod exponens glossa dicit quod david petit incarnationem filii, qui de sua substantia carne assumptus erat, et per ipsum homines erant a vanitate liberandi. ¶ Ad secundum dicendum quod anima huius pueri que sine baptismo decedit non punitur carentia visionis divine propter peccatum alicuius secundum quod fuit personale peccatum eius, sed punitur propter infectionem originalis culpe quam incurrit ex unione ad corpus quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationem. Iniustum enim esset ut diminueretur reatus pene nisi etiam diminueretur infectio culpe. Unde et apostolus Rom. v. premittit diminutionem pene dicens: Per unum hominem peccatum in mundum intravit et per peccatum mors. ¶ Ad tertium dicendum quod gravitas alicuius pene potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius boni quo privatur per malum pene, et sic carentia visionis divine et fruitionis dei est gravissima penarum. Alio modo per comparationem ad eum qui punitur, et sic tanto est gravior pena quanto id quod subtrahitur sic magis debetur; magis dicimus puniri hominem si auferretur ei patrimonium suum quam si impediretur ne perveniret ad regnum quod ei non debetur. Et per hunc modum dicitur esse mitissima omnium penarum sola carentia visionis divine, inquantum visio divine essentie quod est quoddam bonum omnino supernaturale. ¶ Ad iiii. dicendum quod bonum creatum additum bono increato non facit magis bonum nec magis beatum, cuius est ratio quia si duo participantia conveniant, augeri potest eius quod participat si participatis addatur;

ei quod est per essentiam tale non facit aliquid maius. Sicut duo calida adiuncta ad invicem possunt facere magis calidum, sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione incalesceret. Cum igitur deus sit ipsa essentia bonitatis, ut dyonisius dicit in libro de di. no., omnia autem alia sint bona per participationem, ex nullius boni additione fit deus magis bonus, quia cuiuslibet rei altius bonitatis convenit in ipso. Unde cum beatitudo nichil sit aliud quam adeptio boni perfecti, contingit quod aliud bonum superaddatur divine visioni et fruitioni non faciet magis beatum; alioquin diceretur esse factus beatior [illegible]. Non tamen est eadem ratio de beatitudine et miseria, quia sicut beatitudo consistit in coniunctione ad deum, ita miseria consistit in recessu a deo, a quo quidlibet secundum similitudinem et participationem recedit quibuscumque bonis privatum. Unde quodlibet bonum privatum facit miserum, licet non quodlibet bonum additum faciat magis beatum, quia per bonum additum homo magis deo adheret quam si immediate ei coniungatur. Sed per bonum subtractum magis a deo elongatur. ¶ Ad v. dicendum quod additio per naturam [illegible] non facit magis beatum, quia primum creatum attenditur secundum aliquod bonum creatum. Vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum; sed sicut bonum creatum est quedam similitudo et participatio boni increati, ita adeptio boni creati est quedam similitudinaria beatitudo, per quam tamen vera beatitudo non augetur. ¶ Ad vi. dicendum quod sicut punctum non auget lineam, ita bonum creatum non auget beatitudinem. ¶ Ad vii et viii concedimus. Cum enim divina visione et fruitione privatur, ipso deo privatur. ¶ Ad ix. dicendum quod peccatum veniale originali comparatum quodammodo est maius et quodammodo est minus. Peccatum enim veniale comparatum huic persone ut illi magis debet dici ratione peccati quam peccatum originale, quia peccatum veniale est voluntarium voluntate huius persone, non autem peccatum originale. Sed originale peccatum comparatum ad naturam est gravius, quia privat naturam maiori bono quam peccatum veniale privet personam, scilicet bono gratie, et propter hoc debetur ei carentia visionis divine, quia ad visionem divinam non pervenitur nisi per gratiam, quam veniale peccatum non excludit. ¶ Ad x. dicendum quod perpetuitas pene consequitur perpetuitatem culpe, que provenit ex carentia gratie, quia culpa non potest remitti nisi per gratiam, et ideo per peccatum originale excluditur gratia, non autem per peccatum veniale. Ideo peccato originali debetur pena perpetua, non autem peccato veniali. ¶ Ad xi. dicendum quod iste puer decedens sine baptismo laboravit quidem vitio alieno quantum

ad tantum quia si peccatum ab alio traxit la
borauit cum uicio proprio ingenitum a primo pa
rente culpam contraxit. Et ideo dignius e
nima diminute non tamen totaliter rela
xante. Ad 12m dicendum quod puer iste sine ba
ptismo decedens non habet reatum ex hoc quod non
fecit aliquid, hoc non esset peccatum obmissionis
sed habet reatum ex hoc quod infectionem culpe ori
ginalis contraxit. Ad 13m dicendum quod ratio illa
procedit secundum opinionem ponentium quod gra
tiam facientem non includatur in ratione ori
ginalis iustitie quod tamen credo esse falsum quia
originalis iustitia primordialiter consistit in
subiectione humane mentis ad deum que fir
ma esse ad deum non potest nisi per gratiam iustitia
originalis sine gratia esse non potuit. Et
ideo habentem originalem iustitiam debebatur
visio diuina. Sed tamen predicta opinione sup
posita adhuc ratio non concludit quia licet
originalis iustitia gratiam non includeret
tamen erat quedam dispositio que per exige
batur ad gratiam. Et ideo quod contrariatur origi
nali iustitie naturaliter contrariatur etiam gratie. Sicut quod
contrariatur iustitie naturali contrariatur gratie ut
fictum homicidium et talia huiusmodi. Ad
14m dicendum quod si uir non potuisset resistere
persuasioni mulieris sufficienter excusatus
fuisset a peccato actuali quod propria voluntate
committitur. Et sic etiam anima huius pueri
excusata est a reatu actualis peccati non
autem a reatu originalis cuius infectionem
contraxit per unionem ad carnem. Ad 15m
dicendum quod homo in suis naturalibus constitutus ca
ret quidem visione diuina si sic decederet
sed tamen non competeret ei debitum non haben
di. Aliud est enim non debere habere quod non habet
rationem pene sed defectus tamen et aliud debere non
habere quod habet rationem pene. Utrum peccato
originali debeatur pena sensus

Secundo queritur utrum peccato originali
debeatur pena sensus. Et uidetur quod sic. Dicit
enim Augustinus in ypognosticon quod paruuli deceden
tes sine baptismo experientur gehennam. Sed
gehenna nominat penam sensus. Ergo peccato
originali debetur pena sensus. Preterea Augustinus dicit
in libro de fide ad Petrum: Firmissime tene et
nullatenus dubites paruulos qui sine sacro
baptismate de hoc seculo transierunt eterno sup
plicio puniendos. Sed supplicium nominat
penam sensus. Ergo peccato originali debetur
pena sensus. Preterea Gregorius dicit 8 moralium
super illud Iob: Multiplicauit uulnera mea
sine causa: quod a culpa originis soluti non libe
rantur et licet hic proprie nichil egerunt eterna
tormenta peruenerunt. Sed tormentum nominat
penam sensus. Ergo peccato originali debetur
pena sensus. Preterea peccatum originale huius
pueri uidetur esse eiusdem speciei cum peccato
actuali primi parentis debetur cum procedat
ab eo sicut effectus a propria causa. Sed peccato
actuali primi parentis debetur pena sensus.
Ergo et peccato originali huius pueri. Preterea agens
coniunctum passibili inducit penam sensus.
Sed anime puerorum sunt passibiles et corpora
post resurrectionem cum non habeant dotem
impassibilitatis. Ergo ad minus ignis pe
nam sensus patientur. Preterea post iudicium pe
na peccatorum consummabitur sed pena puerorum
sine baptismo descendentium qui pro solo
originali puniuntur non posset post iudicium
consummari nisi carentie visionis quam
nunc sustinent nisi aliqua pena sensus
adderetur. Ergo peccato originali debetur pena
sensus. Preterea pena debetur culpe. Sed causa
peccati originalis ~~debetur~~ est caro. Cum
igitur carni non debeatur aliqua pena nisi
pena sensus uidetur quod peccato originali debea
tur maxime pena sensus. Preterea ~~pena
debetur culpe~~ quod si aliquis decederet
cum peccato originali et veniali simul pu
niretur perpetuo pena sensus. Sed pena ~~de
betur~~ perpetua non debetur peccato ~~originali
pena sensibilis~~ veniali. Ergo debetur
peccato originali pena sensibilis perpetua.
Sed contra est quod Bernardus dicit quod sola propria
voluntas ardet in inferno. Sed originale
peccatum non est peccatum proprie voluntatis immo
contrahitur ex voluntate aliena. Ergo peccato origina
li non debetur pena sensus. Preterea Innocentius
in 3 decretalium dicit quod pena sensus debetur
peccato actuali. Sed originale peccatum non est
actuale. Ergo ei pena sensus non debetur.
Responsio. Dicendum quod sicut communiter dicitur peccato originali
non debetur pena sensus sed solum pena
damni scilicet carentia visionis diuine. Et
hoc uidetur esse rationabile propter tria. Primo
quidem quia persona quelibet est aliquis na
ture suppositum. Et ideo ad ea que sunt na
ture persona immediate ordinatur. Ad ea uero
que sunt supra naturam ordinatur mediante na
tura. Si igitur detrimentum aliquod patiatur aliqua
persona in hiis que sunt supra naturam potest contingere
uel ex vicio nature uel etiam ex vicio persone.
Quod autem detrimentum patiatur in hiis que sunt
nature hoc non uidetur posse contingere nisi propter
vicium proprie persone. Ut autem ex premissis patet
peccatum originale est vicium nature. Peccatum
autem actuale est vicium persone. Gratia autem
et visio diuina sunt supra naturam humanam.
Et ideo priuatio gratie et carentia visionis
diuine debetur alicui persone non solum propter
actuale peccatum sed etiam propter originale. Pena
autem sensus opponitur integritati nature et
bone eius habitudini. Et ideo pena sensus
non debetur alicui nisi propter actuale. Secundo
quia pena proportionatur culpe. Et ideo peccato

actuali mortali in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad commutabile bonum debetur et pena dampni, scilicet carentia visionis divine respondens aversioni et pena sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio sed sola aversio vel aliquid aversioni respondens, destitutio anime iustitia originali. Et ideo peccato originali non debetur pena sensus sed solum pena dampni, scilicet carentia visionis divine. Ratio quia pena sensus numquam debetur habituali dispositioni. Non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum sed ex hoc quod actu furatur. Sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod dampnum, puta qui non habet scientiam litterarum ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis que parvulum facit habilem ad concupiscendum ut dicit Augustinus. Adultum autem actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur pena sensus sed solum pena dampni quia scilicet non est ydoneus perduci ad visionem divinam per privationem originalis iustitie. ¶ Ad primum ergo dicendum quod nomine tormenti supplicii et gehenne et cruciatus vel si quid simile in dictis sanctorum invenitur est large accipiendum pro pena ut ponitur species pro genere. Ideo autem sancti tali modo loquendi usi sunt ut detestabilem redderent errorem pellagianorum qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse nec eis aliquam penam deberi. Et per hoc patet solutio ad secundum et cetera. ¶ Ad tertium dicendum quod in uno peccato primi parentis omnes peccaverunt ut dicit apostolus Rom. v. Sed ad illud unum peccatum non omnes eodem modo se habent. Pertinet enim illud peccatum ad adam per propriam voluntatem et est eius actuale peccatum. Et ideo ei pro huiusmodi peccato pena actualis debebatur sed ad alios pertinet per originem et non per actualem voluntatem. Et ideo aliis pro huiusmodi peccato non debetur pena sensus. ¶ Ad v. dicendum quod in statu future vite ignis et talia huiusmodi actiones non agunt in animas aut in corpora hominum secundum proprietatem nature sed magis secundum ordinem divine iustitie quia ille status est recipiendi pro meritis. Unde cum divina iustitia non exigat quod pueris qui cum solo originali peccato decedunt pena sensus debeatur nichil ab huiusmodi actionibus tales patientur. ¶ Ad vi dicendum quod pena puerorum cum originali decedentium post iudicium consumabitur in ipsis ipsis qui puniuntur. Hec pena consumata erit propter ipsorum resurrectionem. ¶ Ad vii dicendum quod quamvis peccatum originale pertinere dicatur ad animam non tamen habet rationem culpe nisi secundum quod pertinet ad animam. Et ideo pena non debetur dispositioni carnis. Et si aliquando caro puniatur hoc est propter culpam. ¶ Ad viii dicendum quod licet posito non videatur esse impossibile quod aliquis decedat cum peccato originali et veniali tantum quia defectus etatis quosdam excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis postquam vero usum rationis habeat tenetur salutis sue curam agere quod si fecerint iam absque peccato originali erunt gratia superveniente. Si autem non fecerint talis obmissio est eis peccatum mortale. Si tamen esset possibile quod aliquis cum peccato originali et veniali decederet dico quod puniretur pena sensus eterna. Eternitas enim pene ut dictum est convenit carentia gratie ex qua provenit eternitas culpe. Et inde est quod peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali quia numquam remittitur etiam pena punitur propter gratie carentiam. Et similis ratio esset si quis decederet cum originali et veniali peccato. Utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt.

Tertio queritur: Utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt. Et videtur quod sic. Commune enim quod naturaliter desideratur si non habeatur quando est tempus habendi causat afflictionem et dolorem sicut patet si quis cibum non habeat quando est naturaliter incitatus. Sed homo naturaliter appetit beatitudinem. Tempus autem habendi ipsam est post hanc vitam. Cum igitur illi qui cum peccato originali decedunt beatitudinem non consequuntur quia carent visione divina videtur quod afflictionem patiantur. ¶ Preterea sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi sic pueri non baptizati se habent ad demeritum ade. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi. Ergo pueri non baptizati debent propter demeritum ade. ¶ Preterea de ratione pene est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati est contristans ut philosophus dicit in v. metha. Ergo si patiuntur aliquam penam oportet quod inde tristentur. ¶ Preterea in perpetuum separari ab eo quod quis amat est materia afflictionis. Sed pueri naturaliter deum amant. Ergo cum sentiant se ab eo in perpetuum separatos videtur quod hoc non possit esse sine afflictione. ¶ Sed contra dolor pene seu afflictio pene debetur delectationi culpe. Unde illud Apoc. xviii Quantum glorificavit se in delitiis suis tantum date ei tormentum et luctum. Sed in peccato originali nulla fuit delectatio. Ergo neque in pena erit aliquis dolor sive afflictio. ¶ Respondeo dicendum quod aliqui posuerunt quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem ex carentia visionis divine licet est dolor non habeat

i eis rōm vīms ostēe q2 nō st̄ sibi
conscij q̄ ī eoꝝ ptāte fuit culpam ori
ginalē vitare Sz nulla rō eē vr̄ q̄re
subtrahat̄ ab eis exterior pena sensꝰ
si attⁿbuit̄ eis interior afflictō que ē multo
magis penalis ⁊ magis opponit̄ integ
sime pene ceuā Aug9 eis attⁿbuit Et
ideo alijs vr̄ ⁊ melius q̄ nullā afflictōm
etiā interiorem senciāt s3 hmōi rōm alia
dicit̄ esse assignāt Quidā em̄ dicūt q̄
aīe puerōꝝ cū originali decedenciū sūt
ī tantis tenebris ignorantie cōstitute q2
nesciūt se ad btitudinē eē creatas nec aliqd
circa hoc cogitant Et ideo nullā paciūt̄
de hoc afflictōm Sz hoc nō vr̄ cōueniēt̄ dici
Primo quidem q2 cū in pueris nō sit pctm
actuale q̄ est ppe pctm psonale nō debet̄
eis ut cōtinenti aliqd patiant̄ ī nālib3
bonis s3dm rōm sup̄ assignatam Est aut̄
nāle aīe sepate ut nō minus s3 magis
ī cognicōe vigeant q̄ aīe que st̄ hic
Et ideo nō est pbabile q̄ tantam pa
ciant̄ ignorantiaꝝ Scdo q2 s3dm hoc
illi qui st̄ dampnati ī inferno melio
ris cogniconis essent cōditōis a nobiliorē
rem sui ptem .s. intellectum ī minorib3 igno
rancie tenebris existēs ⁊ melius est vt
Aug9 dicit qui nō malū dolorem pati
cū sana mente q̄ gaudē insanus Et
ideo alij assignāt causaꝝ hui9 q̄ nō
affligunt̄ ex dispone voluntatis ipoꝝ
Nō em̄ post morte ī aīa inmutatur
dispositō voluntatis neq3 ī bonū neq3
ī malū Unde cū pueri ante vsū rōnis
nō hēant actū mordinati voluntatis
neq3 etiam post mortem habebunt
nō est aut̄ absq3 īordinatōe volun
tatis q̄ aliquis doleat se nō hēre q̄
nūq̄ potuit adipisci sicut īordinati
esset .s. aliquis rusticus dolet de hoc
q̄ nō esset regnū adeptus Cum q igr̄
pueri post mortem sciunt se nūq̄ po
tuisse illam glīam celestem adipisci ex
eius carencia nō dolebunt Possumus
tū vtriq3 cōiungentes media via tene
re vt dicamus q̄ aīe puerōꝝ nāli qui
dem cognitōe nō carent qualis de
bet̄ aīe sepate s3dm sui nāz s3 carent
sup̄ nāli cognitōe que hic ī nobis
p fidem plantat̄ eo q̄ nec hic fidem
hūerunt ī actu nec sacramentū fidei suscē
perunt . Ptinet aut̄ ad nālem cognicōm
q̄ aīa sciat se ppt̄ btitudinē sepatam
creatam . Et q̄ btitudo consistit ī ad
epcōne pfēti boni Sz q̄ illud bonum
pfēm ad q̄ homo fcūs est sit illa glīa
quā sancti possident est sup̄ cognicōm
nālem vn̄ Aplūs dic̄ .j. ad Coꝝ ij q̄ nec
oculus vidit nec auris audiuit nec ī
cor hoīs ascendit que pparauit
deus diligentib3 se et postea subdit
nobis aut̄ reuelauit deus p spm̄ suū
que quidē reuelatio ad fidem ptinet
Et ideo se puari tali bono aīe puerōꝝ
nō cognoscūt et ppt̄ hoc nō dolent . s3
hoc q̄ p nāz hñt absq3 dolore possident
Ad primū ergo dr̄ q̄ aīe puerōꝝ in pctō
originali decedenciū cognoscūt quidē
btitudinē ī gnāli s3dm cōmunē rōm
nō aut̄ ī spāli Et ideo de eius amissio
ne nō dolent ¶ Ad s3dm dr̄ q̄ sic Aplūs
dr̄ Rom .v. maius est donū xpi q̄ pctm
Ade . Et ideo nō oꝝ si pueri baptisati gau
dent ppt̄ meritum xpi q̄ nō baptisati
doleant ppt̄ pctm Ade ¶ Ad .iij. dr̄ q̄ pe
na nō semp respondet actuali voluntati
puta cū aliquis absens infamat̄ aut
etiā bonis suis spoliat̄ se ignorante . s3
oꝝ q̄ pena sp̄ sit vel cōtra actualem vo
luntatē vel cōtra hitualem vel saltem
cōtra inclinatōm nālem . vt sup̄ dcm̄
est cū de malo pene ageretur ¶ Ad .iiij.
dr̄ q̄ pueri ī originali decedentes st̄ quidē
sepati a deo ppetuo quantū ad amissione
glīe quā ignorant nō tū quantum ad
participacōm nāliū bonoꝝ que cognoscūt

vtrū morß et alij defc̄us hui9 vite sint pena originalis peccati

Quarto quitur vtrū morß ⁊ alij
defc̄us hui9 vite sint pena orīginalis pc̄ti
Et vr̄ q̄ nō dr̄ em̄ Seneca mors ē hoīs
naturāsīnō pena . Eadem rōe nec alij
defc̄us qui ad morte ordināt̄ ¶ Pr̄ quecūq3
cōmunit̄ inueniunt̄ ī multis queniūt eis rōe
alicui9 q̄ ī eis cōmunit̄ inueniunt̄ Sz mors
et alij defc̄us ad reparām ordinati cōmunes
st̄ hoīm ⁊ alijs aīalib3 . ergo s3dm aliqd
cōmune inueniūt̄ ī eis . s3 alijs aīalib3
nō cōueniunt rōne culpe que ī eis esse nō
pt̄ . ergo nec hoīb3 ⁊ sic nō st̄ pene origi
nalis pc̄ti ¶ Pr̄ pena debet esse pporcō
nalis pctō . Deut̄ .xxv. p mensurā deli
cti erit et plagaꝝ modus Sz culpa origina
lis est equalis omnibus qui ex adam na
scunt̄ defc̄us aut̄ pdcī nō st̄ equales
nam quidā statī nascunt̄ egrotantes
quidā diuersimode lesi quidā bene dispositi
hmōi ergo defc̄us nō sunt pena origina
lis pc̄ti ¶ Pr̄ hmōi defc̄us sūt quedam
pene sensus Sz pena sensus debetur
pctō ppt̄ cōmissionē inordinatam ad bonū
cōmutabile Quecumq3 cōmissio nō est
ī originali pctō ergo hmōi defc̄us nō videnī
ei p pena ¶ Pr̄ contrarijs puniunt̄ hoīes
post hanc vitam q̄ in hac vita Sz post
hanc vitam nō debet̄ pctō originalis pena

sensus ut dictum est. Ergo non in hac vita est idem quod prius. ¶ Preterea pena tenet culpe, sed culpa pertinet ad hominem in quantum est homo; cum igitur mors et alia huiusmodi non sit homini in eo quod homo, quia etiam aliis insunt, videtur quod huiusmodi defectus non sint pene. ¶ Preterea peccatum originale est privatio originalis iustitie que inerat homini secundum animam, sed huiusmodi defectus pertinent ad corpus; non ergo videntur peccato originali pro pena. ¶ Preterea si Adam non peccasset filii eius peccare potuissent, et si peccassent morerentur, sed non propter originale peccatum quia in eis non fuisset; ergo mors non est pena originalis peccati. ¶ Contra est quod dicitur Rom. vi: Stipendia peccati mors. Et Rom. viii: Corpus mortuum est propter peccatum. ¶ Preterea Gen. ii dicitur: Quacumque die comederitis morte moriemini. ¶ Preterea Augustinus dicit xiii de civitate dei c. xv. Et contra Pelagianos fuit damnatum quod huiusmodi defectus venirent de damnatione peccati. Ysidorus etiam dicit in libro de summo bono: Si homo non peccasset nec aqua submergeret nec ignis combureret nec alia huiusmodi pateretur. Ergo omnes huiusmodi defectus sunt pena peccati originalis. ¶ Respondeo dicendum quod absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est quod mors et omnes huiusmodi defectus presentis vite sunt pena peccati originalis. Sed sciendum est quod duplex est pena: una quidem que est taxata pro peccato, alia vero concomitans, sicut videmus quod iudex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excecari, sed ad cecitatem eius consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat et alia huiusmodi. Sed ipsa cecitas est pena taxata pro peccato; ad hoc enim intendit iudex ut peccantem visu privet. Sed defectus consequentes non ponderat. Unde contingit quod si plures propter idem peccatum excecentur, in uno consequuntur plura incommoda quam in alio; nec tamen hoc redundat in iniustitiam iudicis, quia huiusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflicta sed consequebantur preter intentionem eius. Et similiter [illegible] in proposito, nam homini in primordio sue conditionis fuit a deo datum quoddam auxilium originalis iustitie per quod preservabatur ab omnibus huiusmodi defectibus, quo quidem auxilio privata est tota humana natura propter peccatum primi parentis, ut ex supradictis patet. Ad carentiam autem auxilii huius privationis consequuntur diversa incommoda que diversimode inveniuntur in diversis, licet habeant equalem culpam originalis peccati. Hoc tamen interesse videtur inter divinam providentiam et hominem iudicem, quod homo iudex non potest providere eventus sequentes, unde non eos potest ponderare dum infert penam pro culpa; propter quod rationabiliter huiusmodi incommodorum inequalitas eius iustitie non derogat. Sed deus omnes eventus futuros precognoscit; unde videtur ad eius iniustitiam pertinere si equaliter subiacentibus culpe inequaliter huiusmodi incommoda proveniant. Ad hanc igitur dubitationem tollendam posuit Origenes quod anime antequam corporibus unirentur diversa merita habuerunt, pro quorum diversitate quedam in corporibus quibus uniuntur maiora vel minora incommoda [patiuntur]. Et inde est, ut ipse dicit, quod quidam mox nati vexantur a demone vel ceci nascuntur vel aliqua huiusmodi incommoda patiuntur. Sed hoc repugnat apostolice doctrine; dicit enim Apostolus Rom. ix de Iacob et Esau loquens quod nondum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent etc. Eadem autem est ratio de omnibus. Unde non est dicendum quod anime habuerunt merita bona vel mala antequam corporibus unirentur. Est etiam contra rationem, nam cum naturaliter anima sit pars humane nature, imperfecta est sine corpore existens sicut et quelibet pars separata a toto; inconveniens autem fuisset quod deus ab imperfectis suam operationem inciperet. Unde non est rationabile quod animam creavit ante corpus, sicut neque quod manum formavit extra hominem. Et ideo aliter est dicendum, quod huiusmodi diversitas que circa hos defectus accidit in hominibus est a deo premissa et ordinata, non quidem propter aliqua ~~peccata~~ merita in alia vita existentia, sed neque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus quod ab ipso trahit, non autem secundum animam que immediate a deo creatur, non est inconveniens quod pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet non pena spirituali que pertinet ad animam, sicut etiam homo punitur in aliquibus suis rebus. Et quandoque vero ordinantur huiusmodi defectus non ut pena peccati alicuius sed ut remedium contra peccatum sequens vel propter profectum virtutis aut eius qui hoc patitur aut alterius, sicut dominus dicit Ioh. ix de ceco nato: Neque hic peccavit neque parentes eius, sed ut manifestentur opera dei in illo; quod expediens erat ad humanam salutem. Sed hoc quod homo talis conditionis est ut ei subveniatur vel ad vitandum peccatum vel ad profectum virtutis per huiusmodi incommoda sive defectus ad infirmitatem humane nature pertinet, que ex peccato primi parentis derivatur, sicut quod corpus hominis sit sic dispositum quod ad eum sanandum indigeat sectione ad eius infirmitatem pertinet. Et ideo omnes isti defectus videntur peccato originali ut pena concomitans. ¶ Ad primum ergo dicendum quod illud auxilium datum homini a deo, scilicet originalis iustitia, fuit gratuitum; unde per rationem considerari non potuit. Et ideo Seneca et alii gentiles philosophi non consideraverunt huiusmodi defectus sub ratione pene. ¶ Ad secundum dicendum quod aliis animalibus non fuit auxilium collatum, nec per culpam [illegible] perdiderunt; unde huiusmodi incommoda

sequentes sicut est in hominibus. Et ideo non est similis ratio sicut de eo qui despicitur propter deformitatem in qua natus est. Huiusmodi deformitas non habet rationem pene quantum ad iustitiam humanam sed naturalis defectus. Immo aliquis qui deformatus est propter crimen habet rationem pene. ¶ Ad tertium dicendum quod huiusmodi defectus non sunt pena taxata pro peccato sed pena concomitans ut dictum est. ¶ Ad iiii dicendum quod pena sensus taxata pro peccato non debetur nisi quis sit in actuali. Sed alia ratio est de pena concomitante. ¶ Ad v dicendum quod post mortem non est status proficiendi ad virtutem vel deficiendi per peccatum sed recipiendi pro meritis. Unde omnes defectus qui sunt post mortem taxantur pro culpa non autem ordinantur vel ad perfectum virtutis vel ad evitationem peccati. Et inde est quod pueris post mortem non debetur pena sensus. ¶ Ad vi dicendum quod aliquid quod in homine habet rationem culpe ut occidere hominem potest quidem esse in aliis animalibus non tamen habens rationem culpe que consistit in hoc quod fit secundum voluntatem que in brutis esse non potest. Et similiter defectus qui sunt communes et homini et aliis animalibus in homine habent rationem pene que consistit in hoc quod sit contra voluntatem non autem in aliis animalibus. Nam ratio pene et culpe est hominis secundum quod homo. ¶ Ad vii dicendum quod propter iustitiam originalem conservandam debita habitudo corporis sub anima conservabatur scilicet iustitia ipsa in anima esset. Et ideo consequenter ad peccatum originale quo privatur originalis iustitia ipsa anima esset. Et ideo consequenter ad peccatum originale quo privatur originalis iustitia sequuntur defectus corporales. ¶ Ad viii dicendum quod secundum quosdam quod si Adam non peccasset temptatus statim confirmatus fuisset in iustitia et omnes post eius confirmati in iustitia nascerentur. Et secundum hoc obiectio solutionem non habet. Sed hoc videtur esse falsum quia corporis conditio in primo statu correspondebat conditioni anime. Unde sicut corpus erat animale et anima erat mutabilis non dum perfecte spiritualis effectu, generare autem pertinet ad animalem vitam. Unde videtur quod filii Adam non nascerentur in iustitia confirmati. Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset eo non peccante moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut Adam mortuus fuit sed posteri eius morerentur propter peccatum originale.

vtrum mors et defectus huiusmodi sint homini naturales

Quinto queritur utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales. Et videtur quod sic. Corpus enim hominis componitur ex contrariis. Sed omne compositum ex contrariis est naturaliter corruptibile. ergo homo est naturaliter mortalis et per consequens talis defectus sustinens. Sed dicendum quod hoc quod corpus hominis dissolvitur propter contrarietatem in ipso existentem accidit ex subtractione originalis iustitie. Unde non est naturale sed penale. Sed contra, si mors et corruptio sit in homine per subtractionem originalis iustitie que huiusmodi defectus prohibebat, sequitur quod huiusmodi defectus causantur per accidens sicut a removente prohibens. Est naturalis etiam si removens prohibens sit agens voluntarium. Sicut enim aliquis homo removet columpnam cadit lapis superpositus et motus eius est naturalis. ergo nichilominus mors et corruptio sunt homini naturales. ¶ Preterea homo in primo statu suo immortalis qui non potens mori. In medio autem statu est omnibus modis mortalis qui necesse habet mori. Sed immortalitas ultimi status non erit naturalis sed per gratiam consummatam que est gloria. ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. mori ergo fuit naturale. ¶ Preterea homo secundum conditionem sue nature si sibi relinquatur moritur. Sed quod in primo statu conservaretur a morte hoc erat per aliquod donum divinitus datum. Sed si aliquid fiat adeo in re aliqua preter eius naturam nichilominus contraria dispositio est ei naturalis sicut si deus faceret aquam ferventem nichilominus naturaliter esset frigida. ergo nichilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis. ¶ Preterea sicut homini supernaturaliter datum est quod possit non mori ita supernaturaliter ei datur quod possit deum videre. Sed hoc quod homo careat divina visione non est contra naturam. ergo neque etiam quod careat immortalitate. mors ergo non est contra naturam. ¶ Preterea corpus hominis etiam ante peccatum compositum erat ex quatuor elementis et ita in eo erant qualitates active et passive. Actionem autem naturaliter sequitur corruptio. agens naturale enim assimilat sibi patiens, quo facto corrumpitur passivum et per consequens ipsum compositum. ergo corpus hominis etiam ante peccatum naturaliter erat corruptibile. ¶ Preterea vita hominis conservatur per actionem naturalis caloris quod est agens naturale. Sed omne agens naturale in agendo aliquam diminutionem patitur. Agit enim passum secundum philosophum. Omne enim finitum si continue aliquid ab eo abstrahatur necesse est quod totaliter consumatur. Cum igitur calor naturalis in corpore hominis fuit finitus necesse est quod tandem consumetur secundum suam naturam. Et ita homo naturaliter mortuus fuisset etiam ante peccatum. ¶ Preterea corpus hominis finitum erat. In eo autem fiebat deperditio aliqua alioquin alimento non indiguisset. Cum igitur perpetuitas

de perdicione quod libere similiter quoque consumatur. Videtur quod necesse fuerit naturaliter corpus corrumpi hominis etiam ante. ¶ Item Augustinus dicit quod posse non mori conveniebat homini ex beneficio ligni vite sed hoc videtur esse impossibile quia si lignum vite corruptibile erat incorrupcionem prestare non poterat. Si autem erat incorruptibile in usum hominis venire non poterat per modum nutrimenti. Ergo posse non mori non erat homini sed naturaliter ex necessitate mortuus fuisset. ¶ Item quod de se est possibile nunquam per aliud fit necessarium. Unde quod est per se corruptibile nunquam per aliud potest fieri incorruptibile. Corruptibile enim et incorruptibile differunt secundum genus ut dicitur x methaphisice. Eorum autem que genere differunt non est transmutacio in invicem. Sed corpus hominis secundum se ipsum corruptibile erat utpote ex contrariis compositum. Ergo nullo modo per contrarium aliud poterat fieri incorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur etiam si non peccasset. ¶ Item si homo ante peccatum poterat non mori a posse non mori erat gracie aut nature. Sed gracie ergo poterat mereri quod est contra Augustinum xxiiii de civitate dei et super Genesim. Si autem erat nature ergo potuit quidem vulnerari sed non totaliter tolli. Homo enim per peccatum spoliatus est gratuitis et vulneratus in naturalibus ut dicitur in glosa libro x. Nullo ergo modo ante peccatum inerat homini posse non mori. ¶ Item in omni composito ex contrariis necesse quod sit inequalitas secundum philosophos. Si enim contraria convenirent equaliter ad constitucionem mixti unum non esset formalius alio. Sed omnia ex equo essent in actu. Non autem fit ex pluribus unum nisi unum se habeat ad aliud sicut potencia ad actum. Inequalitas autem est principium corrupcionis ex necessitate quia id quod est forcius corrumpit id quod est debilius. Ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile etiam si homo non peccasset. ¶ Item eandem naturam secundum speciem homo habet ante peccatum et post. Alioquin non esset eiusdem speciei. Sed homini post peccatum secundum naturam suam convenit necessitas moriendi. Ex hoc autem quod materia est in potencia ad aliam formam. Ergo et ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset. Sed dicitur quod ante peccatum conservabatur adeo ne moreretur. Sed contra id ad quod sequitur contradictoria esse simul una nunquam fit a deo. Sed ad hoc quod est aliquid existens in potencia subiectum accionem agentis et non corrumpi sequitur contradictoria esse simul scilicet esse in potencia et non esse in potencia. Nam de racione existentis in potencia est quod reducatur in actum per agens. Non ergo corpus hominis ante peccatum fuisset incorruptibile

deo corrupcionem prohibente. ¶ Item Augustinus dicit viii super Genesim ad literam quod ita deus res administrat quod proprios motus ~~et naturalis corporis~~ eos agere sinit. Sed proprius motus et naturalis corporis ex contrariis compositus est ut in corrupcionem tendat. Hoc ergo non prohibebat a deo. ¶ Item illud quod est supra naturalem ordinem non potest fieri per aliquam virtutem creatam quia omnis virtus creata operatur secundum raciones seminales nature inditas ut Augustinus dicit in De trinitate. Iusticia autem originalis erat quedam donum creatum. Ergo eius virtute non poterat homo preservari a corrupcione. ¶ Item quod est in omnibus vel in pluribus non est contra naturam. Sed mors invenitur in omnibus hominibus post peccatum. Ergo non est contra naturam. ¶ Sed contra omne quod est ad finem proportionatur fini. Sed homo factus propter finem perpetue beatitudinis. Ergo secundum naturam suam habet perpetuitatem. Mors ergo et corrupcio sunt contra eius naturam. ¶ Item forme proportionatur materia secundum naturam. Sed anima intellectiva que est forma humani corporis est incorruptibilis. Ergo et corpus humanum est naturaliter incorruptibile et sic mors et corrupcio sunt contra naturam humani corporis. ¶ Respondeo dicendum quod secundum philosophum in ii° phisicorum naturale dicitur dupliciter vel illud quod habet naturam sicut dicimus corpora naturalia vel id quod consequitur naturam secundum naturam existens sicut dicimus quod ferri sursum est naturale igni et sic loquimur autem de naturali quod est secundum naturam. Unde cum natura dicatur dupliciter scilicet forma et materia dupliciter dicitur aliquid naturale vel secundum formam vel secundum materiam. Secundum formam quidem sicut naturale est igni quod calefaciat ratione activa consequitur formam. Secundum materiam autem sicut aque est naturale quod ab igne calefieri possit. Cum quamquam forma sit magis natura quam materia naturalius est quod est naturale secundum formam quam quod est naturale secundum materiam. Sed id quod consequitur materiam dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod congruit forme et hoc est quod agens eligit in materia. Alio modo non secundum quod congruit forme immo forte repugnat et forme et fini. Sed est ex necessitate materie et talis condicio non est electa vel intenta ab agente sicut artifex qui facit serram ad secandum querit ferrum quia est materia que est materia apta ad formam serre et ad finem eius propter suam duriciem. Invenimus tamen in ferro aliqua condicio secundum quam ferrum non habet aptitudinem nec ad formam nec ad finem. Sicut quod est frangibile vel contrahens rubiginem vel aliquid huiusmodi que sunt impeditiva finis

unde ratio sua est electa ab agente sed magis ab agente repudiaretur si esset possibile. Unde etiam philosophus dicit in xix de animalibus quod in accidentibus individui non est querenda causa finalis sed solum causa materialis; proveniunt enim ex dispositione materie non ex intentione agentis. Sic igitur homini est aliquid naturale secundum suam formam, ut intelligere et velle et alia huiusmodi. Aliqua vero sunt ei naturalia secundum suam materiam quod est corpus. Corpus autem humani condicio dupliciter considerari potest: uno modo secundum aptitudinem ad formam; alio modo secundum id quod consequitur in ipso ex necessitate nature tantum. Secundum primam aptitudinem quod necessarium est corpus humanum esse ex elementis compositum et medie complexionatum. Cum enim anima humana sit intellectiva, in ipso unitur corpori ut per sensus accipiat species intelligibiles quibus fit intelligens actu. Non enim unio anime ad corpus est propter corpus sed propter animam; non enim forma est propter materiam sed materia propter formam. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum. Organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, ut probatur in ii de anima. Unde corpus conveniens tali anime fuit corpus ex contrariis compositum. Sequitur autem secundum necessitatem materie quod sit corruptibile. Sed secundum hanc condicionem non habet aptitudinem ad formam sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cuiuscumque rei naturalis non est secundum convenientiam ad formam. Nam cum forma sit principium essendi, corruptio que est via ad non esse opponitur ei. Unde philosophus dicit in ii de celo et mundo quod corruptio senium et defectus omnis sunt contra naturam particularem huius rei determinate per formam, quamvis sint secundum naturam universalem cuius virtute reducitur materia in actum cuiuslibet forme ad quam est in potentia, et uno generato necesse est aliud corrumpi. Simili modo corruptio proveniens ex necessitate materie est preter convenientiam huius forme que est anima intellectiva. Nam alie forme sunt corruptibiles saltem per accidens; sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens. Unde si in natura inveniri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum quod esset incorruptibile, procul dubio tale corpus esset conveniens anime secundum naturam; sicut si posset inveniri ferrum infrangibile et rubiginem non contrahens esset convenientissima materia ad serram et talem artifex quereret; sed quia talis inveniri non potest, accipit qualem artifex quereret; sed quia talis inveniri non potest, accipit qualem potest, ita duram vel fragilem. Et similiter quia non inveniri potest corpus ex elementis

compositum quod secundum naturam materie sit incorruptibile, aptatur naturaliter anime incorruptibili corpus organicum hoc corruptibile. Sed quia deus qui est hominis institutor hanc necessitatem materie sua omnipotentia potuit prohibere ne in actum prodiret, eius virtute collatum est homini ante peccatum ut a morte preservaretur, quousque tali beneficio se reddidit peccando indignum. Sicut et faber preservaret ferro ex quo operatur, si posset, quod numquam frangeretur. Sic igitur mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materie; sed secundum rationem forme esset ei conveniens immortalitas, ad quam tamen prestandam nature principia non sufficiunt. Sed aptitudo quidem naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem est eius ex supernaturali virtute. Sicut philosophus dicit in ii ethicorum quod habemus aptitudinem ad virtutes morales ex natura, sed perficiuntur in nobis per consuetudinem; et inquantum immortalitas est nobis naturalis, mors et corruptio est nobis contra naturam.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materie. Et similiter ad secundum dicendum.

Ad iii dicendum quod illa ratio procedit de immortalitate non quantum ad aptitudinem sed quantum ad consummationem.

Ad quartum dicendum quod fervori repugnat aque ratione sue forme, non autem immortalitas homini, ut dictum est. Unde non est simile. Et tamen dicendum est quod ea que divinitus fiunt in rebus supra naturam, quodammodo non sunt contra naturam, quia inest cuilibet rei create naturalis subiectio ad creatorem; multo magis quidem corporibus inferioribus ad corpora celestia; et tamen ea que contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem celestium corporum, ut fluxus et refluxus maris, non sunt contra naturam, ut commentator dicit in iii de celo et mundo.

Ad v dicendum quod visio divina est supra naturam humanam non solum quantum ad materiam sed etiam quantum ad formam; excedit enim naturam humani intellectus.

Ad vi dicendum quod ita sunt contrarie qualitates in corpore mixto sicut sunt contraria elementa in mundo. Et sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt quia conservantur per virtutem corporis celestis a quo actiones eorum regulantur, ita contrarie qualitates in corpore mixto regulantur et conservantur ne se invicem corrumpant per formam specialem que est impressio corporis celestis. Nichil enim in istis inferioribus agit ad speciem nisi per virtutem corporis celestis. Unde quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione celestis corporis conservatur corpus mixtum in esse; et inde est quod corpus celeste per accessum et recessum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus, et quod durationes omnium inferiorum corporum mensurantur per ...

corporum celestium. vnde si aliqua forma
est cuius vigor semper remanet ex im-
pressione sue cause nunquam sequetur corrup-
cio pacione qualitatum actiuarum et passi-
uarum. ¶ Ad viii dicendum quod licet agentis phisici virtus
patiendo diminuatur tamen potest reparari
vnde videmus in plantis vim nisi reparacionem fieri
virtutis actiue perfectior quam elementa cali-
da quorum virtus diminuitur in hyeme per
solis absenciam reparatur in estate per solis
propinquitatem et hoc fit in quolibet corpore mix-
to quamdiu durat virtus forme conseruatiuis
elementorum mixtionem ¶ Ad viii dicendum quod deperdicio
humidi que fiebat in corpore Adam per actionem
caloris naturalis reparabatur per cibum assumptum
et sic conseruari poterat ne totaliter con-
sumeretur ¶ Ad ix dicendum quod illud quod ex alimento
aggeneratur est quasi extraneum respectu
eius in quo prius fundabatur virtus speciei
virtus speciei humane vnde sicut virtus vini
per admixtionem aque paulatim minoratur
et tandem deficit vnde aliter natura est di-
minui et tandem mori vt dicitur i de genera-
cione et corrupcione huic defectui subueniebat
lignum vite reparando virtutem speciei in
pristinum vigorem sua virtute non tamen ita
quod semel assumptum in alimentum virtutem
daret in perpetuum durandi corruptibi-
le enim erat vnde perpetuitatis causa per se
esse non poterat sed confortabat virtutem
naturalem ad diucius durandum secundum de-
terminatum tempus quo finito iterum assumi
poterat vt diucius viueret et sic inde
quousque homo transferretur in statum
glorie in quo iam alimento non indigeret
Sic igitur lignum vite coadiuuabat et
immortalitatem Sed principalis causa
immortalitatis erat virtus adeo anime
collata ¶ Ad x dicendum quod id quod desiderium naturale
est possibile nunquam passiuum sit necessarium
secundum suam naturam ita scilicet quod naturam necessitatis
habeat tamen quod est possibile ex se ipso sit
necessarium passiuum licet non naturaliter sicut
accidit in omnibus violentis que dicuntur
necessaria passiuum vt dicitur v methaphisice ¶ Ad
xi dicendum quod posse non mori gracie erat sed non
gracie gratum facientis secundum quosdam
vnde homo in statu illo mereri non poterat
secundum alios hoc autem donum immortalitatis
ex gracia gratum faciente procedebat et homo
in statu illo poterat mereri ¶ Ad xii dicendum
quod inequalitas elementorum conseruatur in mixto per
virtutem forme quamdiu a causa sua con-
seruatur ¶ Ad xiii dicendum quod materia est in potencia ad ali-
am formam sed tamen ab extrinseco agente non
potest reduci in actum nisi illud agens sit
forcius quam forme vigor que habet ex influ-
encia sue cause. Huius autem forme que est
anima humana causa est solus deus cuius
virtus excedit in infinitum omnem virtutem
alterius agentis. Et ideo quamdiu voluit
conseruare hominem in esse sua virtute nullo
exteriori vel interiori agente poterat corrum-
pi sicut etiam manifeste videmus quod propter vir-
tutem corporis celestis forme materiales
conseruantur in esse contra actionem corrumpen-
tis ¶ Ad xiiii dicendum quod de racione potencie
est quod reducatur in actum ab agente Sed actio-
nibus in ipso existentibus impedit reductionem po-
tencie in aliquem actum vnde nisi agens fuerit
forcius quam virtus forme que est in materia
siue quam habet ex se ipsa siue quam habet ex con-
seruante non reducetur materia per agens
extrinsecum non enim paruus ignis corrumpe-
re potest magnam aquam Vnde non est mirum
si per influxum diuinum humana anima po-
tens erat in statu innocencie ad resisten-
dum omni contrario agenti ¶ Ad xv dicendum
quod superiores motus rerum qui adeant perfectionem
pertinent sua gubernacione non impedit
Sed motus rerum qui adeant defectum per-
tinent aliquid adeo tollunt ex habundancia
bonitatis ipsius ¶ Ad xvi dicendum quod ipsa
forma est effectus agentis. Vnde vnum
et idem est quod agens faciat effectiue et
quod forma faciat formaliter sicut pictor
dicit colorare parietem et etiam color
perficit modo igitur solus deus effecti-
ue immortalitatem hominis causat sed
anima causat hoc formaliter per donum sibi
diuinitus in fluxum siue in statu innocen-
cie siue in statu glorie ¶ Ad xvii dicendum quod ro
illa procedit de hoc quod est simpliciter contra
naturam hoc enim nullo modo est in omnibus vel in
pluribus Sed mors quodammodo est secundum
naturam et quodammodo contra naturam vt
dictum est ¶ Ad ea vero que in contrarium obi-
ciuntur dicendum patet solucio ad primum quia
illi beatitudo eterna ad quam homo ordi-
natur est contra naturam. Vnde non oportet
quod immortalitas hominis sit contra naturam
Et similiter etiam corpus est proporcionatum
anime humane licet sit corruptibile vt
expositum est

Questio est de electione humana Et primo queritur vtrum homo habeat suorum actuum aut ex necessitate eligat

Questio est de electione
humana Et primo queritur vtrum
homo habeat suorum actuum aut
ex necessitate eligat. Et videtur quod non habet ex-
necessitate eligat dicitur enim Jeremie x non
est hominis via eius nec viri est vt am-
bulet et dirigat gressus suos Sed illud
respectu cuius homo habet libertatem
eius est quasi in ipsius dominio constitutum ergo
videtur quod homo suam viam et suorum actuum

libertatem electionis non habeat. Sed dicendum quod hic
refertur ad executionem electionis que mo-
dum non sunt in hominis potestate. Sed contra est
quod apostolus dicit ad Romanos ix. non est volen-
tis scilicet velle neque currentis scilicet currere sed
miserentis dei. Sed sicut currere pertinet ad ex-
teriorem executionem actuum ita velle ad
interiorem electionem. ergo etiam interiores
electiones non sunt in hominis potestate sed homi-
nis sunt ex deo. Sed dicendum quod homo ad eliciendum
movetur quodam interiori instinctu scilicet ab
ipso deo immobili non tamen hoc repugnat
libertati. Sed contra est quod cum omne animal
moveat seipsum per appetitum, alia autem
animalia ab homine non habent liberam
electionem quia eorum appetitus a quodam
exteriori movente movetur scilicet ex virtute cele-
stis corporis vel ex actione alicuius alterius
corporis. Si igitur voluntas hominis immo-
biliter movetur ad se, sequitur quod homo non habeat
liberam electionem suorum actuum. ¶ Preterea vio-
lentum est cuius principium est extra nil
conferente vim passo. Si igitur voluntatis
electionis principium sit ab extra scilicet deus
videtur quod voluntas per violentiam et ex ne-
cessitate moveatur. non ergo habet liberam
electionem suorum actuum. ¶ Preterea impossibile
est voluntatem hominis discordare a vo-
luntate dei. Contra sicut Augustinus dicit in
enchiridion aut homo facit quod vult deus aut
deus de eo suam voluntatem implet. sed
voluntas dei est immutabilis. ergo et
voluntas hominis. ergo omnes humane e-
lectiones ex immobili electione procedunt.
¶ Preterea nullius potentie actus potest esse nisi
in suum obiectum sicut visus actio esse non potest
nisi circa visibile. Sed obiectum voluntatis est
bonum. ergo voluntas non potest velle nisi
bonum ex necessitate. ergo vult bonum et non
habet liberam electionem boni vel mali. ¶ Preterea
omnis potentia ad quam comparatur suum ob-
iectum ut movens ad mobile est potentia pas-
siva ut suum operari est pati. Sed sensibile
movet sensum. unde sensus est potentia pas-
siva et sentire est quoddam pati. Sed obiectum
voluntatis comparatur ad voluntatem ut mo-
vens ad mobile. dicit enim philosophus in iii de
anima et xii metaphysice quod appetibile est movens
non motum. appetitus autem movens motum.
ergo voluntas est potentia activa et velle est
pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate mo-
vetur a suo activo si sit sufficiens. ergo videtur quod
voluntas de necessitate moveatur ab appetibili.
non ergo liberum est homini velle et non velle.
Sed dicendum quod voluntas habet necessitatem respectu
finis ultimi quia omnis homo ex necessitate
vult esse beatus non autem respectu eorum que
sunt ad finem. Sed contra sicut finis est obiectum
voluntatis ita et id quod est ad finem quia
utrumque habet rationem boni. Si igitur volun-
tas ex necessitate movetur in finem videtur etiam
quod ex necessitate moveatur in id quod est ad finem.
¶ Preterea ubi est idem motor et idem mobile
et idem modus movendi. Sed cum aliquis vult
finem et ea que sunt ad finem non vult aliquis
nisi inquantum vult finem ergo est idem mo-
dus movendi. ut scilicet sicut aliquis ex necessitate
vult finem ultimum ita ex necessitate vult ea
que sunt ad finem. ¶ Preterea sicut intellectus est potentia
separata a materia ita et voluntas. Sed intel-
lectus ex necessitate movetur a suo obiecto cogitur
enim homo ex necessitate assentire alicui veritati
ex necessitate per violentiam rationis. ergo eadem ratione
et voluntas necessario movetur a suo obiecto. ¶ Preterea
dispositio primi moventis relinquitur etiam omnibus
sequentibus quia omnia secunda moventia movent
inquantum sunt mota a primo movente. Sed in
ordine motuum voluntatis primum mo-
vens est appetibile apprehensum. Si igitur
apprehensio appetibilis necessitate patiatur
si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum videtur
quod necessitas inducitur ad omnes motus se-
quentes et ita voluntas non libere sed ex necessitate
movetur ad volendum. ¶ Preterea res magis est
motiva quam intentio. Sed secundum philosophum in vi
metaphysice bonum est in rebus verum autem in men-
te. et sic bonum est res verum autem intentio.
ergo magis habet rationem motivi bonum quam verum.
Sed verum ex necessitate movet intellectum ut
dictum est. ergo bonum ex necessitate movet vo-
luntatem. ¶ Preterea dilectio que pertinet ad volun-
tatem est vehementior motus quam cogni-
tio que pertinet ad intellectum quia cognitio
assimilat sed dilectio transformat ut
videtur per dionysium iiii ca. de divinis nominibus. ergo voluntas
est magis mobilis quam intellectus. Si
ergo intellectus ex necessitate movetur videtur
quod multo magis voluntas. Sed dicendum quod
actio intellectus est secundum motum ad animam
actus autem voluntatis est secundum mo-
tum ab anima. Et sic intellectus magis habet
rationem passivi voluntas autem magis rationem
activi. unde non necessitate patitur a suo obiecto.
Sed contra assentire pertinet ad intellectum
sicut consentire ad voluntatem. Sed assen-
tire significat motum rei in rem assentitur
ergo non magis est motus voluntatis
ab anima quam motus intellectus. ¶ Preterea si vo-
luntas respectu ad aliqua volita non
ex necessitate moveatur necesse est dicere quod se
habeat ad opposita quia quod non necesse est esse
possibile est non esse. Sed omne quod est in
potentia ad opposita non reducitur in
actum alicuius eorum nisi per aliquod ens
actu quod facit illud quod erat in potentia
esse in actu. quod autem facit aliquid esse actu

dicimus esse causam eius oportebit ergo si voluntas aliquid determinate velit quod sit aliqua causa que faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita necesse est effectum poni, ut Avicenna probat, quia si causa posita adhuc est possibile effectum non esse indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum et sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum. Preterea nulla virtus se habet ad contraria est activa. Quia omnis virtus activa potest agere id cuius est activa. Possibili autem posito non sequitur impossibile. Sequeretur autem duo opposita esse simul quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa, ergo non se habet ad opposita sed de necessitate determinatur ad unum. Preterea voluntas aliquid incipit eligere cum prius non eligeret. Aut igitur transmutatur a dispositione in qua prius erat aut non. Si non, sequitur quod sicut prius non eligebat ita nunc non, et sic non eligens eliget, quod est impossibile. Si autem mutatur eius dispositio necesse est quod ab aliquo sit mutata, quia omne quod movetur ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur.

Sed dicendum quod rationes iste concludunt de potentia naturali que est in materia, non autem de potentia immateriali que est voluntas. Sed contra principium totius humane cognitionis est sensus, non ergo potest cognosci ab homine nisi secundum quod cadit sub sensu vel ipsum vel effectus eius. Sed ipsa virtus se habens ad opposita non cadit sub sensu. In effectibus autem eius que sub cadunt non invenitur duo actus contrarii simul existere, sed semper videmus quod determinate unum est causa et procedit in actum. Ergo non possumus iudicare esse in homine aliquam potentiam activam ad opposita se habentem. Preterea cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul, ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita. Preterea secundum Augustinum in primo de trinitate nichil est sibi ipsi causa ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam. Sed necesse est quod ab aliquo moveatur quia incipit agere postquam prius non egerat, et omne tale aliquo modo movetur. Unde et ideo dicimus quod non incipit prius quia voluerat propter eius immobilitatem. Ergo necesse est quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur necessitate ab alio patitur, ergo voluntas necessario vult et non libere. Preterea omne multiforme reducitur ad aliquid uniforme. Sed motus humani sunt varii et multiformes, ergo re-

ducuntur in motum qui uniformis est sicut in causam. Sed quod causatur ex motu celi ex necessitate provenit, quia causa naturalis ex necessitate producit effectum suum nisi sit aliquid impediens. Motui autem celestis corporis non potest aliquid impedire quin consequatur suum effectum, quia oporteret quod etiam aliquid illius impedimentis reduceretur in aliquod principium celeste sicut in causam. Ergo videtur quod motus humani ex necessitate proveniant et non ex libera electione. Preterea qui facit quod non vult non habet liberam electionem suorum actuum. Preterea Augustinus dicit in Enchiridion quod homo male utens libero arbitrio se perdit et ipsum. Sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium, ergo homo non habet liberam electionem. Preterea Augustinus dicit in .iii. confessionum quod cum consuetudini non resistitur fit necessitas. Ergo videtur quod saltem in hiis qui sunt assueti aliquid facere voluntas moveatur ex necessitate. Sed contra est quod dicitur Ecclesiastici .xv. Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui. Hoc autem non esset nisi haberet liberam electionem que est appetitus preconsiliati ut dicitur in .iii. Ethicorum. Ergo habet homo liberam electionem suorum actuum. Preterea potentie rationales sunt ad opposita secundum philosophum. Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione ut dicitur in .iii. de anima. Ergo voluntas se habet ad opposita et non ex necessitate movetur ad unum. Preterea secundum philosophum in .iii. et .vi. Ethicorum homo est dominus sui actus et in ipso est agere. Sed hoc non esset si non haberet liberam electionem, ergo homo habet liberam electionem suorum actuum. Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum sed solum cuius principium est extra. Unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii non tamen violenti. Violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Hec autem opinio est heretica, tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est enim annumeranda inter extraneas philosophie opiniones quia non solum contrariatur fidei sed subvertit omnia principia philosophie moralis. Si enim non sit aliquid in nobis sed ex necessitate movemur ad volendum tollitur deliberatio, exhortatio, preceptum et punitio et laus et vituperium circa que moralis philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones que destruunt principia alicuius partis philosophie dicuntur

ponens extraneas sicut nichil movetur
quod destruit principia scientie naturalis. Ad
huiusmodi positiones ponendas inducti sunt
aliqui homines partim quidem propter protervitatem
partim propter aliquas rationes et sophisticas
quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV metaphysice.
Ad evidentiam igitur veritatis circa hanc
questionem igitur considerandum est quod sicut in aliis
rebus est aliquod principium propriorum actuum
ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive
motivum principium in hominibus proprie est intel-
lectus et voluntas, ut dicitur in III de anima. Quod
quidem principium partim convenit cum principio
activo in rebus naturalibus. In rebus enim invenitur forma
que est principium actionis et inclinatio
consequens formam que dicitur appetitus naturalis
ex quibus sequitur actio, ita invenitur in
homine forma intellectiva et inclinatio
voluntatis consequens formam apprehensam ex
quibus sequitur exterior actio, sed in hoc est
differentia quia forma rei naturalis est forma in-
dividuata per materiam. Unde et inclinatio
ipsam consequens est determinata ad unum. Sed for-
ma intellecta est universalis sub qua multa
possunt comprehendi. Unde cum actus sint in
singularibus in quibus nullum est quod ad-
equet potentiam universalis remanet inclinatio
voluntatis indeterminate se habens ad multa
sicut si artifex concipiat formam domus
in universali sub qua comprehenduntur diverse figure
domus potest voluntas eius inclinari
ad hoc quod faciat domum quadratam vel
rotundam vel alterius figure. Principium
autem activum in brutis animalibus medio
modo se habet inter utrumque. Nam forma ap-
prehensa per sensum est individualis sicut
et forma rei naturalis. Et ideo ex ea sequitur
inclinatio ad unum actum sicut in rebus natura-
libus. Sed tamen non semper eadem recipitur
in sensu forma sicut est in rebus naturalibus
quia ignis est semper calidus, sed nunc una
nunc alia, puta nunc forma delectabilis
nunc tristis. Unde nunc fugit nunc prosequitur
in quo convenit cum principio activo humano.
Secundo considerandum est quod potentia aliqua
dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio
modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem sicut visus
nunc videt album nunc videt nigrum. Et
prima quidem immutatio pertinet ad ipsum
exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur
aut melius vel debilius agatur. Secunda vero
immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus
ad specificationem actus. Nam actus spe-
cificatur per obiectum. Est autem considerandum
quod in rebus naturalibus specificatio quidem
actus est ex forma, ipsum autem exercitium
est ab agente quod causat ipsam motionem.
Movens autem agit propter finem. Unde re-

linquitur quod primum principium motionis
quantum ad exercitium actus sit ex fine. Si
autem consideremus obiecta voluntatis et intel-
lectus, inveniemus quod obiectum intellectus est
primum et principium in genere cause formalis,
est enim eius obiectum ens et verum. Sed obiectum
voluntatis est primum et principium in genere
cause finalis. Nam obiectum eius est bonum
sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut
sub vero comprehenduntur omnes forme appre-
hense. Unde et ipsum bonum inquantum est que-
dam forma apprehensibilis continetur
sub vero quasi quoddam verum, et ipsum verum inquantum
est finis intellectualis operationis continetur
sub bono ut quoddam particulare bonum. Si er-
go consideremus motum potentiarum anime ex parte obiecti
specificantis actum, primum principium mo-
tionis est ex intellectu. Hoc enim modo bonum
intellectum movet etiam ipsam voluntatem.
Si autem consideremus motum potentiarum anime ex parte
exercitii actus sit principium, sic principium est
motionis ex voluntate. Nam semper potentia ad
quam pertinet finis principalis movet ad
actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem
sicut militaris movet frenorum factorem
ad operandum, et hoc modo voluntas mo-
vet et se ipsam et omnes alias potentias. Intelli-
go enim quia volo, et similiter utor omnibus po-
tentiis et habitibus quia volo. Unde et Commentator
diffinit habitum in III de anima quod habitus est
quidam quo quis utitur cum voluerit. Sic igitur
ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate
movetur oportet considerare motum voluntatis et
quantum ad exercitium actus et quantum ad determina-
tionem actus que est ex obiecto. Quantum ergo ad
exercitium actus primo quidem manifestum est
quod voluntas movetur a se ipsa. Sicut enim
alias potentias movet, ita et se ipsam movet.
Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit
in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum
intellectum in via inventionis movet se ipsum
ad scientiam in quantum ex uno noto in actu venit
in aliquid ignotum quod erat solum in poten-
tia notum. Ita per hoc quod homo aliquid vult
in actu movet se ad volendum aliquid aliud
in actu, sicut per hoc quod vult sanitatem movet
se ad volendum sumere potionem. Ex hoc enim
quod vult sanitatem incipit consiliari de his
que conferunt ad sanitatem et tandem deter-
minato consilio vult accipere potionem. Sic
igitur voluntatem accipiendi potionem prece-
dit consilium quod quidem procedit ex voluntate
volentis consiliari. Cum igitur voluntas se
consilio moveat, consilium autem est inqui-
sitio quedam non demonstrativa sed ad oppo-
sita viam habens, non ex necessitate voluntas
autem se ipsam movet. Sed cum voluntas non
semper voluit consiliari necesse est quod ab

aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari. Et si quidem a se ipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis precedat consilium et consilium precedat actum voluntatis. et cum hoc in infinitum procedere non possit necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori cuius instinctu voluntas velle incipiat. Posuerunt quidam igitur quod iste instinctus est a corpore celesti. sed hoc esse non potest. cum enim voluntas sit in ratione secundum philosophum in iii De anima. ratio autem sive intellectus non sit virtus corporea. impossibile est quod virtus corporis celestis moveat ipsam voluntatem directe. Ponere autem quod voluntas hominum moveatur ex impressione celestis corporis sicut appetitus brutorum animalium movetur est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hos enim refert philosophus in iii De anima illud quorundam dictum quod talis est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum deorumque. i. celum vel sol. Relinquitur ergo quod sicut concludit Aristoteles in capitulo De bona fortuna id quod primo movet voluntatem et intellectum scilicet Deus qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium ut levia sursum et gravia deorsum etiam voluntatem movet secundum eius conditionem non ex necessitate sed ut indeterminate se habentem ad multa.

Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum considerandum est quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum. unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni non autem in ratione convenientis non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia quorum est actus requiritur quod id quod apprehenditur ut bonum conveniens apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari et non in universali tantum. Si igitur apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia que considerari possunt ex necessitate movebit voluntatem. Et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem que secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus quia non potest velle oppositum. non autem quantum ad exercitium actus quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia que considerari possunt non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus. poterit enim aliquis velle eius oppositum etiam de eo cogitans quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum. sicut quod est bonum sanitati non est bonum delectationi et sic de aliis. Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum una preponderat et tunc movetur voluntas secundum rationem. puta cum homo preeligit id quod est utile sanitati eo quod est utile voluntati. Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia. et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis quia secundum philosophum qualis unusquisque est talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti quia non idem est conveniens utrique. sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et egro. Si igitur dispositio per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens fuerit naturalis non subiacens voluntati ex necessitate naturali preeliget voluntas illud. sicut omnes homines naturaliter desiderant esse vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio que non sit naturalis sed subiacens voluntati. puta cum aliquis disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari non ex necessitate movebitur voluntas quia poterit hanc dispositionem removere ut sibi non videatur aliquid sic. ut scilicet cum aliquis quietat in se iram ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. facilius tamen removetur passio quam habitus. Sic igitur quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti non autem quantum ad omnia. sed ex parte exercitii actus non ex necessitate movetur.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo ut loquatur propheta quantum ad executionem electionis. non enim est in potestate hominis ut expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio quod est Deus. Et secundum hoc apostolus dicit quod non est volentis scilicet velle neque currentis currere sicut primi principii sed Dei miserentis. Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum forme particularis cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis que deficere non potest. sed propter naturam voluntatis mote que indifferenter se habet ad diversa non inducitur necessitas sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter in quantum

deus omnia movet proportionaliter unicuique secundum suum modum. ¶ Ad iiii. dicendum quod voluntas aliquid confert cum a deo movetur. ipsa enim est que operatur sed mota a deo. Et ideo motus eius quamvis sit ab extrinseco sicut a primo principio non tamen est violentus. ¶ Ad v. dicendum quod voluntas hominis quodammodo discordat a divina voluntate in quantum scilicet vult aliquid quod deus non vult eam velle ut cum vult peccare licet etiam non velit deus voluntatem hoc non velle quia si vellet hoc deus fieret. Omnia enim quecumque voluit deus fecit. Et quamvis hoc modo ~~deus~~ discordet voluntas a divina voluntate quantum ad motum voluntatis numquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur quod deus de homine sua voluntate implet. Sed quantum ad modum volendi non oportet quod voluntas hominis divine voluntati conformetur quia deus eternaliter et infinite vult unumquodque quod non autem homo. propter quod dicitur ysaie lv. Sicut exaltantur celi a terra ita sunt exaltate vie mee a viis vestris. ¶ Ad vi. dicendum quod ex hoc quod bonum est obiectum voluntatis potest haberi quod voluntas nichil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa et diversa continentur non potest ex hoc haberi quod voluntas ex necessitate moveatur in hoc vel in illud. ¶ Ad vii. dicendum quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum et hoc solum est bonum perfectum quod est beatitudo quod voluntas non potest non velle ita scilicet quod velit eius oppositum potest tamen non velle actu quia potest avertere cogitationem beatitudinis in quantum movet intellectum ad suum actum et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret si posset calidum a se repellere cum vellet. ¶ Ad viii. dicendum quod finis est ratio volendi ea que sunt ad finem unde non similiter se habet voluntas ad utrumque. ¶ Ad ix. dicendum quod quando ad finem non possumus pervenire nisi una via tunc eadem ratio est volendi finem et ea que sunt ad finem sed ita non est in proposito. nam multis viis ad beatitudinem pervenire potest. Et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem nichil tamen eorum que ad beatitudinem ducunt ex necessitate vult. ¶ Ad x. dicendum quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus. nam intellectus movetur a voluntate ad agendum voluntas autem non ab alia potentia sed a se ipsa. Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo. sicut enim voluntas movetur ex necessitate a bono quod est omnibus modis bonum non autem a bono quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod potest accipi ut falsum. ¶ Ad xi. dicendum quod dispositio primi moventis manet in his que a deo moventur in quantum moventur ab ipso. Sic enim eius similitudinem recipiunt non tamen oportet quod totaliter eius similitudinem consequantur. Unde primum principium movens se immobile non autem alia. ¶ Ad xii. dicendum quod ex hoc ipso quod verum est intentio quedam quod in mente existens habet quod sit magis formale quam bonum et magis motivum in ratione obiecti. sed bonum est magis motivum secundum rationem finis ut dictum est. ¶ Ad xiii. dicendum quod amor dicitur transformare amantem in amatum in quantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam. Cognitio vero assimilat in quantum similitudo cogniti fit in cognoscente. quorum primum pertinet ad imperfectionem que est ab agente quod querit finem. Secundum vero pertinet ad immutationem que est secundum formam. ¶ Ad xiiii. dicendum quod assentire non nominat motum intellectus ad rem sed magis ad conceptionem rei que habetur in mente cui intellectus assentit dum iudicat eam esse veram. ¶ Ad xv. dicendum quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum etiam si sit causa sufficiens eo quod causa potest impediri ut quandoque effectum suum non consequatur sicut cause naturales que non ex necessitate producunt suos effectus sed ut in pluribus quia in paucioribus impediuntur. Sic igitur illa causa que facit voluntatem aliquid ~~esse~~ velle non oportet quod hoc ex necessitate faciat quia potest per ipsam voluntatem impedimentum prestari vel removendo talem considerationem que inducit eum ad volendum vel considerando oppositum scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum secundum aliquid non est bonum. ¶ Ad xvi. dicendum quod philosophus in viii° metaphysice ostendit per illud medium non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens non ex necessitate producat suum effectum. Hoc enim posito manifeste sequitur quod contradictoria essent simul. Si autem detur quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat non sequitur opposita esse simul quia si utrumque oppositorum ad quod potentia se habet sit possibile unum tamen est incompossibile alteri. ¶ Ad xvii. dicendum quod voluntas que de novo incipit eligere transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens actu et hec quidem transmutatio est ab aliquo movente in quantum ipsa voluntas movet se ipsam ad agendum et in quantum etiam movetur ab

aliquo exteriori agente, scilicet Deo, non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est. ¶ Ad decimumoctavum dicendum quod principium humanae cognitionis est a sensu, non tamen oportet quod quicquid ab homine cognoscatur sit sensui subiectum vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur. Nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum qui non est sensui subiectus. Similiter autem et interiorem actum voluntatis intelligit in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est. Sicut effectus cognoscitur per causam et causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim universale quod est ubique et semper cognoscitur a nobis per singularia quae sunt hic et nunc, et materia prima quae est in potentia ad diversas formas cognoscitur a nobis per successionem formarum quae tamen non sunt simul in materia, ita et potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio. ¶ Ad decimumnonum dicendum quod ista propositio, sicut se habet actus ad actum ita se habet potentia ad potentiam, quodammodo est vera et quodammodo non. Si enim accipiatur actus ex aequo tendens potentiae et universale obiectum ipsius, veritatem habet propositio. Sic enim se habet auditus ad visum sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub obiecto universali, sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet. Una est enim potentia visiva, cum tamen album et nigrum non sint idem. Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa ad quae se habet voluntas non sunt simul. ¶ Ad vicesimum dicendum quod idem secundum idem non movet seipsum, sed secundum aliud potest seipsum movere. Sic enim intellectus in quantum intelligit actu principia reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones, et voluntas in quantum vult finem reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem. ¶ Ad vicesimumprimum dicendum quod motus voluntatis cum sint multiformes reducuntur ad aliquod primum uniforme, quod tamen non est corpus caeleste sed Deus, ut dictum est. Si accipiatur principium quod directe voluntatem movet. Si autem loquimur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili occasione, sic motus voluntatis reducitur in corpus caeleste, non tamen ex necessitate voluntas movetur. Non enim est necessarium quod praesentatis aliquibus delectabilibus voluntas appetat ipsa. Nec tamen verum est quod ea quae directe causantur a corporibus caelestibus ex necessitate ab ipsis proveniant, ut

enim Philosophus dicit in VI Metaphysicae. Si enim omnis effectus ex aliqua causa procedit et omnis causa ex necessitate producit suum effectum, sequitur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum, quia aliquae causae etiam cum sint sufficientes non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus. Nec etiam verum est quod omne quod fit habeat causam naturalem; ea enim quae fiunt per accidens non fiunt ab aliqua causa activa naturali, quia quod est per accidens non est ens et unum. Sic igitur occursus impedimentis cum sit per accidens non reducitur in corpus caeleste sicut in causam; agit enim corpus caeleste per modum agentis naturalis. ¶ Ad vicesimumsecundum dicendum quod ille qui facit quod non vult non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem. ¶ Ad vicesimumtertium dicendum quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem quae est a coactione. ¶ Ad vicesimumquartum dicendum quod consuetudo facit necessitatem non simpliciter sed in repentinis operibus; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest tamen contra consuetudinem agere.

Questio est de veniali peccato. Et primo quaeritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale

Questio est de veniali peccato. Et primo quaeritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Et videtur quod non. Ut Augustinus dicit XXII Contra Faustum, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Sed omne peccatum quod est contra legem aeternam est mortale. Non ergo recte dividitur peccatum in mortale et veniale. ¶ Praeterea peccatum mortale meretur poenam secundum suam rationem. Poenae autem contrariatur venia quae tollit poenam. Ergo veniale repugnat rationi peccati; sed nulla divisio dividitur in ea quibus repugnat. Ergo peccatum non convenienter dividitur per mortale et veniale. ¶ Praeterea quicumque peccat inordinate convertitur ad aliquod bonum commutabile; sed qui convertitur ad bonum commutabile avertitur a bono incommutabili, quia qui accedit ad unum terminum recedit ab altero in quolibet motu. Ergo quicumque peccat avertitur a bono incommutabili. Hoc autem est peccare mortaliter. Ergo quicumque peccat peccat mortaliter; non ergo peccatorum aliud est mortale et aliud veniale. ¶ Praeterea omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturae. Sed quicumque amat creaturam amat ut utens aut ut fruens. Qui autem amat creaturam ut utens non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis, quod est uti, ut Augustinus dicit in I De doctrina christiana

Si aut amat creaturā & fruens ea peccat mortalr̄ qr constituit finē vltim̄ i creatura. g° amans creaturā vl nō peccat vl peccat mortalr̄. & sic idem q° pus. ¶ Itē eorū que ex opposito dividunt. vnū nō transit ī alterū. nunq̄ em albedo sit nigredo neqz econuerso. sz veniale sit mortale. dicit em quedā glo. sup Ieri quoqz. nichil est adeo veniale qn̄ posset fieri mortale dū placz. g° veniale nō dz dividi contra mortale. ¶ Itē si nō placz nō est pctm̄ qr nō est voluntariū. Si aut placz est mortale vt p̄z p̄ ysidorū ī meditacōe. g° aut nō est pctm̄ aut est mortale. ¶ Itē q° disponit ad aliqd nō dividitur contra illud. qr vnū oppositorū nō disponit ad alterū. Sed veniale disponit ad mortale. g° veniale nō dz dividi contra mortale. ¶ Itē Anselm⁹ dicit ī li. Cur deus homo q° debitū est q° voluntas creature rōnalis sit subdita voluntati divine. Et qui tollit. tollit honorem deo debitū & eū dehonorat. sz dehonorare dm̄ est peccare mortalr̄. Quicunqz aut peccat hoc mō dehonorat dm̄. qr nō subicit suā voluntatē divine voluntati. g° quicunqz peccat peccat mortalr̄. ¶ Itē homo tenet̄ ex precepto vt omnia que facit ordinet ī dm̄ sicut ī finē. dicit em̄ p̄ ad Cor. x. Siue manducatis siue bibitis siue aliqd aliud facitis. oīa ī glam̄ dei facitis. Sz pctm̄ veniale nō est referibile ī dm̄. g° quicunqz peccat venialr̄ facit contra preceptum. g° peccat mortalr̄. ¶ Itē Aug⁹ dicit in li. lxxxiij. q° hoc est totum & solū malū hominū vti fruendis vl frui vtendis. sz vtrūqz istorū est pctm̄ mortale. qr ille qui vtit̄ fruendis nō constituit vltimū finē ideo. Ille aut qui fruit̄ vtendis constituit vltimū finē ī creatura. quorū vtrūqz facit pctm̄ mortale. g° omne malū culpe est pctm̄ mortale. ¶ Itē cū pena respōdeat culpe ubi est eadē pena videt̄ esse eadem rō culpe. Sz pctō veniali debet̄ eadem pena que & mortali. dicit em Aug⁹ ī quodā simone de purgatorio. q° adulari alicui alicui psone est pctm̄ veniale. et cū clericus p adulacōne degradat̄ vt habetur decretū di. g° eadem est rō culpe venialis & mortalis. nō g° pctm̄ veniale dividit̄ contra ~~veniale~~ mortale. Sz dicitur q° pctm̄ veniale differt a mortali sbō. nam veniale pctm̄ est ī sensualitate. mortale aut ī rōne. Sz contra consenciactū ptinet ad rōm̄ superiorem. vt dicit Aug⁹ in li°. de trini. Sz aliquis consensus

tactū est veniale pctm̄ sicut consensus ī verbū ociosū. g° assignata diff̄a nō est conveniens. ¶ Itē pmi motus spūaliū pctōr̄ sunt pctā venialia nō aut sūt ī sensualitate sz magis ī rōne. g° pctūm veniale nō est tm̄ ī sensualitate. ¶ Itē illud ī quo convenimus cū brutis nō vr̄ esse subiectm̄ pctī. cū in brutis nō sit pctm̄. sz ī sensualitate convenimus cū brutis. g° ī sensualitate nō pt̄ eē pctm̄ nc̄ veniale nc̄ mortale. ¶ Itē irronalitas excludit rōm̄ pctī qr ī hijs que ex irronalitate fiūt nō est laus vl vituperiū. sz sensualitas subiacet irronalitati qr est alligata organo corporali. g° ī sensualitate nō pt̄ esse pctm̄. ¶ Itē Anselm⁹ dicit q° sola voluntas punit pena aut debetur pctō. g° ī sola voluntate ~~debet~~ est pctm̄. nō g° ī sensualitate. ¶ Itē si ī superiori rōne sit pctm̄ mortale a' hoc erit diuersitas a' moritur. Sz diuersitas et stūm fē pctm̄ mortale ī ea esse nō pt̄ qr nō pt̄ errare. Cui⁹ sī Aug⁹ eius sit inspicere rōnes eternas ī quibus nō est error. Errant aut q' operantur malum. vt dr̄ p̄u. xiiij. Sibi. net. ratione ex hoc q° nō cohibet inferiores vires nō est em lex ī eius ptate. qr p originale pctm̄ amisit ptatem cōmendi inferiores vires. vt Aug⁹ dicit. g° ī rōne superiori nō pt̄ esse pctm̄ mortale. Sz dicebat q° pctm̄ veniale & mortale differūt ī hoc q° aliquis peccans mortalr̄ diligit creaturā plus q̄ deū. peccans aut venialr̄ diligit creaturā minus dm̄. Sz contra ponat̄ q° aliqs putet fornicacōm simplicē nō ee pctm̄ mortale & fornicet̄ tali opinione durante. sz fornicacōe dimitteret si sciret hoc esse contra dm̄. constat q° iste peccat mortalr̄. qr ignorancia iuris nō excusat eū. & tm̄ plus diligit dm̄ q̄ fornicacōm. Illud em plus diligit̄ ppt q° alterū dimittit̄. g° nō oīs qui peccat mortalr̄ diligit creaturā plus q̄ dm̄. ¶ Itē magis & minus nō diuersificant speciē. sz mortale & veniale differūt specie. g° nō differūt p hoc q° est magis vel minus creaturā q̄ dm̄ diligere. ¶ Itē vbicunqz est invenire maius & minus est invenire equalem qr remoto eo q° superhundat a maiori remanet equale. Sz contingit aliqm plus diligere creaturā q̄ deum et etiam minus. g° contingit eam equalr̄ creaturā diligere deo. g° erit aliqd pctm̄ mediū int̄ mortale & veniale & sic divisio nō erit sufficiens.

Item dicebat q pctm̄ mortale et ve
niale differunt quantū ad essentiā mhc'
q pctm̄ mortale priuat gratiā veniale
aūt nō Sz contra gratiā nō pt eē sine vir
tute. sz veniale pctm̄ tollit v'tutē que
consistit i ordine amoris Sc' in Aug'
i li. de mori. Ecc'. veniale aūt pctm̄ or
dinē amoris tollit als nō essz pctm̄
¶ p adgratiā ptinet ordinare hoīez
i deū sicut ad finē Sz veniale tollit or
dinē i deū sicut i finē Nō g° pt ord mai
i dm̄ sicut in finē. g° veniale pctm̄ tol
lit gratiā ¶ p cuiuscūqz offendit' de' ille
nō hz eius gratiā sz ppt' veniale offen
dit' aliq'n deus q2 punit deus eū. g°
veniale tollit gratiā. Item dicebat
q pctm̄ veniale differt a mortali quātū
ad reatū. nā pctm̄ mortale facit reū
pena etna. pctm̄ vō veniale pena tem
pali Sz contra Aug' d'c sup Ioh. q infi
delitas est pctm̄ quo retento omnia
retinent' et sic pz q infideli pctā ve
nialia nō dimittunt' sz manente culpa
nō tollitur reatus pene. g° pctā ve
nialia infideliū puniunt' pena etna
nō g° pctm̄ veniale differt a mortali
ut contra eū diuidi possit ¶ Sz contra ē
q dicit' .i. Ioh. .i. Si dixim' q2 pctm̄
nō hēm' nos ipōs seducimus Sz hoc
nō pt intelligi de pctō mortali. vt d'c
Aug' d'c q2 i sanctis pctm̄ mortale nō
est. g° est aliq' pctm̄ veniale q pt di
uidi contra mortale ¶ p Aug' d'c i om.
vij. sup Ioh. q crimen est q dampnacōm
meretur. veniale aūt est q' nō meretur
dampnacōm. g° pctm̄ veniale conuenienter
contra mortale diuidit' ¶ R° d'c q veni
ale dicit' a venia. tplr' aūt a venia
dicat' aliq' pctm̄ veniale p'mo quidē
q2 iam consecutū est Sicut Ambs' d'c
q pctm̄ mortale p confessionē fit veni
ale et hoc d'c scdm̄ quosdam ab euentu
pz aūt q hc° veniale contra mortale nō
diuidit' Scdo d'c veniale pctm̄ q2 nō
hz aliq' causaz venie nō q nō puniat'
sz q minus puniat' et hc° mō dicat' pctm̄
veniale q est ex infirmitate vl exignoran
cia q2 infirmitas vl pctm̄ excusat vl
i toto vl i pte. et hc° dicat' scdm̄ quosdaz
veniale ex causa. tn̄ nc hz etiā veniale
contra mortale diuidit' q2 contingit aliq'
ex ignorancia vl infirmitate peccante
peccare mortalit' . vt in supiorib' ōm
bus hītum est Tcio mō dicat' aliq'
pctm̄ veniale q2 quantū est de se veniaz
nō excludit. i. terminacōm pene et hoc
mō veniale diuidit' contra mortale q
quantum est de se meretur penaz etnaz

et sic veniaz excludit. i. terminacōnem
pene et hc° scdm̄ quosdaz dicit' veniale
i genere. Ut aūt dicā ad distinguendū
veniale pctm̄ a mortali magistrum' Con
siderandū est q dicunt quidē scdm̄ reatū
nam pctm̄ mortale penā meretur
etnaz. pctm̄ vō veniale penaz tpalez
Sz ista dcā cōsequit' ronē pcti mortalis
et venialis nō aūt cōstituit ipam Nō
enī ex hoc est tale pctm̄ q2 talis pena
ei debet' Sz potius econuerso q2 pctm̄
est tale et ideo talis pena ei debetur
Simil' etiā dicunt quantū ad essentiā q2 ra
pctm̄ mortale priuat gratiā. veniale
aūt nō Sz nec ista est dcā quia que
rimus q2 ista dcā consequit' ad ronē pcti
Ex eo enī q pctm̄ est tale talem essentiā
hz et nō econuerso Dcā aūt que est ex pte
sbi' cōstitueret diuisam ronē pcti Si pctm̄
veniale semp esset i sensualitate et i
rōne sp essz pctm̄ mortale Sic enī scdm̄
scdam distinguit' virtus intellectualis
a morali Scdm̄ phm̄. in .ij. Eth. Quia
vtz moralis est i rōnali pticipatiue
.i. i appetitiuo. virtus aūt intellectualis
i ipa rōne Sz hoc nō est vim q2 pctm̄
veniale pt etiaz esse i rōne vt i obiici
endo est ostensum. Unde etiaz scdm̄ hanc
dcām nō pt sumi diuisa ro vtriusqz
pcti Contra vō dcā que est scdm̄ mo
dū diligendi constituit quidez diuisaz
ronē pcti. sz solum quantū ad actum volu
tatis q est ex pte agentis. pctm̄ aūt
veniale nō solum consistat i actu inte
rioris voluntatis sz etiaz i actu exteriori
Sunt enī quidez exteriores actus qui ex
gnē suo sunt pctā venialia. vt dicē
v'bum ociosum vl mendaciū iocosū
et hmōi Sunt aūt quedaz que ex gnē
suo sūt pctā mortalia vt homicidiū
adulteriū blasphemia et hmōi. Diuisitas
aūt que est ex pte actus voluntatis.
nō diuersificat gnā exterioz actuū i tam
aliq' q est bonū ex gnē pt fieri ex ma
la voluntate. puta si aliquis det elāz
ppt' inanem glām Simil' aliq' q' est
veniale ex suo gnē pt esse mortale
ppt' voluntatez pacientis puta si q's
dicat v'bum iocosum i contemptū dei
Sz exteriores actus dicunt' gnē p suū obi'
vn̄ dicat' gnāt' q bonū in gnē est act'
cadens sup debitam matiaz et malū
i gnē est actus cadens sup indebitaz
matiaz. Oz aūt q malū veniale ex gnē
dicatur ex eo q cadit sup aliq' matiaz
nō debitā et simil' mortale ex gnē Ad h'
igit' inuestigandū considerandū est q
pctm̄ consistat i quadaz deordinacōne

animae sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis. Unde peccatum est quasi quidam morbus animae, et hoc est vera peccato quod curatio morbo. Sicut igitur sunt quidam morbi curabiles et quidam incurabiles qui dicuntur mortales, ita sunt quaedam peccata quasi curabilia quae dicuntur venialia, et quaedam quantum est de se incurabilia, licet a deo curari possint, quae dicuntur mortalia. Dicitur autem incurabilis morbus et mortalis per quem tollitur aliquod principium vitae; hoc enim si tollatur non remanet aliquid per quod reparari possit. Et ideo talis morbus curari non possit sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principium vitae sed aliquid eorum quantum ad principia vitae, quae per principia vitae reparari possunt, puta febribus tertiana quae consistit in superhabundantia colerae quam virtus naturae superare potest. Principium autem in operabilibus est finis secundum philosophum in VI Ethicorum. Unde principium spiritualis vitae quae consistit in rectitudine actionis est finis humanarum actionum, quae est caritas dei et proximi. Finis enim praecepti caritas est, ut dicitur I ad Thimotheum primo. Per caritatem enim anima coniungitur deo qui est vita animae sicut anima est vita corporis. Et ideo si caritas excludatur est peccatum mortale; non enim remanet aliquod principium vitae per quod iste defectus reparetur, sed reparari potest solum per spiritum sanctum, sicut dicitur Rom. v: Caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. Si autem sit talis defectus inordinationis qui caritatem non excludit, erit peccatum veniale, quia per caritatem remanentem quasi per principium vitae omnis defectus reparari potest. Universa enim delicta operit caritas, ut dicitur Proverbiorum x. Quod autem aliquod peccatum excludat caritatem vel non excludat potest contingere dupliciter. Uno modo quia actus peccati est talis potentiae quae non est ordinativa ad finem. Et ideo nec eius est aversio a fine. Et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale sed veniale tantum; ordinare enim aliquid ad finem pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quae potest ordinare in finem et aversio a fine actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini potest ordinare in contrarium finis, puta si quis verbum otiosum dicat in contemptum dei, quod contrariatur caritati; hoc erit peccatum mortale, sed non ex genere operis sed ex perversa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrariatur ~~[illegible]~~ caritati vel non contrariatur ex ipso genere operis, quod est ex parte obiecti vel materiae quae est contraria caritati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est esse contrarius vitae, puta cibus venenosus, aliquis autem cibus non est contrarius vitae, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitae, puta cibi grossi et non bene digestionis, quia non sumuntur secundum mensuram debitam; ita etiam in actibus humanis inveniuntur quae de se contrariantur caritati dei et proximi, illa scilicet per quae tollitur subiectio et reverentia hominis ad deum, ut blasphemia, divinatio et huiusmodi; et etiam ea quae tollunt quietem societatis humanae, sicut furtum, homicidium et huiusmodi. Non possunt enim homines convivere ad invicem ubi passim et indifferenter ista perpetrantur; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere quacumque intentione vel voluntate fiant. Quaedam autem sunt quae licet inordinationem aliquam contineant non tamen directe concludunt a dilectione praedicta, sicut quod homo dicat mendacium non in fide neque ad nocendum proximo sed ad delectandum vel etiam ad iuvandum, vel si quis excedat in cibo vel potu et alia huiusmodi. Unde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum quod una est divisio qua dividitur genus univocum in suas species quae ex aequo participant generis, sicut animal in bovem et equum. Alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius, sicut ens dividitur per substantiam et accidens, et per potentiam et actum; et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno, in aliis autem secundum quid et per posterius; et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde praedicta diffinitio peccati perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali. Unde cum dicitur quod peccatum non est contra legem sed praeter legem, quia scilicet ratio recedit ab ordine legis non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem quae est plenitudo legis, ut dicitur Rom. xiii.

Ad secundum dicendum quod veniale peccatum est dictum diminutive de ratione peccati, et talis dicta invenitur in omnibus quae participant aliquid commune imperfecte et secundum quid.

Ad tertium dicendum quod finis habet rationem termini; non autem id quod est ad finem. Veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem. Et ideo non convertitur ad ipsum ut ad aliud terminum, ut propter hoc sit in contrarium a deo aversio.

Ad quartum dicendum quod ille qui peccat venialiter non fruitur creatura sed utitur ea; refert enim habitu in deum licet non actu, et in hoc contra praeceptum non facit, quia non semper actu referre in deum.

Ad quintum dicendum quod veniale ut est veniale numquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo; sed actus qui est venialis

ex suo genere potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura tamen quod et id quod est ex natura sua frigidum potest fieri calidum sicut aqua. ¶ Ad vii. dicendum quod tunc veniale fit mortale quando placet non quomodocumque sed sicut finis. ¶ Ad viii. dicendum quod aliquid aliquid diminuit dupliciter. Uno modo alterum quod secundum essentiam suam opponitur sicut album nigro calidum et frigidum, et horum unum non disponit ad alterum. Aliquid autem aliqua diminuuntur ad invicem quod opponuntur secundum rationem perfecti et imperfecti, quorum unum ordinat ad alterum sicut actus ad habitum et potentia ad actum, et hoc modo etiam veniale diminuitur contra mortale et disponit ad ipsum. ¶ Ad ix. dicendum quod voluntas creature rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita deo. Et hoc fit per precepta affirmativa et negativa, quorum negativa obligant semper et ad semper, affirmativa vero obligant semper sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum deo secundum preceptum affirmativum in actu. Sed hoc non est peccare mortaliter, sicut peccat mortaliter qui dehonorat deum transgrediendo preceptum negativum vel non implendo preceptum affirmativum pro tempore quo obligat. ¶ Ad x. dicendum quod licet illud preceptum apostoli sit affirmativum non obligat ad hoc quod semper observetur in actu, observatur autem semper in habitu quo deum homo habet ut finem ultimum, quod non excluditur per peccatum veniale. ¶ Ad xi. dicendum quod Augustinus ibi loquitur de peccato malo culpe quod est peccatum mortale. ¶ Ad xii. dicendum quod adulari solummodo ad placendum ex genere suo est peccatum veniale cum sit quedam vanitas. Sed adulari ad decipiendum est peccatum mortale secundum illud Ysaie iii. Popule meus qui beatum te dicunt ipsi te decipiunt. Et de tali adulacione loquitur cum non prudo ibi dicitur quod clericis qui vacant adulacionibus et prodicionibus degradentur. ¶ Ad xii. dicendum quod illa differentia ex parte sui non est constitutiva mortalis et venialis peccati sed est concomitans et ideo nichil prohibet aliquod peccatum veniale esse in superiori parte rationis. Et similiter ad xiii. ¶ Ad xiiii. dicendum quod sensualitas in brutis non participat aliqualiter rationem sicut in nobis ut dicitur i Ethicorum. Et secundum hoc potest esse subiectum peccati. ¶ Ad xv. dicendum quod etiam ipsum organum corporale obedit aliqualiter rationi et secundum hoc actus eius potest esse peccatum et similiter actus sensualitatis. ¶ Ad xvi. dicendum quod in sola voluntate est peccatum sicut in primo movente, in aliis autem viribus sicut in impulsis et motis. ¶ Ad xvii. dicendum quod in superiori ratione potest esse peccatum mortale

et diurne et nocturne. Et si enim non esset inquinatus respiratur eternaliter tamen potest inquinari ab eius per accidens. Similiter etiam dicendum quod ex peccato originali non est consequens quod in illo modo inferiores vires obediant rationi sed in hoc quod non totaliter obediunt sicut in statu innocentie. ¶ Ad xviii. dicendum quod illa differentia communis est secundum quod differentia peccati mortalis et venialis accipitur ex parte voluntatis. Sed quedam sunt mortalia ex suo genere que qualitercumque voluntate fiant semper sunt peccata mortalia et de istis procedit obiectio. In hiis autem ipsum opus ex suo genere est contrarium dilectioni dei. Sicut si aliquis ledat aliquem ipso opere contra caritatem facit. ¶ Ad xix. dicendum quod magis et minus cum consequuntur rationes diversas diversificant speciem. Et ita est in proposito. Iterum diligere aliquid ut finem et sicut id quod est ad finem non secundum eandem rationem dilectionis. ¶ Ad xx. dicendum quod bene contingit in aliquo qui est extra caritatem quod aliquam creaturam diligat plus quam deum vel aliquam equaliter deo. Sed non contingit quod aliquis diligat aliquam creaturam aliquam equaliter deo ita quod nullam diligat plus quam deum quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem sue voluntatis. ¶ Ad xxi. dicendum quod illa differentia est consecutiva et non constitutiva mortalis et venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter caret ordine amoris in aliquo actu circa ea que sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum. Et ideo non tollit virtutem nec gratiam. ¶ Ad xxii. quod aliud est non ordinari in deum quod convenit etiam veniali et aliud est excludere ordinem ad deum quod convenit mortali. ¶ Ad xxiii. dicendum quod illum qui peccat venialiter deus punit non tamquam odiens ipsum sed tamquam filium quem diligit puniens et emendans. ¶ Ad xxiiii. dicendum quod peccata venialia eorum qui in infidelitate decedunt vel quocumque peccato mortali eternaliter puniuntur non propter se quia puniant gratiam sed propter peccatum adiunctum per quod gratia est privata.

Vtrum peccatum veniale diminuat caritatem

Secundo queritur utrum peccatum veniale diminuat caritatem. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus x Confessionum: Minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. Sed ille qui peccat venialiter aliquid amat cum deo quod non propter deum amat, alias non peccaret amando. Ergo ille qui peccat venialiter minus amat deum. ¶ Preterea contraria nata sunt fieri circa idem. Augustinus autem dicit in

sit contraria· caritas autem augetur· Secundum illud ad philip. j. Oro ut caritas vestra magis & magis habundet g° etiam diminuitur sed non diminuitur p peccatum mortale ymo totaliter· g° diminuitur peccatum veniale ¶ Sed dicitur quod caritas quantum ad suam acquisitionem diminuitur p peccatum veniale facit ut minus aliquis de caritate recipiat Sed postquam caritas est infusa iam est infusa non potest p peccatum veniale diminui Sed contra secundum philosophum in ij. Eth. Eadem sunt per que generatur virtus corrumpitur et diminuitur Si igitur peccatum veniale facit ad hoc quod quecumque p infusionem minor caritas fieret etiam ad hoc quod caritas habita diminuatur ¶ Item quicumque diminuit differentiam constitutivam alicuius speciei diminuit essentiam eius sed difficile mobile est differentia constitutiva habitus quod diminuit peccatum veniale quia p peccatum veniale fit homo pronior ad casum mortalis peccati per quod amittitur caritas· ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis ¶ Item omnis amor vel est cupiditatis vel caritatis· ut accipitur ab Aug° ix. de trin· Sed ille qui peccat venialiter amat creaturam non quidem amore caritatis quia caritas non agit perperam· ut dicitur j ad cor· xiij· g° amore cupiditatis Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis Cuius ut dicit Aug in li. lxxxiij· q. Ipsum nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis· g° videtur quod peccatum veniale diminuat caritatem ¶ Item Aug dicit· viij· super Gen ad litteram Ex caritas vel gratia comparatur ad animam sicut lux ad aerem Sed lux aeris diminuitur si aliquod obstaculum luminis ponatur· puta cum nigrescat p vaporem g° & caritas vel gratia diminuitur p veniale quod est quoddam obstaculum caritatis et obnubilatio mentis ¶ Item omne id quod successive corrumpitur potest diminui· sed caritas successive corrumpitur· g° caritas potest diminui Minor probatur dupliciter· primo quidem quia omne quod corrumpitur est secundum corruptionis· aliquid g° eius est corruptum et aliquid adhuc manet & sic successive corrumpitur Secundo sic caritas non corrumpitur quando est nec etiam quando totaliter non est quia iam corrupta est· g° corrumpitur quando partim est & partim non est Successive g° corrumpitur· g° potest diminui sed non p mortale g° p veniale ¶ Item sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid· Sed inordinatio simpliciter que est peccati mortalis tollit simpliciter ordinationem caritatis g° inordinatio secundum quid tollit ordinationem caritatis secundum quid g° diminuit ipsam ¶ Item ex multis actibus peccatorum venialium generantur aliqui habitus· sed actus peccati venialis impedit actum caritatis· g° & habitus venialis peccati impedit habitum caritatis g° diminuit ¶ Item omnis offensa diminuit dilectionem· sed peccatum veniale est quedam offensa cum habeat rationem culpe· g° peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis ¶ Item Bernardus dicit in quodam sermone de purificatione quod non procedere in via dei est retrocedere Sed ille qui peccat venialiter non procedit in via dei· g° retrocedit quod non esset nisi veniale diminueret caritatem ¶ Item omnis virtus unita fortior est quam ad plura dispersa· propter quod philosophus dicit in viij· Eth quod impossibile est plures intense diligere Sed ille qui peccat venialiter amorem suum diffugit ad alia quam ad deum· g° diminuit ideo virtus caritatis ¶ Item pro xxiiij· dicitur Septies in die cadit iustus & resurgit quod exponit glossa de casu qui fit per veniale Sed p veniale non cadit homo a caritate· g° cadit a perfecto gradu caritatis· diminuitur g° caritas p veniale peccatum ¶ Item p caritatem meretur homo gloriam vite eterne sed p veniale peccatum retardatur homo a consecutione vite eterne g° p veniale peccatum diminuitur caritas ¶ Item illa que impediunt vitam corporalem vel sanitatem diminuunt ipsam Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vite que est p caritatem ut supra dictum est g° p peccatum veniale diminuitur caritas.

¶ Item operatio sequitur formam· quod g° impedit actum diminuit formam· Sed veniale impedit actum caritatis· g° diminuit ipsam caritatem ¶ Item feruor est proprium actus caritatis· unde dicitur Rom· xij· Spiritu feruentes sed veniale diminuit feruorem caritatis ut communiter dicitur g° diminuit caritatem ¶ Sed contra est quod in infinitum distat ab aliquo additum vel subtractum non diminuit nec auget sicut patet de puncto & ligno &c. Sed veniale in infinitum distat a caritate quia caritate diligit deum sicut infinitum bonum veniale autem diligit creaturam sicut quoddam bonum finitum ¶ Item diminuta caritate diminuitur premium vite eterne Alioquin pena eius esset vita eterna· sed eterna diminutio glorie g° peccatum veniale non diminuit caritatem ¶ Item omne finitum per continuam diminutionem tollitur Sed caritas est quidam habitus finitus in anima· g° peccatum veniale si diminuit caritatem multiplicatum totaliter tolleret ipsam quod est inconveniens ¶ Respondeo dicendum quod augmentum & diminutio consequuntur ea quantitatem

cum qua mensuratur quantitas caritatis Sed veniale peccatum non diminuit premium vite eterne

or ad huius questionis evidentiam considerare que sit quantitas caritatis. Cum autem caritas sit quedam forma in tantum sit habitus seu virtus, or eius quantitatem dupliciter considerare. Uno quidem modo secundum quod est forma. Alio modo secundum quod est talis que est habitus vel virtus. Quantitas autem forme quedam est partium et quedam perfectionis. Partium quidem sicut dicatur quantitas albedinis secundum quantitatem superficiei. Sed ista quantitas non habet locum in proposito quia mens que est subiectum caritatis non est quanta. Quantitas autem perfectionis alicuius forme attenditur dupliciter. Uno modo ex parte cause agentis: quanto enim fuerit fortior virtus activa tanto inducit perfectiorem formam perfectius reducens subiectum de potentia in actum, sicut magnus calor magis calefacit quam parvus. Alio modo ex parte subiecti quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis quanto melius fuerit dispositum, sicut lignum siccum magis calefit quam viride et aer quam aqua ab eodem igne. Tertio modo quantitas alicuius forme consideratur in quantum est virtus vel habitus ex parte obiecti. Virtus enim dicitur magna que potest in aliquid magnum. Omnis etiam habitus ex obiecto recipit speciem et quantitatem. Si igitur consideremus quantitatem caritatis ex parte obiecti sic nullo modo potest augeri vel diminui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indivisibili non intenduntur neque remittuntur et hoc est ratio quare quelibet species numeri caret intensione et remissione quia completur per unitatem. Species enim unitas addita facit speciem. Obiectum autem caritatis habet indivisibilem rationem et consistit in termino. Est enim obiectum caritatis deus prout est summum bonum et ultimus finis. Sed ex parte cause agentis et ex parte subiecti caritas potest esse maior vel minor. Ex parte quidem agentis non propter maiorem vel minorem virtutem eius sed propter sapientiam et voluntatem ipsius secundum quam diversas mensuras gratie et caritatis distribuit hominibus secundum illud Ephes. iiii. Unicuique vestrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Ex parte vero subiecti in quantum homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam vel caritatem disponit. Tamen sciendum quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem virtutis et aliter quando caritas est iam in perfecto esse. Nam opera hominis ante caritatem comparantur ad ipsam et ad quantitatem eius non per modum meriti cum caritas sit meriti principium sed solum per modum materialis. Sed caritate iam habita ipsa perfectiva opera merentur augeri ut aucta mereatur perfici sicut Augustinus dicit. Veniale autem peccatum non potest esse causa ut caritas habita diminuatur nec ex parte cause agentis scilicet dei nec

ex parte cause recipientis scilicet hominis. Ex parte quidem agentis causa diminutionis esse non potest quia veniale peccatum non promeretur diminutionem caritatis sicut actus ex caritate factus meretur eius augmentum. Hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Cum autem peccat venialiter non sic inclinatur ad creaturam ut avertatur a deo aliquo modo. Non enim constituit finem in creatura sicut ad finem sed sicut ad id quod est ad finem. Cum autem inordinate se habet circa id quod est ad finem non propter hoc minoratur eius affectus circa finem. Sicut si aliquis inordinate se habeat in sumendo medicinam non propter hoc minoratur desiderium eius ad sanitatem. Unde patet quod veniale non meretur diminutionem caritatis iam habite. Similiter etiam nec ex parte subiecti peccatum diminuere potest quod ex duobus apparet. Primo quidem quia peccatum veniale non secundum idem est in anima secundum quod inest ei caritas. Nam caritas inest anime secundum superiorem eius partem prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum et ultimum finem. Peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiam si esset contrarium non diminueret caritatem sicut nigredo in pede diminuit albedinem capitis. Secundo quia forma in subiecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarii prout dicit philosophus illud esse albius quod est nigro impermixtius. Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem quia non respiciunt idem obiectum secundum rationem. Ratio enim venialis est inordinatio circa ultimum finem qui est obiectum caritatis. Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut ex principio minor effectus caritatis infundatur in quantum scilicet impedit actum liberi arbitrii quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur. Et potest etiam modicum impedire ne caritas habita crescat impediendo scilicet actum meritorium quo quis caritatis augmentum meretur. Ad primum ergo dicendum quod iste qui peccat venialiter amat aliquid citra deum quod etsi non actu tamen habitu propter deum amat. Ad secundum dicendum quod caritas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis et effectivam ex parte bonitatis divine cuius est semper promovere ad bonum sed non potest habere causam diminutionis neque meritoriam ex parte hominis ut dictum est neque effectivam ex parte dei quia ex ipso non est quod homo fiat deterior ut Augustinus dicit in libro lxxxiii q. Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet si veniale esset directe contrarium caritatis in suo fieri non est autem directe

causa, sed est passio contraria, quae impe-
dit actum liberi arbitrii, quo quis dis-
ponitur ad caritatem. Actus liberi arbi-
trii requiritur quidem in adultis ad infu-
sionem gratiae vel caritatis, non autem re-
quiritur ad conservationem habitus iam su-
scepti. Unde impedimento actu non diminuitur
caritas iam habita. ¶ Ad quartum dicendum quod diffi-
cile mobile non est differentia constitutiva
habitus; non enim dispositio et habitus sunt
diversae species; alioquin non posset una et eadem
qualitas quae prius fuit dispositio po-
stea fieri habitus; sed facile mobile et difficile mo-
bile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eam-
dem rem. Dato autem quod difficile mobile
esset differentia constitutiva, adhuc ex hoc non sequeretur
quod aliquis habitus fiat de facili mobi-
lis. Potest contingere dupliciter. Uno quidem modo
per se, quia scilicet non habet ita perfectum esse [illegible]. Et
sic quilibet diminuet hoc est difficile mo-
bile circa habitum diminuet ipsum habitum. Alio
modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispo-
sitio ad contrarium, ut si dicamus quod forma
aquae per susceptionem caloris fiat minus
de difficili mobilis; et tamen constat quod forma
substantialis non diminuitur. Et per hunc modum
veniale diminuit hoc quod est difficile mo-
bile circa caritatem. Et per hunc modum etiam est in-
telligendum quod quidam dicunt quod veni-
ale diminuit caritatem quantum ad radica-
tionem in subiecto, non quidem per se sed per accidens,
ut dictum est. ¶ Ad quintum dicendum quod diminutio cu-
piditatis dicitur esse nutrimentum sive con-
servatio caritatis, non autem augmentum,
quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venia-
lia quae disponunt ad amissionem cari-
tatis. ¶ Ad sextum dicendum quod vapor grossus
recipitur in eadem parte aeris in qua re-
cipitur lux. Et ideo diminuit lucem. Sed
veniale non attingit ad supremam partem
animae secundum habitudinem eius ad summum
bonum, et ideo non potest diminuere caritatem iam
habitam, licet possit impedire magnitudinem
eius in accipiendo ipsam, sicut tenebrositas
aeris extra domum existentis non diminuet
claritatem in domo existentem ex causa
intrinseca; diminuet autem inventionem cla-
ritatis radiis venientibus extrinsecus ad lumi-
nositatem. Perfectio autem superioris partis animae quantum
ad sui generationem dependet a bona dis-
positione inferiorum partium, non autem quantum
ad sui conservationem. Homo enim naturaliter
per inferiora et sensibilia [illegible] intel-
ligibilia pertingit. Unde etiam defectus vi-
sus aut auditus potest impedire acquisitionem
scientiae, non tamen diminuit scientiam iam acquisitam.
¶ Ad septimum dicendum quod hoc non est verum universaliter, quod
omne quod successive corrumpitur diminuatur,

quia forma substantialis successive amittitur,
si consideretur alteratio praecedens, prout philosophus
dicit in VI Physicorum, quod id quod corrumpitur
corrumpebatur et corrumpetur; et tamen for-
ma substantialis non diminuitur. Sic autem cari-
tas quoque successive amittitur, si consideretur
praecedens dispositio ad amissionem. Sed si
consideretur ipsa amissio secundum se, non suc-
cessive amittitur; et quod dicitur quod caritas
quae corrumpitur est secundum albedinem et secundum
corruptionem ingenitam desinit esse albi.
Similiter etiam dicendum quod si accipiatur ipsa
corruptio secundum se prout est in primo mo-
tus, idem est corrumpi et in primo corru-
ptum esse. Unde sicut idem est illuminari
et illuminatum esse. Verum autem primo cor-
ruptum est aliquid totum non est, ut dicitur in VI Physicorum. Et ideo quando caritas corrumpitur non
est. ¶ Ad octavum dicendum quod inordinatio simpliciter
tollit ordinationem caritatis simpliciter, quae
attingit animam secundum superiorem partem;
sed inordinatio secundum quid tollit secundum quid or-
dinationem caritatis aliquo actu, prout
ordo caritatis a superiori parte animae ad
inferiores derivatur. Sed de ipsa caritate secundum
quod est in suprema parte nihil diminuit, sicut
nigredo quae est in pede nihil diminuit
de albedine quae est in capite. ¶ Ad nonum dicendum
quod ex multis peccatis venialibus potest causari
aliquis habitus. Sed ille habitus nec tollet nec
diminuet caritatem, quia nec est in eodem nec
circa idem. ¶ Ad decimum dicendum quod peccatum veniale
cum non importet aversionem, proprie loquendo non
habet rationem offensae. ¶ Ad undecimum dicendum quod ~~peccatum ve-
niale~~ aliquis procedit in via Dei non solum
quando caritas augetur actu, sed quando dispo-
nitur ad augmentum caritatis, sicut puer non
actu crescit a toto tempore augmenti, sed quando
crescit in actu, quando disponitur ad augmentum;
et similiter aliquis retrocedit in via Dei non
solum per diminutionem caritatis, sed etiam per hoc
quod retardatur a proficiendo vel etiam per hoc
quod disponitur ad casum, quorum utrumque fit
per veniale peccatum. ¶ Ad duodecimum dicendum quod amor
quando ad multa diffunditur secundum rationem ean-
dem diminuitur. Sed diffusio amoris secundum
unam rationem non diminuit amorem qui est
secundum aliam rationem. Puta si aliquis habeat
multos amicos, non propter hoc diligit
minus filium vel uxorem. Sed si amaret
multas uxores, minueretur amor qui est
ad unam. Et si haberet multos filios, mi-
nueretur amor qui est ad unigenitum. Per
peccatum autem veniale diffunditur autem amor
hominis ad creaturas non secundum rationem sicut
prout amatur Deus. Et ideo non diminuitur
amor caritatis in habitu, sed forte in actu. ¶ Ad
XIII dicendum quod per peccatum veniale cadit non

quia de caritate ypa vel ap̄stō gradu
caritatis · sꝫ ab aliquo caritatis actu
¶ Ad xiiii · dd̄ᵐ · q̄ veniale nichil dim
inuit de glīa sꝫ solum retardat conse
cucōem glīe · Et simili · nichil diminuit
de caritate sꝫ solū retardat actū ꝛ au
gmētū eius ¶ Ad xv · dd̄ᵐ · q̄ aliqua ipe
diunt pfectōem vel actū sanitatis q̄ tn̄
nō diminut sanitatē sicut aliqui cibi
difficile digestibiles ingn̄tū ipediunt
facilem digestionē ¶ Ad xvi · dd̄ᵐ · q̄ actu
pt̄ diminui dupl̄r · vno mō q̄ntū ad faci
litatem agendi vt s · homo nō possit
tn̄ age ꝛ sic qd̄ diminuit actū diminuit
actū p̄ncipiū q̄ est forma · Alio mō q̄n
ad extēcōem actus · Et sic nō oꝫ q̄ id
qd̄ diminuit actū diminuat formā · nō
enī diminuit grauitatē lapidis colūp
na que retinet ipm̄ vt nō cadat deor
sum · nec diminuit virtutē gressiuā hoīs
qui ligat ipm̄ · Et p̄ hūc modū veniale
diminuit actū caritatis · nō aūt p̄ p̄mo mō
¶ Ad xvii · dd̄ᵐ · q̄ feruor pt̄ accipi dupl̄r
p̄mo mō sc̄dm̄ qd̄ importat intensionē
inclinacōis amātis i amatū et talis
feruor est essencialis caritati ꝛ nō di
minuitur p̄ veniale pctm̄ · Alio mō dr̄
feruor caritatis sc̄dm̄ q̄ redundat i
motus dilcōnis eciā inferiores vires
vt quodāmō nō solum cor sꝫ eciā caro
exultet i deū ꝛ talis feruor diminuitur
p̄ veniale pctm̄ absq ꝫ diminucōe cari
tatis · vtrū pctm̄ veniale possit fieri

Q

Qestio quītur · Vtrum mortale
pctm̄ veniale possit fieri mortale
Et vr̄ q̄ sic · dr̄ enī · Aug · sup Joh · ex
ponens illud qui incredulꝯ est filio
nō videbit vitam · plura pctā minuta
si negligantur occidunt · Sꝫ ex h° dr̄ aliqᵈ
pctm̄ mortale q̄ occidit sp̄ualit̄ · g°
plura pctā minuta · i · venialia faciunt
mortale ¶ p̄o sup illud ps̄ · Multipli
cati sūt sup capillos capitis mei · dr̄
glo · Aug · mitigasti vitasti grāuia
caue ne obruaris arena · p̄ arenam
intelliguntur pctā minuta · s · venialia
g° multa pctā venialia obruūt vel
occidunt hoīez ꝛ sic idem q̄ p̄us · Sꝫ
dic q̄ multa venialia diciuntur occidere
vel obruere ingn̄tū disponūt ad mor
tale · Sꝫ ctra est q̄ Aug · dr̄ in regula q̄
sup̄bia bonis opibꝯ insidiatur vt peant
ꝛ sic vr̄ q̄ eciā bona opa sūt aliqua di
sposicō ad pctm̄ mortale · Sꝫ tn̄ non
dicuntur occide vel obrue · g° nec pctā
venialia rōne p̄dcā p̄nt dici obrue
vel occide · vr̄ g° q̄ ip̄e veniale fiat
mortale ¶ p̄o veniale est disposicō ad
mortale sꝫ disposicō fit habitus sc̄dm̄
ph̄m i p̄dicamētis · g° veniale fit
mortale ¶ p̄o motus sensualitatis
est veniale pctm̄ · Sꝫ adueniente cōsē
sū rōis fit mortale · vt pꝫ p̄ Aug ·
in li° de trī · g° veniale pctm̄ pt̄ fieri
mortale ¶ p̄o ctingit i ip̄a rōne supio
ri esse aliqᵉ motū infidelitatis ex sur
repcōne q̄ est pctm̄ veniale cōsensu
aūt supueniens nō destruit eēnciā
p̄oris motus qui erat veniale pctm̄
ꝛ tn̄ facit pctm̄ mortale · g° veniale
pt̄ fieri mortale ¶ p̄o pctm̄ veniale et
mortale quiꝫ differūt sc̄dm̄ ~~spēm~~
diuisos p̄onaꝫ gradus · dr̄ enī i dec°
di · xxv · q̄ nō cōcordare discordes est
pctm̄ veniale layco · sꝫ ep̄o vr̄ eē pctm̄
mortale · q̄ p̄nt hoc degradat · vt
habetur · di · liii · p̄sona aūt inferioris gra
dus pt̄ transferri i supiorē gradum
g° pctm̄ veniale pt̄ fieri i mortale ·
¶ p̄o sc̄dm̄ Eus · risus et oculacō sūt
pctā venialia · Sꝫ risus fit pctm̄ mor
tale · dr̄ · p̄u · xiiii · Risus dolori miscē
bitur · ꝛ extrema gaudii luctꝯ occu
pat · glo · p̄ētus qui nō debet̄ infi
pctō mortali · g° veniale pctm̄ pt̄ fieri
mortale ¶ p̄o minimū p̄ accessū addeū
fit maximū sicut motus liberi arbi
trii p̄ infformacōem grē fit meritori9
g° p̄ recessum adeo minimū malū pt̄
fieri maximū · Minimū aūt pctm̄ veni
ale · maximū aūt est pctm̄ mortale
g° veniale ~~est~~ pctm̄ mortale fieri pt̄ ·
¶ p̄o Boe9 dr̄ i li · de cōsol · q̄ pctā sē hnt
ad animaꝫ sicut languores ad corpus
sꝫ minimꝯ languor p̄ augmētū pt̄ fieri
maximꝯ · g° pctm̄ minimū · s · veniale
pt̄ fieri maximū · s · mortale ¶ p̄o ordi
nes angeloꝝ formalit̄ cōstituūt p̄ dona
grē · Sꝫ ordines angeloꝝ differunt
spē · g° ꝛ dona grē spē differunt · Sꝫ
p̄ augmētū meriti aliqᵉs q̄ p̄mo meruebat
assumi ad inferiorem ordinē angeloꝝ
meretur postea assumi ad supiorem
g° minor · grā fit maior licꝫ spē diffe
runt · p̄ari g° rōne pctm̄ veniale pt̄
fieri pctm̄ mortale ¶ p̄o status inno
cencie nō i infinitū excedit statum
nature corrupte · Sꝫ quilibꝫ motus
venialis in statu innocencie fuisset
mortalis · g° ꝛ modo i statu nature
corrupte veniale pt̄ fieri mortale ¶ p̄o
magis differt bonū ꝛ malū q̄ duo
mala · s · veniale ꝛ mortale q̄ bonū
ꝛ malū differūt grē · duo aūt mala
i grē cōueniunt · bonū enī ꝛ malū sūt grā
vt dr̄ i p̄dicā̄tis · Sꝫ eadem accō mō pt̄

esse bona et mala puta cum furtus dat
elimosinam cum imminet ex mandato dni
ex caritate paupertatis. ergo multo magis
eadem actio numero pt esse veniale et
mortale pctm. ¶ Pro pctm est quoddam
pondus. unde secundum illud psalmus Iniquitates
super gressae sunt caput meum et sicut onus
grave gravatae sunt super me. Sed minimum
pondus per additionem pt tm fiei quod superat
virtutem portantis ergo veniale pctm pt
per additionem pt fiei mortale ex excedendo
virtutem ¶ Pro secundum Aug. xii de trin. ta
lis est progressus in uno quoque pcto qualis
in pcto primorum parentum ita quod sensualitas
tenet locum serpentis ro locum mulieris. Su
perior vero ro locum viri. Sed non poterat fiei
quod viri comederet de ligno vetito quin pec
caret mortaliter ergo in superiori rone non
pt esse qui pctm mortale quod ergo est ve
niale in inferiori pte cum venit ad superio
rem fiat mortale ¶ Pro si habitus est dam
pnabilis et actus ex illo procedens dam
pnabilis erit. Sed in infideli non baptizato
cum non est remissum originale pctm ma
net habitus pene dampnationis ad quem
pertinet corruptio fomitis. ergo etiam primi
motus ex tali corruptione provenientes
sunt ei dampnabiles et pcta mortalia
cum cum constat quod secundum se sunt pcta veni
alia. ergo pctm veniale pt fiei morta
le ¶ Sed contra est quae in infinitum differunt
non transeunt invicem. Sed pctm mortale et
veniale differunt in infinitum. nam uni
debetur pena temporalis. alii eterna. ergo pctm
veniale non pt fiei mortale ¶ Pro ea quae
differunt genere vel specie non transeunt invicem.
Sed veniale et mortale differunt genere vel
etiam specie. ergo veniale nunquam pt fiei mor
tale ¶ Pro una privatio non sit alia certi
tas [illegible] nunquam fit surditas. sed mortale
includit privationem finis. veniale autem
privationem ordinis ad finem. ergo veniale
non pt fieri mortale ¶ Respondeo dicendum quod ista
questio tripliciter pt habere intellectum. primo
enim modo pt intelligi utrum unum et idem
pctm numero quod primus fuit veniale post
modum possit fiei mortale. Secundo pt
intelligi utrum pctm quod ex genere suo est
veniale possit aliquo modo fiei mor
tale. Tertio modo pt intelligi utrum multa
pcta venialia faciant unum pctm mor
tale. Si ergo primo modo intelligatur dicendum
est quod pctm veniale non pt fiei. Cum enim
pctm secundum quod nunc loquimur consistat in actu
malo moraliter oportet ad hoc quod sit unum et
idem pctm quod sit unus actus moralis.
Est autem actus aliquis moralis ex hoc
quod est voluntarius. unde unitas actus
moralis consideranda est secundum volun
tatem. contingit enim aliquando quod actus est
unus numero secundum quod est in genere nature qui
tamen non est unus secundum quod est in genere
moris propter diversitatem voluntatis. pu
ta si aliquis vadens continue ad ecclesiam
in prima parte motus intendat inanem
gloriam. In secunda vero intendat deo servire.
Sic igitur contingit quidem in uno actu secundum
speciem nature quod in prima pte sit pctm
veniale et in secunda pte mortale si volun
tas in tantum libidines exardescat ut
faciat opus pcti venialis etiam contra precep
tum dei. puta loqui verbum otiosum vel
aliquid huiusmodi. sed sic non est unum pctm sed
duo quia non est unus actus secundum genus
moris. Si vero intelligatur questio secundo
modo sic dicendum quod id quod est pctm ve
niale ex genere pt fiei pctm mortale
non quidem ex genere sed ex fine. Ad cuius evidenti
am considerandum est quod cum actus exterior
pertineat ad genus moris secundum quod est
voluntarius in actu morali pnt considerari
duo obiecta. scilicet obiectum exterioris actus et
obiectum interioris quae quidem quandoque sunt unum
puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum
vadit illuc. quandoque etiam sunt diversa et contingit
quod alterum est bonum et alterum malum sicut cum
aliquis dat elimosinam volens placere hominibus.
obiectum exterioris actus est bonum. obiectum autem
interioris actus est malum. Et quia actus
exterior constituitur in genere moris in quantum
est voluntarius. oportet quod formaliter consideretur
species moralis actus secundum obiectum interioris
actus nam in species actus consideratur secundum obiectum.
Unde philosophus dicit in v Eth. quod ille qui me
chatur ut furetur magis est avarus quam
mechus. Sic igitur aliquis actus exterior
qui secundum speciem suam quam habet ab obiecto
exteriori est pctm veniale secundum obiectum
interioris actus transit in speciem pcti mo
talis. Sicut cum aliquis dicit verbum otio
sum intendens provocare ad libidinem
contingit etiam quod aliquid est secundum se pctm
veniale non propter obiectum sed propter imperfectionem
suam. puta motus concupiscentie adulterium
qui est in sensualitate est quidem quantum
ad obiectum in genere pcti mortalis. sed quia non
perfecte contingit ad malitiam moralem
quia est sine deliberatione rationis. Unde non
pt esse pctm mortale quod est comple
tum malum in genere moris. contingit autem
tale pctm fieri mortale si completionem
obtineat puta superveniente deliberato
consensu rationis. Si vero tertio modo intelligatur
sic dicendum est quod durante quidem et efficaciter
multa pcta venialia non faciunt unum
pctm mortale. ita scilicet quod multa pcta ve

malia habeant reatum unius peccati morta-
lis, quod patet duplici ratione. Primo quidem quia
quantumcumque ex multis aggregatis sit aliquid,
quod unum oportet esse eandem rationem quantitatis
utrobique. Sicut autem ex multis punctis line-
is sit, ubi non est alia ratio quantitatis ex
multis non sit unum. Non enim ex punctis
innumeris sit una linea. Nec ergo missio peccatum
autem veniale non eandem rationem magnitu-
dinis cum mortali. Nam quantitas peccati mor-
talis est per aversionem a fine ultimo; quanti-
tas autem peccati venialis est secundum aliquam
deordinationem circa ea quae sunt ad finem.
Secundo quia veniale peccatum non diminuit cari-
tatem, ut dictum est supra, quam peccatum mor-
tale tollit. Dispositive tamen multa venialia
inducunt ad mortale faciendum, quia ex
multitudine actuum generatur habitus, et
crescit aviditas et delectatio in peccato, et ita
potest crescere quod facilius inclinatur ad peccan-
dum mortaliter. Tamen ista dispositio non perti-
git ex necessitate ad peccatum mortale. Ista
enim venialibus non praecedentibus potest homo
peccare mortaliter, et praedicta dispositione ve-
nialium praecedente per caritatem potest homo
mortali peccato resistere. Ad primum ergo dicendum quod
multa peccata minuta conducunt dispositive,
ut dictum est. Et similiter dicendum ad secundum. Ad
tertium dicendum quod bona opera non disponunt ad pec-
candum mortaliter sicut peccata venialia di-
sponunt, sed possunt esse occasio quaedam per accidens.
Ad IIII dicendum quod dispositio comparatur ad habitum sicut
imperfectum ad perfectum. Sed hoc contingit dupliciter.
Uno modo quod perfectum et imperfectum sit in eadem
specie, et sic dispositio est habitus. Alio modo
sic quod perfectum et imperfectum sunt in diversis speciebus,
et sic dispositio numquam fit illud ad quod
disponit. Non enim calor fit forma ignis.
Et similiter nec peccatum veniale fit mortale.
Ad V dicendum quod ille motus qui fuit in sensu-
alitate peccatum veniale numquam fiet mortale
peccatum. Sed ipse consensus superveniens erit
per se peccatum mortale. Ad VI dicendum quod surrep-
tio infidelitatis non semper est in superiori
ratione. Sed quandoque potest esse in imaginatione,
puta cum aliquis ymaginatur tres per-
sonas in divinis sicut tres homines, et movetur
subito ad credendum. Quandoque autem in ratione
inferiori, puta cum aliquis considerat aliquid
miraculosum repugnans fidei veritatis.
Quandoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis
subito immediate incipit cogitare de trini-
tate personarum in divinis. Talis surreptio est
in superiori ratione, et est peccatum veniale. Consen-
sus autem superveniens est alius motus,
et ita non sequitur quod sit idem peccatum mortale
et veniale. Ad VII dicendum quod persona existens in prima-
tu non sequitur nec est; (?) sicut calorem gaudii promove-

Sed peccatum est actus statim transiens,
unde non est simile. Ad VIII dicendum quod luctus
occupat extrema gaudii, non autem
sed eius gaudii quo quis fruitur creatura.
Ad IX dicendum quod peccatum mortale ex suo genere
semper est mortale, et numquam fiet veniale
peccatum. Si accipiatur veniale ex genere, et
autem dicatur primam sive de mortali peccato
equivoce veniale sumitur veniale, sicut
patet per distinctionem venialis supra positam.
Ad X dicendum quod minimum bonum potest intelligi
in genere actuum humanorum. Actus qui est bonus
ex genere, sed non est meritorius quia non est gratia
informatus. Sed enim actus idem numero numquam
sit actus meritorius, qui potest dici maximum
bonorum in genere humanorum actuum; sicut nec
veniale numquam fit mortale. Ad XI dicendum quod
aegritudo sicut et sanitas non est actus, sed
dispositio vel habitus. Unde eius eadem numero
potest transire de imperfectione ad perfectius.
Sed peccatum est actus transiens. Et ideo ad hoc
quantum ad hoc est simile, sed similitudo atten-
ditur solum quantum ad hoc quod sicut languor
est deordinatio naturae, ita peccatum est
deordinatio actus. Ad XII dicendum quod cum
ordo in angelis ponatur per hierarchiam, quae
est sacer principatus, manifestum est quod
ordo essentialiter consistit in dono gratiae.
Et secundum distantiam donorum gratuitorum or-
dines distinguuntur, licet distinctio naturalium
bonorum praesupponatur materialiter et dispositi-
ve. Sed notandum est quod donum gratiae potest
considerari dupliciter. Uno modo quantum
ad hoc quod unit Deo, et quantum ad hoc quod non
distinguit ordines angelorum, sed omnes
conveniunt. Unde dicitur quod tota hierarchia
angelorum est ad eum quantum possibile
est similitudo et unitas. Alio modo potest
considerari donum gratiae inquantum ordinat ad
opus, et secundum hoc gratia diversificat in diversis
ordinibus, prout ad diversa officia ordinantur.
Homines autem ad hoc dicuntur assumi ad
ordines angelorum non ratione officiorum, sed
propter mensuram gratiae et fruitionis divinae.
Unde non sequitur quod in omnibus gratia specie
differat secundum diversum perfectionis statum.
Ad XIII dicendum quod in statu innocentiae homo
non poterat venialiter peccare, non quidem
ita quod posset facere ea quae sunt venialia
ex genere quae sibi essent mortalia, sed quia
omnia illa quae sunt venialia ex genere facere
non poterat. Non enim poterat in eo esse inordina-
tio in inferioribus quae circa ea quae sunt ad
finem, nisi praecederet in eo inordinatio in superiori
parte respectu finis. Ad XIIII dicendum quod actio
misericordiae et actio divina ex diversa voluntate proce-
dit; unde moraliter non est una. Ad XV dicendum
quod in omnibus ponderibus corporalibus est una ratio

quantitatis. non autem in peccato mortali et ve
niali. unde non sequitur. Ad xvi. dicendum quod uir-
gustando de ligno scientie boni et mali fecit
contra preceptum diuinum et ideo peccauit mor
taliter. et similiter ubi superior quicumque pec
cat faciendo contra preceptum diuinum peccat
mortaliter. Sed non semper peccat contra
preceptum diuinum et ideo ibi non sequitur.
Ad xvii. dicendum quod illud est falsum quod pro
ponebatur. scilicet quod si habitus est dampnabi
lis et actus. peccatum mortale non consistit
in habitu sed in actu. unde sicut ex multis actibus
peccatorum ~~venialium~~ mortalium generatur
aliquis habitus non oportet quod omnis motus qui
procedit ex inclinatione illius habitus sit peccatum
mortale. nullus enim est homo ita confir
matum habitum luxurie uel alicuius uicii
quin aliquem saltem motibus eius resistat et
tamen stultum esset dicere quod talis motus imputa
retur ad peccatum mortale ei qui resistit. Unde
licet habitualis concupiscentia sit dampnabi
lis in infideli non dum baptizato non tamen
oportet quod quilibet motus concupiscentie sit damp
nabilis per modum peccati mortalis et ut
fomes peccati potest dici sicut dictum est pre
motorum. scilicet originalis iustitie. Unde motus
qui se extra ponit naturalis non oportet quod semper sit
peccatum. nec dum quod sit peccatum mortale et ideo
est ergo dicendum quod motus primi sensualitatis
in infidelibus sicut peccata mortalia. quia
multo magis essent peccata mortalia fidelibus
quia in uno et eodem actu plus peccat fide
lis quam infidelis ceteris paribus. ut patet per
illud apostoli ad hebreos x. Quanto putatis
eum maiora mereri supplicia qui sanguinem
testamenti pollutum ~~duxit~~ duxit. et ii.
petri ii. Melius erat eis uiam ueritatis
non agnoscere quam post agnitam retrorsum
ab eo quod traditum erat illis sancto mandato
Ad ea uero que in contrarium patet per predicta
excusationes que supra dicta sunt.

Utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale

Quarto queritur utrum circumstantia faciat de peccato veniali
mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus
in sermone de purgatorio. Et si diu teneatur
iracundia et ebrietas si assidua sit trans
eunt in numerum mortalium peccatorum. Sed huiusmodi
sunt peccata venialia ex suo genere. Alioquin
semper essent peccata mortalia. ergo peccatum ve
niale ex circumstantia assiduitatis uel
diuturnitatis fit mortale. Preterea delectatio
morosa est peccatum mortale ut Augustinus
dicit xii. de tri. in li. Sed si non sit
morosa est veniale peccatum. ergo circumstan
tia morositatis facit de veniali peccato
mortale. Preterea plus differunt bonum et
malum in actibus quam peccatum veniale
et mortale quia bonum et malum differunt
genere. sunt enim contraria aliorum. ut dicitur in predicamentis.
peccatum autem veniale et mortale cum
utrumque sit malum conueniunt in genere. Sed circum
stantia facit de bono actu malum. ergo
multo magis facit de peccato veniali mor
tale. Preterea inter alias circumstantias ponitur
propter quid. que quidem circumstantie preemi
nere videntur ad finem. sed propter finem peccatum veni
ale fit mortale. ut dictum est. ergo circum
stantia de veniali facit mortale. Sed
contra. circumstantia est accidens actus mor
alis sicut ipsum nomen sonat. Sed esse
peccatum mortale pertinet ad speciem peccati. et
ergo nullum accidens constituat speciem
eius cum sit actus. videtur quod circumstantia
non possit facere de veniali peccato mor
tale. Responsio dicendum quod actus moralis dici
tur bonus uel malus ex genere secundum similitudinem
ordinem super habentem aut bonitatem uel ma
litiam. potest ei duplex bonitas uel mali
tia aduenire. una quidem ex intentione
finis alia ex circumstantia. Et quia finis est
primum obiectum uoluntatis. ideo interior actus
consequitur speciem ex fine. et sic interior actus
ex fine habet rationem mortalis peccati. Consequenter
actus exterior in speciem interioris actus et
efficitur peccatum mortale sicut supra dictum
est. Sed circumstantia non semper dat speciem
actui morali. Sed solum tunc quando nouam
deformitatem addit ad aliam speciem
peccati pertinentem. Puta cum aliquis furatur rem
quod non attendit ad non suam attendit ad
eam que est alterius et sic incidit ibi
deformitas iniustitie. unde illa circumstantia
dat nouam speciem. et proprie loquendo iam non
est circumstantia sed efficitur specifica differentia
actus moralis. Si igitur circumstantia ad
dita addat talem deformitatem que sit
contra preceptum dei. tunc faciet id quod est
veniale ex genere esse mortale. id ergo quod
est peccatum veniale ex genere non potest fieri
mortale per circumstantiam que manet
in ratione circumstantie. sed solum circumstantia
que transit in aliam speciem. Sed contingit
quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere
scilicet ex parte obiecti sed magis propter imperfectionem
actus quia non pertingit usque ad deliberatum
consensum rationis qui complet rationem
moralis actus et tunc talis circumstantia
que est completiua moralis actus
facit de veniali peccato mortale. puta
deliberatus consensus superueniens. Ad
primum ergo dicendum quod iracundia importat
motum ad nocendum proximo inferre autem
proximo nocumentum ex suo genere est peccatum
mortale quia repugnat caritati quibus
ad dilectionem proximi. Sed quando motus sistit

in appetitu inferiori et ratio non consentiat ut nocumentum gravius primo inferat est peccatum veniale propter imperfectionem actus. Sed si diu teneatur non potest esse quin deliberatio rationis superveniat. Intelligitur autem teneri diu non quantumcumque diu durat sed quando potest aliquis perpendere resistere et tamen motus irrationalis non tenetur etiam si diu duret. Similiter dicendum est de ebrietate quia ebrietas quantum in se est aufert rationem ab actu ut scilicet ratio ab ebrietate durante non possit in Deum comitti et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale sed quando homo assidue inebriatur videtur quod non curet quod ratio sua convertatur ad Deum et in statu tali ebrietas est peccatum mortale. Sic enim videtur quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem. ¶ Ad secundum dicendum quod similiter dicendum est de delectatione morosa sicut et de verecundia dum manet. ¶ Ad tertium dicendum quod circumstantia que transfert bonum actum in malum constituit novam speciem peccati et sic transfert in aliud genus moris et in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale. ¶ Ad quartum dicendum quod finis in quantum est obiectum actus dat speciem actui morali et hac ratione potest facere de veniali mortale.

Utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum

Quinto queritur utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in XII de trinitate quod ratio superior inheret rationibus eternis. Ex quo videtur quod in ratione superiori non sit peccatum nisi per aversionem a rationibus eternis. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale. ¶ Praeterea peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam deordinationem actus in comparatione ad suum obiectum sicut peccatum in actu visive potentie esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed obiectum superioris rationis est finis ultimus quod est bonum eternum. Ergo peccatum in superiori ratione esse non potest nisi per deordinationem circa finem ultimum. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale nam veniale peccatum est circa ea que sunt ad finem ut supra dictum est. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale. ¶ Praeterea superior ratio est que participat lumine gratie. Sed lux gratie virtuosior est quam lux corporalis. Lux autem corporalis nisi corrumpatur vel diminuatur non deficit in suo actu. Unde multo magis lux spiritualis. Ergo in superiori ratione non potest aliquis esse actus deficiens nisi vel corrupta gratia vel diminuta. Sed veniale peccatum neque tollit gratiam neque diminuit ut supra dictum est. Ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione. ¶ Praeterea obiectum superioris rationis est bonum fruendum quod est bonum eternum. Sed sicut Augustinus dicit in libro LXXXIII questionum omnis humana perversitas est frui utendis vel uti fruendis. Ergo peccatum in superiori ratione non potest esse nisi per hoc quod utitur fruendo quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quam Deum quod facit peccatum mortale nam uti est referre aliquid in alterum sicut ad finem. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. ¶ Praeterea ratio superior et inferior non sunt diverse potentie sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus eternis, ratio vero inferior ex rationibus temporalibus ut dicitur de Augustino XII de trinitate. Sed non potest esse peccatum dum procedit ex rationibus eternis nisi per hoc quod aliquis errat a rationibus eternis quod semper est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale sed solum mortale. ¶ Praeterea secundum philosophum in III de anima ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale. ¶ Praeterea philosophus dicit in I Ethicorum: Sed laudamus rationem continentis et incontinentis et sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur. Sed illud quod laudatur non est peccatum. Ergo in ratione non est peccatum nec mortale nec veniale. ¶ Praeterea ratio deliberationem importat. Si ergo in ratione sit aliquod peccatum oportet quod sit in ea per deliberationem quia omne quod est in altero est in eo per modum eius in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione est ex industria sive ex certa malitia quod est maxime mortale cum sit peccatum in spiritum sanctum. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale. ¶ Praeterea ad rationem superiorem pertinet consulere rationes eternas. Sed consilium est deliberatio quedam. Ergo superior ratio numquam peccat nisi ex deliberato consensu. Et sic idem quod prius. ¶ Praeterea propter contemptum veniale peccatum fit mortale ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet. Videtur igitur quod peccatum superioris rationis cum sit ex deliberatione numquam sit veniale sed semper sit mortale. ¶ Praeterea in inferioribus viribus invenitur peccatum mortale scilicet ex subreptione. Sed peccatum secundum quod sit in superiori ratione ex subreptione non potest esse veniale ut videtur. Ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale. Probatio medii: peccatum quod sit ex subreptione superveniente deliberato consensu fit de veniali mortale propter hoc quod ratio deliberans aliquid applicat aliud magis bonum contrarium est agere et magis

peccatum. puta cum insurgit concupiscentia ex surreptione consideratur ratio quod concupiscit solum in delectatione cum non in deliberatione consideratur aliquid contra legem dei repugnantem concupiscentie. quoniam contemptum eius perseverantiam peccat. hoc mortale est. Sed nichil potest accipi alicuius quam obiectum superioris rationis quod est bonum eternum. ergo si bonum peccatum ex surreptione circa proprium obiectum esset veniale in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum. Sed hoc constat quod per deliberatum consensum est mortale. ergo etiam si sit ex surreptione est mortale. nullo ergo modo potest esse veniale in superiori ratione. ¶ Preterea ratio superior est principium spiritualis vite sicut cor cordiale est principium vite corporalis. unde et cordi comparatur. Salomon illud Proverbiorum iiii. Omni custodia serva cor tuum quia ab ipso vita procedit. Sed in corporali non potest esse aliqua egritudo que non sit mortalis. ergo nec in superiori ratione est aliquod peccatum veniale sed mortale tantum. ¶ Sed contra est quod Augustinus dicit xii de trinitate quod omnis consensus in actum pertinet ad superiorem rationem. Sed aliquis consensus in actum est veniale ut puta cum aliquis consentit ut dicat verbum otiosum. consensus enim in veniale peccatum est venialis sicut consensus in mortale est mortalis. ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale. ¶ Preterea sicut voluntas in bono increato delectatur in deo. Sed voluntas potest venialiter peccare si diligit bonum creatum infra bonum increatum. ergo ratio superior potest peccare venialiter si delectatur in vero creato infra vim increatam. ¶ Respondeo dicendum quod cum ratio sit directiva appetitus dupliciter contingit esse peccatum in ratione. Uno modo quantum ad actum proprium rationis ut puta cum in aliquo errat assentiendo falso. Alio modo ex hoc quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur. Et sic quia deliberatio rationis sumitur ex aliquibus rationibus temporalibus puta quod aliquid sit utile vel inutile decens vel indecens secundum opinionem dicitur esse peccatum in inferiori ratione. Si vero deliberatio fiat per rationes eternas puta quod quia est discordans a precepto divino dicitur esse peccatum in ratione superiori. Et ideo superior dicitur quia rationibus eternis inheret. ut dicit Augustinus xii de trinitate. Dupliciter autem eis inheret scilicet conspiciendis eis et consulendis eis. Inheret quidem conspiciendis eis sicut obiecto proprio. eis autem consulendis inheret tamquam medio quod applicat ad dirigendum appetitum seu actionem. Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale et mortale. Nam in quantum inheret rationibus eternis conspiciendis que sunt proprium eius obiectum potest habere actum non deliberatum qui surreptionis dicatur. Quamvis enim ratio sit deliberativa necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio. Nam deliberatio nichil est aliud quam quedam discursio et quodammodo mobilis consideratio. In omni autem motu invenitur aliquid indivisibile sicut et in tempore invenitur instans et in linea punctum. Unde in superiori ratione circa proprium obiectum sicut ex surreptione erit peccatum veniale. Puta cum aliquis subito apprehendit tamquam impossibile trinum et unum. Non enim est peccatum mortale quod ratio aliud hoc est contra mandatum dei. De ratione enim peccati mortalis est quod sit contra preceptum dei. Cum vero per deliberationem percipit quod discordare est contra preceptum dei efficitur mortale si discordat. Inquantum vero quod inheret rationibus eternis tamquam medio eas consulendo non potest esse peccatum ex surreptione quia ipsum consilium deliberationem importat. potest tamen nichilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale et mortale. In considerando enim quecumque et per quos actus fieri possit et per quod aliquis melius fiat duplicatur igitur consulendo rationes eternas potest esse peccatum. Uno modo inquantum secundum huiusmodi deliberationem acceptat aliquis quod non est omnino contrarium finem ut eo posito non possit ad finem pervenire et tunc est peccatum mortale. puta cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem dei et nichilominus eam eligit peccat mortaliter. Cum vero acceptat aliquid quod non excludit finem sed tamen sine eo melius ad finem pervenire possit quia aliquo retardat a fine vel disponit ad contrarium finis tunc est peccatum veniale. puta cum aliquis verbum otiosum etiam quod est peccatum veniale disponens ad mortale et aliquo deficiens a rectitudine iustitie que ducit ad finem. ¶ Ad primum ergo dicendum quod non oportet quod quecumque ratio superior peccat quod hoc sit per aversionem a rebus eternis quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus eternis ut dictum est. ¶ Ad secundum dicendum quod etiam sine potest esse inordinatio dupliciter aut quia recedit a fine et hoc est peccatum mortale aut quia acceptat aliquid a fine retardans et hoc est peccatum veniale. ¶ Ad tertium dicendum quod licet corporalis agit ex instinctu nature. Et ideo quamdiu manet integra semper agit et numquam habet actum diminutum sed usus voluntatis et etiam prevalet subiacet arbitrio voluntatis. unde semper homo habens ari

tate vtit͛ psſione eius ſz qñqꝫ agit
aliquē actū diminutū ¶ Ad iiii. d͛r qꝫ qn̄
Augꝰ ibi loquit͛ de pcc̄o mortali qꝫ ē
puſitas ⁊ malū simplr̄ pctm̄ aūt
veniale nō ppē pt̄ dici puſitas nec est
malū niſi ſcdm̄ qd · vt ſup dcm̄ est ¶ Ad
v. d͛r qꝫ qn̄ rō precedens erroribus eius
acceptat aliqd ɔtrariū illis rōibus
peccat mortalit͛ · ſz qñqꝫ peccat nō
qr ſit ɔtrariū illud qꝫ acceptat ſz qr
eſt diſponens ad ɔtrariū eo͛ r̄tōnabꝫ
¶ Ad vi. d͛r qꝫ rō nō ſemp dicit͛ eē rcā
ſcdm̄ qꝫ ſe hꝫ ad pⁱma pn̄cipia circa
que nō errat nl̄ qr error nō euenit
ex ꝑpetate rōis ſz magis ex eius de
fectu Ex ꝑpetate vō fantaſie ɔtͣ
error in quantum apprehendit ſimilitu
dines rer͛ abſenciū ¶ Ad vii. d͛r qꝫ tan
gitiones qꝫ ītgitiones lꝫ rōm rcām ad
minꝰ ī vlt͛ · qr ītgitiones indicat eē ma
lum p rōm rcām acceptare delcacōm
ī honeſtam · licꝫ ab hac ɔſidicōe vl͛
deficiat ppt͛ paſſionē nō tn̄ ſe͛ ppē hꝫ
qꝫ tamqꝫ lībꝫ pctōrꝭ rō ī vlt͛ laudet͛
qr ī tpatus etiā extra paſſionē eius
indicat vt bonū delctacōne ī honeſta
vti tamqꝫ puſa rōne vtens ¶ Ad viii.
d͛r qꝫ ⁊ ſi rcō deliber͛t tū ncē eſt qꝫ
hēat aliquā abſolutā conſidacōm
que includit͛ ī ipa delibacōne vt di
ctū eſt nec tn̄ oportet qꝫ qñqꝫ ex delibe
racōe peccat qꝫ peccet ex certa malicia
Sz ſolū tūc qn̄ acceptat aliqd ɔtrariū
vtuti · vt dꝫ · ī vii · Eth · veniale aūt pctm̄
nō ɔtriat͛ vtuti · tū ḡo ex delibacōe con
ſentit aliqs ī veniale pctm̄ · nō ppt͛ hꝫ
peccat ex malicia Et p hꝫ pꝫ ſolucio ad
ix. ¶ Ad x. d͛r qꝫ delibatus conſenſus nō
cauſat dei ɔtemptū niſi illud ī qꝫ con
ſentit acceptū ſīne ſit ɔtrariū deo ¶ Ad
xi. d͛r qꝫ obm̄ ſupioris rōis qꝫ eſt al
tiſſimū pt̄ ɔſidari ⁊ ſcdm̄ cognicōm ſu
periorem ⁊ ſcdm̄ cognicōm inferiorē ſcꝫ
cognicōe quā deus hꝫ de bono eius qꝫ
eſt ipē · eſt ſup cognicōm qꝫ homo hꝫ
de eo p rōm hūanā Et vō homo in
ſua cognicōne rectificat p cognicōm
diuinā in quantū credit reuelacōm diui
nā vō aliquis ſubito apphendet diū
nō eſſe bonū ⁊ bonū apprehendit hꝫ ſcdm̄
rōm hūanā ⁊ eſt pctm̄ veniale tamen nō
deliberat applicat ad hoc cognicōm
diuinam conſidans qr hꝫ eſt ɔtra id qꝫ
deus reuelauit qꝫ aliqs diſtredat bonī
tatem illius dei Et ideo ſit mortale
qꝫ reddit ī ɔtrarietatē alteriꝰ me
dii ¶ Ad xii. d͛r qꝫ infirmitas ī imitātes
nalem complexionē cordis a aliqꝫ

abeo abiciens ſemp eſt mortalis
⁊ vnalr̄ eſt pctm̄ · ſz infirmitas indu
cens inordinacōm aliqꝫ ī motu eius
nō ſemp eſt mortalis ⁊ ſimilr̄ pctm̄
auferens caritatē a ſupiori rōne ē
mortale Nō aūt pctm̄ qꝫ facit inor
dinacōm ī aliquo actu

vtrū in ſenſualitate poſſit eē pctm̄ mortale

Sexto querit͛ vtrum ī veniale
ſenſualitate poſſit eē pctm̄
mortale veniale Et vi͛ qꝫ nō dicit
enī Ambꝰ qꝫ illud ſolum eſt capax le
uitatis qꝫ eſt capax le vicii · ſz ſenſuali
tas nō eſt capax lis vtutis · ſignat͛
enī p ſerpentē · vt Augꝰ dꝫ · ī · xii ·
de tri · ḡo ſenſualitas nō pt̄ eſſe capax
vitiis ¶ Pᵗ Augꝰ dꝫ · omē pctm̄ in
voluntate eſt qr nō eſt niſi volunte
peccat͛ Sz ſenſualitas eſt alia a
voluntate · ḡo ſenſualitas nō eſt
pctm̄ veniale ¶ Pᵗ pctm̄ in brutis
inuenit͛ · ſz ſenſualitas eſt comis
nobis ⁊ brutis · ḡo in ſenſualitate
pctm̄ eē nō pt̄ Sz dice · qꝫ ſenſualitas
in brutis nō eſt obediens rōi ſicut
ī nobis · Et ideo ī nobis pt̄ eſſe ſbm̄ pcti
nō aūt ī brutis · ḡo ī ſenſualitate
pctm̄ eſſe nō pt̄ Sz ɔtra ſenſualitas
ſcdm̄ hoc nō erit ſbm̄ pcti venialis
niſi in quantum obedit rōi Sz ppt͛ qꝫ
vnūqꝫ qꝫ illud magis ⁊ pⁱus · ḡo ma
gis eſt aſſignandū ſbm̄ pcti venia
lis rō qꝫ ſenſualitas peccant enī
ſcdm̄ phm̄ · iii · ethopicē · qꝫ nō aſſignat
pⁱmū ſbm̄ actiui ¶ Pᵗ diſpoſicō ⁊ hitꝰ
ſunt eiuſdem · ſz pctm̄ veniale eſt diſpo
ſicō ad mortale · ſi ḡo pctm̄ mortale
nō poſſit eſſe ī ſenſualitate nec venia
le in ſenſualitate eſſe poterit ¶ Pᵗ dꝫ
Augꝰ ſup Gen̄ ɔtra manicheos qꝫ
ſi aliquis motus ſenſualitatis nō
conſentit nō pctīcat͛ ſz coronatur
nullus aūt venialit͛ peccans ex hꝫ
coronat͛ · ḡo motus ſenſualitatis nō
eſt pctm̄ veniale ¶ Pᵗ Augꝰ dꝫ ī ſmōe
de opibꝰ inīc · Omē pctm̄ eſt ɔtemptus
dei ppt͛ hꝫ qꝫ ɔtempnimꝰ mādata eius
In illa ḡo pte aīe pt̄ eſſe pctm̄ qꝫ ppt
pipe mandatū dei hꝫ aūt nō pt̄ eſſe
ſenſualitas ſz ſola rō · ḡo pctm̄ venia
le nō pt̄ eſſe in ſenſualitate ¶ Pᵗ nullꝰ
peccat in eo qꝫ p voluntate vitare nō
pt̄ Sz homo nō pt̄ p volūtate vitare
qn̄ motꝰ concupiſce exſurgat ſcdm̄ eūdem
Rom̄ · vii · Nō enī qꝫ volo bonū hꝫ ago
· ſ · nō ɔcupiſcē · vt gl͛o · exponit · ḡo mo
tus ſenſualitatis nō eſt pctm̄ ¶ Sz ɔtͣ
eſt qꝫ Augꝰ dꝫ · xxiiii · di · ii · li · Sentē

quod si motus concupiscentie sit solum in sensualitate erit peccatum veniale et sumitur ab Augustino xii de trinitate ¶ Respondeo dicendum quod peccatum proprie respicit actum ut ex superioribus patet. Nunc autem inter loquimur de peccato in moribus, in actu illius potentie contingit esse peccatum quem contingit esse moralem. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus, unde in quacumque potentia hominis que obedit rationi potest in actu eius esse peccatum. Obedit autem rationi et voluntati non solum membrum corporale ad exteriorem actum sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus, unde in actibus exterioribus et in actibus sensitivi appetitus qui dicitur sensualitas potest esse peccatum. Sed considerandum quod quia actio magis attribuitur principali et primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus vel membrum exterius operatur ex imperio rationis attribuitur peccatum non sensualitati vel membro corporali sed rationi. Numquam autem contingit quod membrum exterius operetur nisi motum vel a ratione vel saltem ab ymaginatione vel memoria et appetitu sensitivo, unde peccatum numquam dicitur esse in membris exterioribus, puta in manu vel pede. Sed sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis et voluntatis, et tunc peccatum dicitur esse in sensualitate. Sed tale peccatum non potest esse mortale sed veniale tantum. Peccatum enim mortale est per aversionem a fine ultimo in quem ordinat ratio, sed sensualitas ad illud attingere non potest. Unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione ut patet in eo qui vult aliquid mortale, talis motus est peccatum mortale sed non attribuitur sensualitati sed rationi imperanti. ¶ Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius loquitur de vitiis peccati mortalis que opponuntur virtuti. Veniale autem non contrariatur virtuti, cum tamen quedam virtutes sint irrationalium partium anime secundum philosophum iii Ethicorum, non inquantum sunt sensitive sed inquantum sunt rationabiles per participationem. ¶ Ad secundum dicendum quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate sicut in primo movente vel movere potente. Ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale quia voluntas potest impedire. ¶ Ad tertium dicendum quod sensualitas est subiectum peccati inquantum obedit rationi, sic autem non est communis nobis et brutis. ¶ Ad iiii dicendum quod quando actus voluntatis vel rationis intervenit, peccatum tunc directe potest attribui rationi vel voluntati sicut primo motivo et per se. Sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis sed solus actus sensualitatis, qui dicitur peccatum quia potuit prohiberi per rationem et voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati. ¶ Ad v dicendum quod dispositio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum in eadem specie. Aliquando autem non ornata bonitas ymaginationis est dispositio ad scientiam, et similiter motus sensualitatis potest esse dispositio ad peccatum mortale quod est in ratione. ¶ Ad vi dicendum quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Uno modo sicut resistens, et tunc nullo modo intelligitur esse peccatum sed est materia corone. Aliter autem se habet ut imperans, puta cum aliquis ex proposito motum concupiscentie illicite excitat, et tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis erit peccatum mortale. Aliquando autem se habet ut neque prohibens neque imperans seu consentiens, et tunc est peccatum veniale. ¶ Ad vii dicendum quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali quod est simpliciter peccatum. Nam peccatum veniale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est. ¶ Ad viii dicendum quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere. Uno modo ex corporis dispositione. Alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis. Potest enim ratio prohibere usum animalibus apprehensive potentie maxime in absentia sensibilis, secundum tactum quod quandoque removeri non potest. Contingit peccatum esse in sensualitate secundum quod potest obedire rationi. Primus motus sensualitatis qui est ex dispositione corporali non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum. Secundus autem motus qui excitatur ex aliqua apprehensione est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest. Secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes, quia dum nititur cogitationem suam ab uno avertere in aliud incurrit, ex quo potest insurgere motus illicitus.

Vtrum homo in statu innocentie potuit peccare veniali[ter]

Septimo queritur utrum homo in statu innocentie potuit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia super illud i ad Thimotheum ii Adam non est seductus dicit glossa: inexpertus divine severitatis in eo falli potuit ut crederet veniale esse commissum. Ex quo videtur quod Adam in statu innocentie credidit se posse peccare, antequam etiam mortaliter. Sed ipse melius conditionem sui status cognovit quam nos. Non ergo est nobis dicendum quod non potuit peccare veniali[ter]. Sed dicendum quod veniale non sumitur nisi pro veniali ex genere sicut ibi accipitur dicitur veniale peccatum, sed dicitur veniale id est facile remissibile. Sed contra est quod Gregorius dicit viii Moralium super illud: Memento queso quod sicut lutum feceris me: venialis est in homine culpa quia sit remediabilis, in angelo non. Sed Adam si credidisset peccatum suum esse veniale id est remissibile non fuisset seductus. Ergo glossa non est sic ex-

ponenda ut accipiat' veniale pre
missibile. ¶ p͡o pctm̄ veniale ē dispo
ad mortale. s; dispositio pcedit hitū
g° veniale pctm̄ i homine pced' mor
tale. ¶ p͡o cū nos possimus peccare ve
nial'. si Adam venial'. peccare nō
potuit. h° nō fuit nisi ppt' integritate
sui status. S; nunq̄ opponit' integ'ti
pmi statꝰ pctm̄ veniale q̄ mortale
q̄ tn̄ cōmisit. g° multo magis pctm̄
veniale cōmitte potuit. ¶ p͡o pctā oppo
nit' actib; virtuosis. s; actꝰ virtuosi nō
fuit altiꝰ i statu inocentie q̄ sit mō
g° n° actus pctōr. Si g° quedā pctā
sūt mō venialia ⁊ in statu inocentie
fuissent. ¶ p͡o pꝰs accedit ad minus di
stans q̄ ad magis distans. S; pctm̄
mortale magis distat a rectitudine
pmi status q̄ pctm̄ veniale. g° pꝰs
puenit Adam ad pctm̄ veniale q̄ ad
pctm̄ mortale. ¶ p͡o Adam potuit pccare
⁊ bene facere. s; potuit facere maius et
minꝰ peccando mortal'. ⁊ venialiter.
¶ p͡o inueniť aliq̄s status creature
rōnalis i quo pt' peccare mortal'.
⁊ venial'. sicut i nobis accidit. Inue
nit' etiā aliꝰ status i quo nō pt' pccare
nec venial'. nec mortal'. sicut i statu glē.
Inuenit' etiā aliq̄s status i quo pt' pccare nō
venial'. s; mortal' tm̄. g° est aliq̄s
status i quo pt' pccare venial'. ⁊ nō mor
tal'. illo durante. S; h' status nō pt' ēe
aliꝰ nisi status inocentie. g° i statu in
nocentie potuit peccare venial'. sta
tu illo durante. ¶ p͡o i statu innocētie re
gimē aīe erat bn̄ ordinatū. ppt' q°d d'
Ecc'. q̄ d's fecit hominē rectū. s; regimine
bn̄ ordinato pt' pꝰs debilitari anq̄
totaliť destruat'. g° ⁊ regimē aīe pt'
pꝰs debilitari p pctm̄ veniale q̄ tot'
destrui p pctm̄ mortale. ¶ p͡o grā non
auffert naturā. s; lib' arbi'. hoīs nāl' h;
q̄ bn̄ facere ⁊ peccare mortal'. ⁊ veniał'
pt'. g° donū grātuitū originalis iustīe
nō impediebat q̄ minꝰ possit pccare
venial'. ¶ p͡o nichil phibz defcm̄ esse
i actu scdi agentis nullo defcū existēte
i actu supioris agentis sic ↄtigit ēe
defcm̄ i vi ↄminatiua plante nullo defcū
existēte i motu solis. s; ratio ⁊ sensuali
tas cōpant' sicut superius ⁊ inferius
g° potuit esse pctm̄ veniale i actu rōis
⁊ i statu inocentie. ¶ p͡o Augꝰ d' xi. sup'
Gen. ad lram. q̄ Adam. sollicitauit ali
qua expiendi cupiditas cū mulierē
vidēt acceptauit illā nō expta esse
mortuā. Nō tamē sic iā spūali mēte
pditus erat nullo mō credere potuit
q̄ eos deus abesca illius ligni in
iudendo vetuiss;. S; Adam nō hūit
spūalem mentē post pctm̄. g° an
pctm̄ sollicitauit ipm̄ expiendi cupi
ditas. S; expiendi cupiditas est
pctm̄ veniale. g° pctm̄ veniale i
Adam pcessit mortale. ¶ p͡o subitꝰ
infidelitatis motꝰ est pctm̄. s; i Eua
anq̄ peccaret fuiss; subitꝰ infideli'tis
motus q̄ p; p hoc q̄ quasi dubitās
dixit ne forte moriamur. g° peccauit
venial' anq̄ mortal'. ¶ p͡o scd'm Aug'm
i Ench'. pctā sunt i aīa sicut morbi i cor
pore. s; Adam pꝰs incurrit morbum
debilitante virtute eiꝰ q̄ incurreret mor
tem. g° pari rōne pꝰs incurrit debili
tatem p pctm̄ veniale q̄ morte spūa
lem p pctm̄ mortale. ¶ p͡o Augꝰ. xi.
sup' Gen. ad lram. nō est arbitrandū
q̄ ess; hominē deiectꝰ temptator
nisi pcessiss; i aīa hoīs quedam
elatio exprimenda. S; elatio cōprimi
nō potuit postq̄ i eam cōsensit. g°
surrexit i eo anq̄ fuit cōprimenda p
dissensū. S; talis motꝰ cōprimendꝰ
est pctm̄ veniale. g° i Adam fuit pctm̄
veniale an ↄsensū. ¶ p͡o homo fuit
deiectꝰ a tempe p pctm̄ mortale S;
elatio cōprimenda deiectionē precessit
ut ipā vba Aug'mi sonat. g° pctm̄
veniale fuit i eo an pctm̄ mortale
¶ S; ↄtra pimū pctm̄ hoīs fuit cū
mortis Scd'm illud Apl'i. Rom. v. per
vnū hominē i mūdū intrauit pctm̄
⁊ p pctm̄ mors S; p pctm̄ mortale ex
hoc d'. q̄ est causa mortis. g° pimū
pctm̄ hoīs oportuit ēe mortale.
¶ p͡o Anshꝰ d' i li. de concep. vir. Sicut
ordo bestie est sine rōne agē ita or
do humane nature est cū rōne agere
S; qui peccat venial'. nō agit cum
rōne. alioqn nō ess; malū. cū dyo
dicat. x. c°. de d. n°. q̄ malū hoīs est
sine rōne esse. g° in statu inocentie i
quo integer erat ordo nature nō po
tuit homo venialit' peccare. ¶ p͡o oīs
motꝰ est a p°dominante. s; i homine
i tpe innocentie p°dñabat' iustitia
g° oīs motꝰ illiꝰ status erat
scd'm iustitiā illo ergo statu durante
nō potuit homo venial' peccare.
¶ R° d'r q̄ ↄmunit' dicit' Adam ⁊ Eua
i pmo statu venialit' nō peccasse an
q̄ peccarent mortal'. Posset aut'
aliq̄s estimare h' ideo esse q' pctā q̄
sunt venialia hoīm i statu inocētie
fuisse mortalia ppt' excellentiā sui
status. S; h° non pt' dici ↄtingit enī

vnū ⁊ idem pctm̄ contrarius eē ꝑpt̄ ꝑso
ne condicōm. ſꝫ circumſtancia nō ag
grauat ꝯdicōm ꝑſone i infinitum
vt faciat de veniali mortale niſi
transferat i aliam ſpēm pcti. Sola
eīn h̄mōi circumſtancia de veniali facit
mortale. vt ſup̄ h̄itum eſt. Hoc aūt
eſt cū alicui ꝑſone ꝑpt̄ aliqͥd ſui ſta
tus ꝯdicōm ſit aliquid ꝯtra preceptum
eius. qꝫ i inferiori ꝑſona nō hꝫ rōm ꝯtra
precepti eius. ſicut ſacerdoti vxorē
ducē eſt ꝯtra precepti de uoto ꝯtinencie
implendo nō aūt in layco q̄ nō uouit
⁊ ſic illud qđ eſt ul' veniale ul' nichil
i layco eſt pctm̄ mortale i ſacerdote. Sic
nō actus ſuperioris ꝑſone nō repugnet
precepto ſpālit' ſibi facto nō eſt pctm̄
mortale. cum omne pctm̄ mortale ē ꝯtra
precepti diuine legis. vt ſup̄ dcm̄ eſt. ñ
forte paruus rone ſcandali ꝯtrarius qꝫ
ius hoc ſit ꝯtra preceptum ꝑ hēc occōm
ruine. Nō aūt pt̄ dici qꝫ actus pctōꝝ
venialiū ſunt alit' ꝯtra precepti pmo
hōim in ſtatu innocencie qꝫ nobis. Vn̄
nō pt̄ dici qꝫ fuiſſent ipa pcta morta
lia que ſūt nobis venialia ſi ea feciſſꝫ
ꝑpt̄ excellenciam ſui ſtatus. Sꝫ potius
dicendū eſt qꝫ condicō ſui ſtatus talis
erat qꝫ tali ſtatu durante nullo modo
potuit pctm̄ veniale cōmittē. Cuius rō
eſt qꝛ taliter homo erat i ſtatu innocen
cie inſtitutus. vt Aug. dicit xiiii. de ci.
dei. qꝫ qͣmdiu ps ſuperior hōis firmiter
deo inherebat omnia inferiora ſuperiori parti
ſubdebantur. nō ſolum ptes aīe ſꝫ eciā
ipm̄ corpus ⁊ alia exteriora. Superior
aūt ps hōis. ſ. mens a ſua rectitudi
ne qua deo ſubdebatur remoueri nō
potuit niſi ꝑ pctm̄ mortale qđ eſt auerſio
a deo. nulla igit' i ordinacō i inferioribꝫ
ptibꝫ aīe potuit eē ante peccatum
mortalē. Vn̄ pꝫ ꝙ pctm̄ veniale qđ
eſt i ſenſualitate an̄ deliberacōm rōnis
in ſtatu innocencie eē nō potuit. qꝛ
oīs motus inferioris ptis ſequebatur ordinē
ptis ſuperioris. Sꝫ qꝛ eciam i ſuperiori rōe
ꝯtingit eē pctm̄ veniale ſcdm̄ pmiſ
ſa poſſꝫ alicui videri qꝫ ſaltem illud ve
niale pctm̄ i ſtatu innocencie i adam eē
potuit. Sꝫ et i hoc eadem rō inuenitur
ſi quis diligent' ꝯſiderat. Licet cū po
diſtinguantur ſcdm̄ obiā ſcdm̄ ordinē
obiōꝝ eſt eciam ordo potēꝝ. Contingit
aūt eciā i obiīs rōnis eē ordinem
ſuperioris inferioris ⁊ in ſpeculatiuis ⁊
i practicis. Sicut eīn principiū eſt i
demonſtrabile eſt ſuppremū i ſpeculandis
ita finis ſe hꝫ i operabilibꝫ. Vn̄ qͣmdiu

ſuperior rō hōis bene ſe h̄uiſſꝫ circa
finem nullo modo deficē potuiſſꝫ circa ea
que ſūt ad finē ꝑpt̄ indeſtabilem ordi
nem inferioꝝ ad ſuperiora ſcdm̄ condicōm
illius ſtatus. Sicut et i ſpeculatiuis
qꝫ qͣmdiu homo hꝫ rectam extimacōm circa
principia niſi deficiat i ꝯnexione princi
pioꝝ ad ꝯcluſiones nō potuit incide
aliquis defectus circa ꝯcluſiones mani
feſtum eſt aūt ex ſup̄ dcīs qꝫ pctm̄
mortale eſt ꝑ auerſionē a fine pctm̄
aūt veniale eſt i ordinacō quedam
circa ea que ſūt ad finē. Vn̄ impoſſibile
erat hominem i ſtatu innocencie pecca
re ꝑ ius venialit' qꝫ mortalit'. Ad pmū
ergo dicendum qꝫ i nglo illa veniale nō ſunt
ꝑ ueniali igne. ſicut nūc de veniali
loquimur. ſꝫ veniale d' facile remiſſibile.
Ad ii. dicendum qꝫ pctm̄ pmi hōis venia
le quid' fuit. vt Gregorius dicit qꝛ potuit
remitti nō tamē ſit deſcīa tali ut ipē
eſtimauit ut. ſ. abſqꝫ amiſſione ſui
ſtatus ei remitteretur. Ad iii. dicendum qꝫ
dupliciter aliquid diſponit ad aliquid. Vno
modo ſcdm̄ ordinē nature ⁊ naturalem ſic
calor diſponit ad formā ignis et ta
lis diſpoſicō ſemp precedit id ad qđ di
ſponit aliomodo ꝯtingenter ⁊ quaſi p
accidens ſicut ira diſponit ad febrem
nō tamē oꝫ qꝫ ſemp ira febrem pre
cedat ⁊ hoc modo veniale diſponit ad
mortale. nō tamē ſemp ipm̄ precedit.
Ad iiii. dicendum qꝫ veniale ⁊ mortale
pctm̄ i rōm repugnat integritati pmi
ſtatus qꝫ illa integritas neutrum com
patitur. ſꝫ pctm̄ mortale i rōm plus
opponitur qꝫ potuit integritate primi
ſtatus corrumpe nō aūt pctm̄ veni
ale. Ad v. dicendum qꝫ rō illa procedit ſcdm̄
illum intellectum quo extimantur ea
que ſūt i nobis pcta venialia potu
iſſe fieri ab adam ſꝫ tūc eſſent pcta mor
talia qꝫ pꝫ eē falſum ex hiis que pdcā
ſunt. Ad vi. qꝫ rō illa qm̄ ad magis
diſtans nō pt̄ pueniri niſi primo minus
diſtans aliquid determinatum. Sꝫ qn̄ pduiſ
minus diſtancia pt̄ pueniri ad minus
magis diſtans nō oꝫ qꝫ aliqͥs illoꝝ
ꝑ exiſtē. ſicut ſi ad locū aliquid poſſit
iri ꝑ diuerſas ~~ſpēs~~ vias. nō oꝫ qꝫ aliquis
pueniatur ad aliquid magis diſtans
pueniatur ad aliquid minus diſtans in
vna illarum viarum. Et ſimilit' nō oportꝫ qꝫ
homo prius peccet venialit' qꝫ mor
talit'. Ad vii. dicendum qꝫ adam potuit fa
cē ex principio pctm̄ mortale ul' maius
ul' minus. nō tn̄ ſequitur qꝫ potuit peccare
venialit'. Nō eīn omne pctm̄ minus ē

veniale. ¶ Ad viii. dicendum quod huiusmodi co-
nexio essentialis contradicit ubicumque
potest enim aliquid inveniri sine altero
sicut substantia sine accidente vel forma sine
materia et tamen alterum sine illo non potest inve-
niri. Et similiter dici potest quod etsi inveniatur
status in quo possit esse peccatum mortale
tamen non propter hoc oportet inveniri statum in quo
oporteat tamen esse peccatum veniale. Licet
possimus dicere aliquem statum esse in quo
non potuit esse peccatum mortale sed veniale
sicut iustificatis ex utero ut Ieremie et
in Iohanne baptista et apostolis de quibus dicitur.
Ego confirmavi columpnas eius quod traditur
confirmati fuisse per gratiam ut mortaliter peccare
non possent sed tamen venialiter. ¶ Ad ix. dicendum quod
hoc quod regimen aliquod debilitetur prius quam
totaliter corrumpatur potest contingere vel ex de-
fectu presidentis qui deficit in sapientia vel
iustitia vel ex defectu subditorum qui non perfecte
obediunt. Sed in statu innocentie mens
hominis erat perfecta in sapientia et iustitia et
inferiora ipsius perfecte ei subdebantur. Unde
non poterat debilitati regimen eius per peccatum
veniale antequam corrumperetur per mortale. ¶ Ad
x. dicendum quod perfectio nature non tollit peccatum
sed defectus nature peccatum tollit. Posse
autem peccare pertinet ad defectum. Unde et
per gratiam auferri potest ab homine ita quod pec-
care non possit sicut patet maxime in beatis.
¶ Ad xi. dicendum quod defectum accidere in actu inferio-
ris agentis non ex parte defectus in superiori
agente potest contingere ex hoc quod inferius a-
gens non totaliter subditur superiori. Hoc autem
non erat in statu innocentie. Unde ratio non
sequitur. ¶ Ad xii. dicendum quod illa experiendi
cupiditas subsecuta fuit elationi quod
vir ex utero mulieris concepit. Et
hec verba Augustini declarant qui dicit
quod utrum propter aliquam mentis elationem
quod vir ex utero mulieris concepit sollici-
tavit experiendi cupiditatis et illa ela-
tio fuit primum peccatum hominis et fuit peccatum
mortale quod contra deum superbivit et cupi-
ditas experiendi id quod est prohibitum potest
esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali
mente preditus referendum est ad tempus ante
elationem insurgentem. Licet dici possit quod
etiam post peccatum habuit vir spiritualem
mentem non quidem spiritualitate gratie sed spirituali-
tate perspicacitatis intelligentie. ¶ Ad xiii.
dicendum quod non dicitur subditus motus infidelitatis
vel dubitationis qui etiam in verba prorupit
et in illa etiam dubitationem mulieris
in verba prorumpentem elatio quedam in
mente eius precessit ex verbis serpentis
exurgens quibus sollicitavit eam de hoc
quod precepto superioris contemneretur statim ei

in mente mulieris surrexit elatio pre-
fata dum preceptis dei cohiberi recu-
sat. Subsecuta est dubitatio. ¶ Ad xiiii. dicendum
quod ipsa necessitas moriendi quam homo sta-
tim incurrit mors quedam hominis dicitur
secundum illud Rom. viii. Corpus quidem
mortuum est propter peccatum sicut et peccatum mor-
tale dicitur mors anime actualis. Aut etiam
mors per proportionalitatem inquantum future damp-
nationis. ¶ Ad xv. dicendum quod elatio insurgens
comprimenda dicitur ne insurget propositis
enim verbis temptatoris debuit homo
sic se habere ut elationem subintrare non
permittat. ¶ Ad xvi. dicendum quod deiectio illa
intelligitur secundum actum exterioris peccati vel
etiam secundum amissionem status quam precessit
elatio sicut causa effectum. Utrum primi motus
in infidelitatis sint peccata venialia.

Octavo queritur utrum primi motus alia
status in infidelitatis sint peccata
venialia. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus
in li. de gratia et li. ar. Nichil non sunt in Christo sen-
tientes carnem fecit dampnationem etiam
si non secundum carnem ambulent sed sentire
carnem et non ambulare secundum carnem
est primos motus concupiscentie. Cum ergo solum
peccatum mortale dampnationem mereatur
videtur quod primi motus concupiscentie in infidelibus
qui non sunt in Christo Ihesu non sint peccata ve-
nialia sed mortalia. ¶ Preterea Apostolus ad Rom.
vii. dicit. Non enim quod volo bonum hoc ago scilicet
non concupiscere et hoc ea ratione sibi concludit
non esse dampnabile. Hoc ago scilicet non concu-
piscere et hoc ea ratione sibi concludit non esse
dampnabile si non secundum carnem ambu-
let quia erat in Christo Ihesu. Unde dicit nichil ergo
dampnationis est ex hoc scilicet quod concupiscant
hiis qui sunt in Christo Ihesu qui non secundum carnem
ambulant. Remota autem causa removetur
effectus. Ergo concupiscere hiis qui non sunt in Christo
Ihesu est dampnabile. ¶ Preterea sicut Augustinus
in eodem libro dicit. Sic homo factus est ut
concupiscentiam sentire non debet. Istud autem
debitum videtur homini esse remissum per gratiam
baptismalem quam infideles non habent. Ergo
quandocumque infidelis concupiscat etiam si non
consenciat facit contra debitum. Ergo peccat
mortaliter. ¶ Sed contra. In actu peccati plus peccat
christianus quam infidelis ceteris paribus. Ut
patet per id quod Apostolus dicit ad Hebr. x. Quanto puta-
tis deteriora mereri supplicia qui Christum con-
culcavit etc. Sed christianus concupiscens si non
consenciat non peccat mortaliter. Ergo multo
minus infidelis. ¶ Respondeo dicendum quod quidam posuerunt
in infideli etiam primos motus concupiscentie esse peccata
mortalia. Sed hoc non potest esse. Motus enim
sensualitatis considerari potest dupliciter. Uno
modo secundum se et sic quidem non potest esse peccatum

pz

mortale. quia peccatum mortale est per auersionem
ab vltimo fine et per contemptum precepti di-
sensualitas autem non est capax diuini
precepti nec potest attingere ad vltimum finem
vnde motus eius secundum se consideratus nullo modo
potest esse peccatum mortale. Alio modo potest conside-
rari secundum suum principium quod est peccatum ori-
ginale et hoc modo non potest plus habere de
racione peccati quam peccatum originale habeat
quia effectus magnitudinem huiusmodi non potest esse po-
cior sua causa. peccatum autem originale in
infideli quoddam est, et secundum culpam et secundum
penam. Infideli autem remanet quoad pe-
nam si aufferetur culpa. vt supra dictum est
cum de originali disputaretur. et propter hoc
motus sensualitatis infidelibus est
quoddam peccatum veniale secundum quod est actus
personalis sed secundum quod oritur ex originali
non pertinet ad dampnacionem culpabilem
sed solum ad quandam penalitatem in infide-
li. autem secundum quod est tactus personalis est
simpliciter peccatum veniale. sed magnitudinem di-
uatur a peccato originali habet aliquid dam-
pnacionis culpabilis. non quia secundum racionem
peccati actualis mortalis sed secundum racionem
dampnacionis que competit originali
peccato ¶ Ad primum ergo dicendum quod hijs qui non sunt
in Christo sencientes carnem competit dampna-
cio debitam originali peccato. non autem
debitam mortali ¶ Ad secundum dicendum quod apostolus
intendit concludere cum dicat. nichil ergo
dampnacionis etc. quod rebellio fomitis
est absque dampnacione originalis in
hijs que sunt in Christo ihesu ex quo potest haberi
quod hijs qui non sunt consecuti graciam Christi ihesu
sic fomes peccati simul cum culpa origi-
nali ¶ Ad tercium dicendum quod illud debitum non
senciendi carnem est debitum huiusmodi ori-
ginalis iusticiam ex quo sequitur quod non habens
eam vel aliquid loco eius sicut graciam
baptismalem habeat peccatum originale non
autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum
mortale. vtrum angelus bonus
vel malus possit peccare venialiter

Nono queritur vtrum angelus bonus
vel malus possit peccare ven-
ialiter Et videtur quod sic. vt Gregorius dicit in com-
mentariis. homo quem cum ange-
lo magnitudinem intelligit Sed peccatum venia-
le potest esse in homine eciam secundum partem intel-
lectiuam. scilicet secundum racionem superiorem et infe-
riorem. vt supra dictum est. ergo pari racione
peccatum veniale potest esse in angelo ¶ Preterea
peccatum mortale consistit in hoc quod diligit
aliquis creaturam plusquam deum In peccato autem
veniali diligit aliquis minus quam deus
Sed angelus potuit creaturam diligere
magis quam deum quia peccauit mortaliter

ergo eciam potuit peccare venialiter dili-
gendo creaturam minus quam deum quia quod potest
magis diligere potest eciam minus diligere
¶ Preterea peccatum mortale in infinitum distat a
veniali quod patet ex diuersitate penarum quia vnum de-
betur pena temporalis alteri pena eterna Sed
angelus non distat in infinitum ab homine
Cum ergo angeli mali quos demones dicimus
faciant multa aliqua quam homines sunt veni-
alia puta cum imponunt dicunt aliqua vel
ociosa vel ad ea dicenda alios inducunt
videtur quod in angelis non sunt mortalia sed venia-
lia ¶ Preterea peccatum quod est ex genere suo veniale
non sit mortale. nisi ex aliquo contemptu
Sed quandoque demones inducunt ad aliqua
que sunt ex suo genere venialia et sic ipsi
quandoque dicunt non faciunt hoc ex contemptu
dei. neque vt inducant homines ad mor-
tale peccatum. ergo peccant venialiter ¶ Sed
contra peccatum veniale maxime contingit ex sur-
repcione Sed surrepcio in angelis bonis
vel malis locum non habet quia habent intellectum
deiformem. vt dionysius dicit. ergo in angelis bo-
nis vel malis non potest esse peccatum veniale
¶ Respondeo dicendum quod in angelis bonis vel malis
peccatum veniale esse non potest. cuius racio est
quia angelus non habet intellectum discursiuum
sicut nos homines habemus autem pertinet ad racio-
nem intellectus discursiui vt principia seorsum
intueatur consideret et conclusiones seorsum
et sic contingit quod ab vna in aliam discur-
rat. nichil habeo in eo illud considerans. habens autem
intellectum deiformem non discursiuo esse non
potest sed semper conclusiones considerat in ipsis prin-
cipijs absque omni discursu. Dictum est
autem quod sic se habent fines ad ea que sunt ad
finem in appetibilibus et operatiuis sicut se habent
principia demonstrabilia ad conclusiones in demonstra-
tiuis. vnde in nobis contingit quandoque quod
cogitamus vel afficimur circa ea que sunt
ad finem tamen et quandoque solum circa finem quod in
angelis esse non potest Sed semper motus
mentis angelice simul fertur in finem
et in ea que sunt ad finem. vnde nunquam in eis potest
esse deordinacio circa ea que sunt ad finem
per peccatum veniale mente hominis habitu-
aliter stante in fine Et inde in hominibus conti-
git esse peccatum veniale sine mortali
non autem in angelis Sed omnis inordinacio
est in eis per auersionem a fine vltimo quod
facit peccatum mortale Et hoc est enim angelus
luciferum peccauit quod in hoc est alicui bono cre-
ato consistendo se a bono increato ¶ Ad
primum ergo dicendum quod cum angelis communicamus
quoad secundum intellectum sed consequenter est tamen
secundum speciem magna distancia quia
intellectus angeli est deiformis Non
autem intellectus angeli est discursiuus

vt dcm est ¶ Ad scdm dr q angelus
nō est nature composite sicut homo
qui ex natura sensibili z corporea inducit
ad amandū aliq q nō dz uel quantum
nō dz Angelus aut ex hoc solo pcare
pt q bonū sibi conueniens amat nō re
ferendo addm q est ab auti z mortali
peccare. vn nō pt inordinate amare
aliq nisi p auersionē a deo ¶ Ad tertiū dr
q in omnibz actibz suis voluntariis dyabolus
mortaliter peccat qr semp actus libi
arbitrij ipo pcedunt ex intencione
finis puersi ¶ Ad iiij dr q hoc ipm qd
inducit homines ad ludicra uba hz p
uersam intencionem inducendi eos ad pctm
mortale. hoc ipm q est hō familiari
tate cū ipo homini imputat ad pctm i
tm q nc caua veritatem a deo requirit
demum vt Crisos dr vnū z duos cum ra
consitente de sua ditate phibuit Gre
heticus xr.j. z liº iiij. nec est uoluntas
dya li credendū qr mendax est z men
dacij pr vt dr Joh viij. Utrū pctm
veniale sine caritate puniatur

Septimo quitr vtrum pena eterna
pctm veniale sine caritate
puniat pena eterna Et vr q nō Remo
ta enim causa remouet effectus Sz causa
querit quare pctm mortale punit
morte eterna est qr punit bonū eternū
dicit enim Augus xxi de ci dei. q fctus
est homo malo dignus eterno qui i
se perimit bonū q potrat esse eternū
hoc aut veniale nō facit. go pctm
veniale mortali pcto cunctū nō pu
nit pena eterna ¶ Pr sicut dr deutro
xxv. p mensuram delicti erit z plagarz
modus Sz pctm veniale nō fit maius
ex eo q adiungit mortali. go nō punit
maiori pena Sz qn est sine pcto mor
tali cohñte caritate nō punit pena
eterna. go neqz mortali admixtu pena
eterna puniet. Sz dice q pctm venia
le i eo qui decedit sine caritate aggra
uat adiunctione pcti mortalis propter
circumstanciaz finalis ipenitencie Sz contra fina
lis ipenitencia scdm Aug i li de verbis dni
est pctm i spm scm Si go aggrauet
ratione finalis ipenitencie fiet pctm in spm
scm z sic iam nō erit veniale sz morta
le ¶ Pr pt contingere etiā i eo qui est i ca
ritate q nō penitet ante morte de
aliquo veniali commisso nec tamen pu
nit p pcto veniali pena eterna nō go
finalis ipenitencia in tm aggrauat venia
le pctm mortali adiunctū ut faciat
ipm dignū pena eterna ¶ Pr quanto ali
quis est i maiori statu tanto vnū

et idem pctm vr esse sibi grauius Sed
i maiori statu est ille qui pt caritate
q ille qui est i pcto mortali. go pctm
veniale est i eo grauius ¶ Pr contingit
quandoqz q aliqs i pcto mortali moriens
penitet de aliquo veniali commisso
innitens i hac vita voluntatez suaz q
hueriit de peccando veniale Sz in eadem
voluntate remanet aīa i qua de hoc corpe
exit. go nō erit i eo qui sic decedit pctm
veniale p9 mortē nō go pro eternalit
puniet ¶ Pr semp deus punit citra
condignū. vñ et eciā i ps dicit. q nō con
tinet i ira mias suas. sz penam veni
alis pcti deus i futuro nō mitigat qn
tū ad acerbitatem qr pena purgatorij est
maior qualibet pena pnti. vt Aug dr
Et multo magis pena inferni. go
mitigat eam quantum ad duracionem Non
go pctm veniale mortali cunctum
eternalit punit ¶ Pr sicut pctm morta
le est sine gra ita pctm originale Sz
pctm veniale originali cunctu non
punit eternalit. nō enim punit i lim
bo puerorz qr ibi nō est pena sensus
nec i inferno dampnatorz qr ibi pu
nit solum pctm mortale i purgato
rio autem nō punit aliqs eternalit. go
eciā nec veniale cunctum mortali eter
nalit puniet Sz dice q pctm ve
niale nō pt esse cunctum mortali
nisi simul adsit pctm mortale qr an
vsum racionis homo nō pt peccare
venialit post vsū vo racionis statim e
i statu mortalis pcti nisi conuertat ad
deum z si conuertatur iam delebit graciam
originale pctm delente Sz contra q ali
qs actu conuertat ad deum cadit sub pce
pto affirmatiuo. pcepta aut affir
matiua z si obligent semp nō tm
obligant ad semp. nō go statim peccat
mortalit si nō conuertatur actu ad deum
statim hito vsu racionis pt aut tunc
peccare venialit. go pt esse ipm ve
niale pctm cū originali sine mortali
¶ Pr pena pcti mortalis pporciona
ta est pena pcti venialis quantum ad
acerbitatem qr vtriusqz acerbitas e fini
ta. Omne aut finitū est pporcionale cu
libz finito Si igo pcto veniali qd est
cunctū mortali debet pena eterna
sicut z mortali nō erit duracio penaz
nisi scdm acerbitatem inaliqua. go pro
porcione pena pcti mortalis excedit pe
nam pcti venialis. Tot go poterint
multiplicari pcta venialia q mere
buntur penaz equalem vni pcto mor
tali. hoc aut est falsum. qr ex multis ve

venialibus non fit unum mortale ut supra dictum est. Ergo et primum ex quo sequitur scilicet quod peccatum veniale coniunctum mortali puniatur pena eterna. ¶ Sed contra quod pena peccatorum venialium timetur hoc est in ipso fundamenti ut patet per Apostolum i ad Cor. iii. quod quidem fundamentum est fides formata ut Augustinus dicit xxi de civitate dei. Et in libro de fide et operibus. Hoc autem fundamentum est in eo qui cum peccato mortali decedit. Ergo pena venialium non timebitur in ipso. ¶ Respondeo dicendum quod ea ratione culpe debetur pena quia culpa ordinatur per penam. Homo enim peccando propria voluntate divine iustitie ordinem pretermisit quo quidem modo recipit pro hoc quod fit de homine iusta divina contra suam voluntatem punitur secundum dei voluntatem. Unde autem perpetua pena peccato mortali secundum ordinem divine iustitie et ex parte speciei peccati et ex inherentia respectus ad subiectum. Ex parte speciei quidem quia peccatum mortale est directe contra caritatem dei et proximi per quam pena peccati remittitur. Communiter autem quod aliquis peccat ex hoc ipso meretur eius consortio privari. Sicut in rebus humanis qui contra rem publicam peccant ex hoc ipso in perpetuum societate rei publice privantur vel perpetuo exilio vel etiam morte in qua sicut Augustinus dicit xxi de civitate dei non pensatur pena temporis qua quis occidit sed quod per mortem in eternum civitatis consortio privatur. Quamvis culpa commissa forte fuit momentanea et brevi tempore perpetrata. Unde et ille qui mortaliter peccat in spiritum contra caritatem peccat hic meretur ut remissione privetur que est effectus caritatis. Et si deus remittit non est ex merito hominis sed ex sua misericordia. Ex parte vero inherentie ad subiectum peccatum perpetuam penam habet quia privat hominem gratia per quam potest peccatum remitti. Peccato autem manente non solvitur pena quia in operibus dei nichil potest esse inordinatum. Et ideo sicut homo qui se in puteum precipitat unde ipse non posset exire quantum est in ipso faceret ut in perpetuum esset ibi ita etiam qui mortaliter peccat quantum in ipso est se in penam eternam mittit. Veniale autem peccatum cum non sit contra caritatem non meretur penam eternam ex parte speciei peccati neque ex parte inherentie ad subiectum per se loquendo quia non privat gratiam sed si patitur fit irremissibile peccato mortali coniunctum inquantum est in subiecto privato gratia et sic patitur punitur pena eterna. ¶ Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa pene eterne ex parte actus. Sic autem veniale peccatum non meretur penam eternam sed alio modo ut dictum est. ¶ Ad ii dicendum quod acerbitas pene directe respondet quantitati peccati. Sed eternitas pene respondet indelebilitati reatus que quidem convenit aliquando veniali peccato patitur ut dictum est. ¶ Ad iii dicendum quod illa in ipso facit peccatum in spiritum sanctum que opponitur caritati que est sponte donum spiritus sancti. Unde non penitere de veniali quia non est contrarium caritati non facit peccatum in spiritum sanctum sed tamen coniunctum est coniuncto mortali cum finali inpenitentia patitur quandam indelebilitatem ut dictum est. ¶ Ad iiii dicendum quod ille qui penitet de veniali penitet autem de mortali non habet inpenitentiam que repugnet remissioni peccati. Unde non est cum pene eterne. ¶ Ad v dicendum quod propter non maiorem culpe rationem veniale peccatum veniale coniunctum mortali dampnatus punitur sed propter indebilitatem quam provenit ex adiuncto ut dictum est. Et tamen non est improbabile hoc verum quod peccata venialia adiuncta peccato mortali sint maiora quam adiuncta caritati. Quin immo plerumque sunt maiora utpote procedentia ex maiori libidine quam caritas non refrenat. In habentibus vero que sunt per se caritatis venialia peccata ut plurimum accidunt ex aliqua surreptione et cito in virtute caritatis remittuntur. Secundum illud ii Paralip. xxx Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt dominum deum patrum suorum et non imputabitur eis quod parum sanctificati sunt. ¶ Ad vi dicendum quod peccatum postquam transit actu potest manere reatu quem non tollit quelibet mutatio voluntatis sed solum illa quam caritas operatur. ¶ Ad vii dicendum quod pena peccati venialis etiam cum in inferno punitur mitigatur quantum ad acerbitatem quamvis quantumcunque puniatur quam ab homine puniretur quia in maiorem quantum habet secundum quod competit ad deum plus punit adeo quod secundum quod competit ad hominem plus punitur ab homine. ¶ Ad viii dicendum quod non est possibile quod aliquis decedat cum originali peccato et veniali absque mortali quia ante usum rationis puer excusatur a peccato mortali ita ut si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale non incurrit reatum peccati mortalis eo quod non dum habet usum rationis. Unde multo magis excusatur a reatu peccati venialis quia quod excusat maius peccatum multo magis excusat minus. Sed postquam habet usum rationis peccat mortaliter si non faciat quod in se est ad querendum salutem suam. Si autem faciat gratiam consequetur per quam immunis erit ab originali peccato. ¶ Ad ix dicendum quod licet precepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus ut primo sit sollicitus de sua salute secundum illud Matt. vi primum querite regnum dei. Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione. Sic enim omnia desideria presupponunt desiderium ultimi finis sicut omnes speculationes presupponunt speculationem primorum principiorum.

Utrum aliqua pcta venialia post hanc vitam remittant̄ i pgatorio

Undecimo querit̄ utrum aliq pcta venialia post hanc vitam re mittant̄ in purgatorio Et vi q non Dicit em Eccle xi. Si lignu ceciderit sive ad austrum sive ad aquilone. Sz ceciderit homīs sit p morte. ergo post morte i illo statu remanebit semp i quo morit̄ nō ergo post morte remittat homīi aliq pctm. Item pctm nō i immutat̄ nisi mutata vo luntate peccandi que erat causa ipius pcti nō em tollit̄ effectus ca manente Sz voluntas post morte nō pt mutari sicut nec angelorum post casu h' est em homīb; mors q angelis casus. ut dam dicit. ergo pctm veniale nō pt re mitti post hanc vitam Sz dice q pctm mortale qr est simplr voluntariu re quirit ad sui remissione actualez muta tōm voluntatis nō aut pctm orignia le q nō est pctm voluntariu voluntate psone. vel pctm veniale q nō e simplr voluntariu eo q nō pt homo vitare q'n venialr peccet pt tamē vitare hoc vl illud veniale pctm Sz contra Augus dicit i li. de pnia q homo nō pt inchoare vitam novaz nisi peniteat eu veteris vite Sz remissio pcti ptinet ad inchoacōm nove vite. omē aut pctm ec̄ā orignale z veniale ptinz ad vetustate vite Cu ergo pnia dicat mutacōm actualis voluntatis. vr q neqz pctm orignale neqz veniale possit remitti sine actuali mutacōe voluntatis. Item p eodem hitu alicui plaz unu oppositorz z displicet altr̄u sicut p hitum libalitatis placet nō libalit' dare z displicet libalit' retinē Sz p hitum caritatis placet nobis bon̄ gre. ergo p hitum caritatis displicet nobis malu culpe Si ergo hitualis di splicencia sufficeret ad remissione pcti venialis nunq pctm veniale esset simul cu caritate. Item remissio pcti ve nialis ptinet ad pfectu spualis vite cu competat statui viatoris nō pt esse post morte que terminat viatoris statu. ergo pctm veniale nō pt remitti post hanc vita. Item eadem rōne e possibile vr q aliqs mereat pmiu eēnciale vl accītale et q ei remittat pctm. quia eadem rōne qua aliq accedit ad unu oppositorz recedit ab alto Sz homo p morte nō pt mereri neqz pmiu eēn ciale neqz accītale. ergo pari rōne nō pt pcipe remissionez pcti neqz venia lis neqz mortalis Item facilius homo i pctm cadit q ei remittat pctm qr homo est spus pgēs vadens in pctm z nō rediens. sz post morte nō pt ho peccare venialr. ergo neqz pt ei re mitti pctm veniale Item nullu pctm q meret̄ penaz etnaz remittit̄ post hanc vitam Sz pctm veniale videt̄ mereri penaz etnaz Si em puracōne pcti venialis homo pt mereri vitam etnaz. e contrario p remissionem pcti venialis pt mereri homo penaz etnaz ergo pctm veniale nō pt remitti post hanc vitam Item p in purgatorio est z gra z pena. sz remittit̄ nō ibi pctm veniale rōne pene. tu qr cu pena sit effectus culpe nō agit i cā suam. tu qr pari rōne omīs pena tolleret culpa q pz esse fl̄m de pena inferni Similr' i rōne gre qr gra nō opponit̄ pcto veniali sz compatit̄ ipm secu. ergo pctm veniale i purgatorio nō remitti t. Sz dice q pctm veniale i purgatorio remittit̄ qr homo i vita ista meruit ut sibi remitteret. Sz contra meritu xpi est efficacius q cuiuscuq3 homīs Sz nullo p facta que sunt efficacia ex merito xpi pt absolui aliqs a pcto futuro. ergo multo minq p aliqs mereri ut s remittat̄ pctm futurz Item sicut pctm mortale opponit̄ caritati ita pctm veniale oppo' fervori caritatis Sz fervor caritatis delens pctm veniale nō pt esse in futuro qr nullus novus motus voluntatis erit ibi. ergo nō potit pctm veniale remitti. sicut nec pctm morta le pt remitti nisi supveniente nova caritate. Item quito pt stare cu ante cedente pt stare cu consequente. Sicut si albu pt stare cu homīe pt etiā stare cu animali alioqn sequet̄ opposita esse simul. Sz ad gram finalez ex necitate se' gla cu qua pctm veniale stare non pt. ergo nec cu gra finali. nō ergo remitti pt post hanc vitaz. Item status pur gatorij est status medius int' statum pntis vite z statu future gle. Sz in pnti vita inveniunt̄ z culpa z pena in statu aut gle neqz culpa neqz pena int' que est mediu. vl culpa sine pe na vl pena sine culpa Sz culpa sine pena esse nō pt qr h' repugnaret ordini divine iustice. ergo i purgatorio erit pena sine culpa. nulla ergo culpa pt remitti post hanc vitam nisi in purgatorio Item nullu sacrm i ecclie est frustra institutu sz extrema unccō cu sit instituta ad remissione venialiu

frustra instituta videt͛ Sꝫ post hac
vitam i purgatorio venialia pcta
possent remitti No͛ g° pnt p͛ hac
vitam remitti Rp͛ dispositio que cō
sequit͛ formā nō remanet i mat͛ia
forma recedente No͛ em̄ i mat͛ia ignis re
manet claritas igne ~~retento~~ extin
cto g° n͛ dispō mat͛ie remanet i forā
a mat͛ia sepata Sꝫ pctm̄ veniale est
dispositio hōis ex pte mat͛ie Nam
ex corrupcōne ~~hominis~~ corpis qͥ ag
grauat aīam venialia pcta cōtingūt
Nam i statu nat͛e integre venialia
eē nō potrant · vt s̄ dcm̄ est nō g° ve
niale pctm̄ remanet i aīa a corpe
sepata 7 ita p͛ hac vitā remitti nō
pt Rp͛ qm̄ est aliqͩ boni magni
qͩ differtur 7 magni mali qͩ i mīmꝫ
excitat͛ intensū desideriū ad cōsequendū
boni 7 euadendū mali Et ꝯ aīe sepa
te que est purgatorio obnoxia imi
net magni mali · s. acerba purgatorij
pena 7 differt͛ a maximo bono sepato
· s. a vita etna · g° statim excitat͛ i
eo feruēs desideriū Sꝫ feruor caritatis
nō cōpatit͛ secū veniale · g° i pgato
rio aīa sepata veniale hr̄e nō pt
No͛ g° pt veniale pctm̄ i pgatorio
remitti Rp͛ ignis pgatorij punit
aīā inquātū diuine iusticie · nō enīt po
instrm̄ eē diuine mīe · cui9 est pctm̄
remitte · No͛ g° post hanc vitam i
purgatorio pctm̄ veniale remittit͛
Sꝫ cōtra est qͩ Greg9 dr̄ i iiij dyal.
dat͛ intelligi quasdā leues culpas
p͛ hāc vitā remitti Rp͛ ay͛ in sup
illud · Ipē vos baptizabit i spū sctō
7 igne · dr̄ glo · spū in pnti ablunt
p͛ si qua macula fuerit igne pur
gatorio adpurg exurat qͩ de leuiorib͛
pctis credendū est Rp͛ Aug9 dr̄ qͩ
illo transitorio igne nō capitalia sꝫ
minuta pcta pgant͛ Rp͛ Ambͦ dicit
de bono mortis sicut oculi carnales
nō pnt solem corpalem vide͛ si aliq
lesio icis fuit · ita n͛ spūales pnt
vide͛ solem spūalem cū lesione Sed
pctm̄ veniale est quedā lesio aīe
No͛ g° pt aīa puenire ad videndū dīm
cū diu hꝫ maculā venialis pcti · oꝫ g°
qͩ talis macula i pgatorio pgetur Rp͛
dr̄ · qͩ ad hui9 cōnis euidenciā oꝫ pi
intelligere quid sit pctm̄ remitti quod n͛
est aliud qͩ pctm̄ nō imputari Vnde
ps̄ · qui pmisisset · bti quoꝝ remisse st
iniquitates · qͥ exponens subdit · btus
vir · cui nō imputauit dn̄s pctm̄ Imputa
tur aūt pctm̄ alicui inquātū p ipm̄

impedit͛ homo a cōsecucōe vltimi
finis qui est btitudo etna a qua hō
impedit͛ p pctm̄ 7 rōne culpe 7 rōne
reatus pene · rōne quidē culpe qꝛ cū
btitudo etna sit pfcm̄ bonū hōis
nō cōpatit͛ secū aliqͩ immorōm bo
nitatis Et hoc aūt vtpͦ qͩ aliquis actu
pcti cōmissi inhāret qͩdam boni inmo
racōm inquātū · s. finis est vituperabi
lis 7 indetermīate cōplacēs sibi ad tn̄
boni Et hoc vō qͩ reus est pene etiā
impedit͛ a btitudine pfcta que omnē
dolorem 7 penā excludit Fugiet enī
ibi dolor 7 gemitus vt hr̄ ysa · xxxv ·
Vtrūqꝫ tn̄ hoꝝ alit͛ impedit in pctō
mortali 7 alit͛ i pctō veniali Nam
i pctō mortali patit͛ homo bonitatis
inmoracōm p puacōm pncipij du
centis ad finē · s. p puacōm caritatis
Sꝫ i pctō veniali patit͛ homo inmo
racōm et impedimentū pq̄uādā inde
centiā actus i quo cū impedimento ex
istente i ipso actu quo pgendū erat i finē
saluo tn̄ pncipio inclinante Sicut etiā
graue pt ipediri ne pueniat deorsū
vl̄ p͛pt corrupcōm grauitatis in ipō
vl̄ p͛pt aliqͩ impedimentū occurens quo
impedit͛ motus eius ne ad finē nalē
pueniat Ex pte etiā reatus pene e
diu͛sa Nam p pctm̄ mortale incurr͛ cū
immunitas essentiis pena extimante
p pctm̄ vō veniale pena corrigente
Alit͛ g° remittit͛ pctm̄ veniale et
alit͛ mortale Nam cōuersio ad culpā
adhuc qͩ pctm̄ mortale nō imputetur
oꝫ qͩ tollat͛ impedimentū qͩ erat ex cor
rupcōne pncipij p nouā caritatis
7 grē infusione · Hoc aūt nō requirit͛
i pctō veniali qꝛ caritas manet Sꝫ
oꝫ qͩ tollat͛ impedimentū p aliqͩ forte
impulsū repugnante impedimento
qͩ erat oppositum ex obice venialis sic
impedimentū qͩ cōtingit ex grauitatis corru
pcōne nō pt tolli nisi p reparatōm eius
generacōm Impedimentū vero qͩ esset
ex aliquo obice opposito tollit͛ p aliqͩ
violentū motū remouente ipm obice
Sic igit͛ 7 veniale cōtritū ad culpam
remittit͛ p feruorem caritatis Mortale
vō p grē infusione Cōtritū ad penā
aūt pctm̄ mortale nō remittit͛ qꝛ hꝫ
penā inestimabilem 7 etiā pctm̄ vō
veniale remittit͛ p exsolucōm pene
tpalis finite 7 hr̄ quidē quo vtrūqꝫ
possit remitti i hac vita satis mani
feste apparet Sꝫ i futura vita mortale
pctm̄ nūqͩ pt remitti cōtritū ad culpā
No͛ enī post hanc vitā aīa i mutat͛

essentiali immutatione per gratie et caritatis infusionem de novo. Culpa autem non dimissa nec pena remittitur ut dictum est. Sed de peccato veniali quidam dixerunt quod in habentibus caritatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam, sed post hanc vitam dimittitur quantum ad penam per pene scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in hiis qui cum usu rationis ex hac vita recedunt. Non enim est probabile quod aliquis in caritate existens et cognoscens se mortem imminere non moveatur motu caritatis et in deum et contra omnia peccata que fecit etiam venialia, et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam et fortassis etiam quantum ad penam si sit intensa dilectio. Sed contingit quandoque quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium vel in proposito venialiter peccandi occupantur sompno vel aliqua passione auferente usum rationis et preveniuntur morte antequam possint habere usum rationis. Quibus manifestum est quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur, et tamen propterea non impediuntur perpetuo a vita eterna ad quam nullo modo perveniunt nisi omnino immunes ab omni culpa effecti. Et ideo oportet dicere quod venialia remittuntur eis post hanc vitam etiam quantum ad culpam eo modo quo remittuntur in hac vita, scilicet per actum caritatis contra impugnationem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpe, non tamen meretur absolutionem vel diminutionem pene sicut in hac vita. Ad primum igitur dicendum quod peccatum veniale non immutat statum vel locum hominis, sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis. Ad secundum dicendum quod in futura vita non est aliqua essentialis immutatio voluntatis, scilicet quantum ad finem vel quantum ad caritatem vel gratiam; potest tamen esse aliqua accidentalis immutatio per remotionem impedimenti, nam removens prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII Physicorum. Ad tertium dicendum quod cuiuslibet rationis est quod voluntas feratur in appetitum unius contrarii et in detestationem alterius; nullus autem habens usum liberi arbitrii potest inchoare novam vitam que est per gratie infusionem nisi appetat et amet gratie bonum. Et ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans, ita tamen quod peccata ~~venialia~~ mortalia que propria voluntate commisit et directe contrariantur gratie in speciali detestetur, et sic remota causa subtrahente gratiam per displicentiam peccati mortalis tollatur effectus, scilicet privatio gratie per eius infusionem.

Peccatum autem originale non est ex propria voluntate huius persone contractum. Peccatum autem veniale est quidem propria voluntate huius persone contractum, non tamen est causa privationis gratie, unde non requiritur displicentia ipsius in speciali, sed in universali, tamen in quantum habet aliquam rationem repugnantie ad gratiam. Ad quartum dicendum quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis; sufficit tamen generalis. Ad quintum dicendum quod remissio culpe venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni, sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti. Ad sextum dicendum quod initium glorie essentialis vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem qui est per augmentum spiritualis boni, unde non est similis ratio. Ad septimum dicendum quod anima post mortem transit in alium statum angelis conformem, unde eadem ratione non potest peccare venialiter sicut nec angelus, quia non remanet in ea caritatis usus qui est causa remissionis peccati venialis; potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale. Ad octavum dicendum quod vitare peccatum veniale potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum puram negationem, et sic non meretur vitam eternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter et tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, scilicet quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter, quia ista voluntas potest esse ex caritate. Ideo vitare peccatum mortale potest esse meritorium vite eterne. Sed peccare venialiter non repugnat, unde non meretur penam. Ad nonum dicendum quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad penam est ex parte purgatorii, quia homo patiendo exsolvit quod debet, et ita cessat reatus; sed quantum ad culpam non remittitur per penam, neque secundum quod actus sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter penam, sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratie, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum. Ad decimum dicendum quod in illis potest remissionem mereri future culpe; potest tamen mereri statum purgatorii in quo sit sibi culpa remissibilis. Ad undecimum dicendum quod post mortem non erit aliquis novus motus

voluntatis q no pcesserit i aliqua in
dite i hac vita vl nature vl gre .s. multi
ti actuales motus volutatis erut p
hanc vitam qui no st mo gralie etiam
erut scdm ea que tuc cognoscet z ex
perient. ¶ Ad xii. dr. q qn aliq z c
aliquis conditionalis st simul qualitz
pt stare cu ante pt stare cu qnte.
Sz qn no st simul h no est uniuersi. De
em si animal vivit q mouet non th
qualitz pt stare cu vita pt stare cu
morte. Et simile no qualitz pt stare cu
gra finali pt stare cum gla. ¶ Ad xiii.
dr. q no oz id q no est mediu qntu ad
aliq esse mediu qntu ad omnia. Status
igr purgatorii medius est quide qntu
ad aliqua int statum pntis vite z statu
gle no th qntum ad hoc q sit ibi culpa
sine pena vl pena sine culpa. ¶ Ad xiiii.
dr. q omnia sacra noue legis st instituta
ad qferendu gram. no aut requirit ad
remissione pctor venialiu noue gre
infusio vt dcm est. Et ideo nec extrema
unctio nec aliq sacrm noue legis est
pncipalr institutu qtra venialia pcta
licz pcta venialia p ea ~~remittantur~~ re
mittant. Sz est instituta extrema unctio
ad reliqas pctor tollendas. ¶ Ad xv. dr.
q licz ex corruptione corpis sit aliqua
causa venialiu. no th venialia st sicut
i subo i corpe s i aia vn no st dispones
marie s forme. ¶ Ad xvi. dr. q illa ro
no qcludit q pctm i purgatorio veni
ale no remittat s q statim ibi remitta
tur. z h satis videt pbabile. ¶ Ad xvii.
dr. q sicut iam dcm est. qd remissio cul
pe no sit p penam s p vsum gre que est
effectus diuine gre.

De remissione pctor venialiu in hac vita vtrum s. remittant p aspersione aq bndicte

Duodecimo quit. de remissione
pctor venialiu i hac vita vtru
s remittant p aspsione aque bndicte
unctione corpis z hmoi. Et vr q no. Con
ferre em gram est pprm sacror noue le
gis. Sz hmoi no dicut ee sacra. g no
qferut gram. no g p ea fit remissio
alicuius culpe. ¶ Prt pctm mortale no pt
stare simul cu gra cu qua th pt stare
veniale. z sic infusio gre sufficit ad
remissionem pcti mortalis. no aut
sufficit ad remissione pcti venialis.
vr g q plus requirit ad remissione
pcti venialis q ad remissionem pcti
mortalis. Sz p pdca no pt remitti pctm
mortale. g multo minus veniale. ¶ Prt
pctm veniale remittit p actu caritatis.
Sz actus caritatis ex pmissis causari
no pt. Sz ab extrinseco pcedit. g p pdca
pctm veniale remitti no pt. ¶ Prt hmoi
equalr se hnt ad omnia pcta venialia.
Si g p ea remittit vnu pctm veniale
pari rone remittut omnia. z sic si remit
tunt qntu ad culpam frequentissime isti
qui st absqz pcto mortali pnt dice
pctm no habemus q est qtra id qd habet
i Joh. i. Et si p hmoi remittat pctm
etiam qntum ad penam plimi statim
post mortem euolabunt purgatoriu
penam no sentientes q vr inquenies
no q p pdca venialia remittut. ¶ Sz
qtra est q nichil i ecclesia obseruatur
agit frustra. Sz i bndictione aque fit
mencio de remissione culpe. g aliqua
culpa p aspsione aque bndicte remit
titur. no aut culpa mortalis. g venia
lis. ¶ Ro dr. q sicut sup dcm est p feruo
rem caritatis pcta venialia remittut.
Et ideo quecuqz nata st excitare feruore
caritatis pnt cause remissione pctor
venialiu. Actus aut caritatis ad volun
tate ptinet que quide tripl ad aliq
inclinat. aliqn quide ex sola rone alicu
de instinctu. aliqn aut ex rone simul
z aliquo instinctu q est a causa
superiori .s. deo. aliqn aut cu h etia ex incli
natone habitus inherentis. Cum igr quecu
que causant remissione pcti venialis inqn
tum inclinat volutate ad feruente cari
tatis actu scdm tres pdcos. Et sic p sacra
noue legis venialia pcta remittunt
qr z ro ea qsidat. vt quasdam salutares
medicinas. z diuina virtus ceis secretius
opat salute. z etia p ea qfert habitualis
gre donu. Extrema vero st que causant
remissione venialis pcti scdm duo p
dctor. no eni causant gram s excitat
[illegible]rem ad aliq qsiderandu q excitet
caritatis feruorem. z etia pie credit
q virtus diuina intus opatur excitan
do dilectionis feruorem. z h mo aqua be
dicta. bndictio pontificalis z hmoi
sacra causant remissione venialis pcti.
Extrema vero st que causant remissionem
venialis pcti solummo feruore caritatis
excitando p modu qsideratonis. sicut
oro dnica tunsio pectoris z alia hmoi.
¶ Ad primu g dr. q no est necessariu ad
remissionem pcti venialis q noua gra
conferat. Et ideo pt pctm veniale re
mitti p aliq q no est sacrm. ¶ Ad scdm
dr. q hnta vsum s. ar. no infundit
noua gra sine feruore caritatis vnde
plura requirut ad remissione pcti
mortalis q venialis. ¶ Ad iii. dr. q
pdca causant feruorem caritatis tpaint

volũtatez inclinatio vt dcm̃ est ¶ Ad
iiij. dr̃ q̃ quamuis huiusmodi equalr̃ se habeant
ad omnia pctã venialia cũ feruor ab-
eis caritatis nõ equalr̃ sp se hz ad
omnia sz quãqz respicit aliqua i spali
et cõtra ea efficacius opatr̃ et si equali
respiciat ea pt̃ contingere q̃ nõ hz eãndẽ
efficaciã i omnibus eo q̃ affectus hominis aliq̃
habitualr̃ est inclinatus ad aliqua pctã
venialia cõmittẽda. itaz s. q̃ si i mẽcia
habeãt nõ displiceãt vl forte si oportuni-
tas adesset cõmittẽrt et raro cõtingit
homines i hac mortali vita viuentes
ab huiusmodi affectibus liberos esse. vñ nõ pos-
simus fiducialr̃ dicere. pctm̃ nõ habemus
Et si etiaz homo ad horum. p huiusmodi re-
media ab omnibus venialibus i mẽmitate
ꝯsequatr̃ quantum ad culpam nõ tn̄ se-
q̃ sit liberatus quantum ad totaz penaz
nisi forte sit tantus feruor dilcõnis q̃
sufficiat ad totius pene remissionez

De numero vitiorum capitalium quot et que

Questio est de vitiis capi sint
talibus Et primo queritur de
numero vitiorum capitalium quot
et que sint Et vr̃ q̃ sint septem. dicit
enim Gregorius xxxi. mor. Septem sũt
principalia vitia. s. inanis gloria. inuidia
ira. tristicia. auaricia. ventris ingluuies. lu-
xuria. Sz cõtra capitalia vitia videntr̃
dici ex quibus alia oriuntr̃ Sz omnia vitia
oriuntr̃ ex vno vitio vl duobus dr̃ enim j.
ad thi. vj. Radix omnium malorum cupiditas
Et Ecc. x. dr̃. Initium omnis pctĩ superbia
g° nõ sũt septem vitia capitalia Sz dicẽ-
dum q̃ Apostolus ibi loquitur de cupiditate nõ scdm
q̃ est spale pctm̃ sz scdm q̃ importat
gñalem quãdaz i ordinatõm cõcupiẽie
Sz cõtra cupiditas prout est spale pctm̃
est i ordinatus appetitus diuitiaz qui
auaricia dr̃. Sz de tali cupiditate ibi lo-
quitr̃ Apostolus q̃ pz ex hoc q̃ ibidem dicit
Qui nolunt diuites fieri incidunt i tem-
ptatõnes et i laqueum dyaboli. g° cupidi-
tas que est radix omnium malorum ẽ spale
pctm̃ ¶ Pt̃ vitia virtutibus opponuntr̃ Sz
solum sũt quatuor cardinales virtutes vt
Ambrosius dr̃ sup illud. luce. vj. Beati pauperes
g° nõ sũt. vij. vitia capitalia ¶ Pt̃ ex illo
pctõ vr̃ aliud oriri ad cuius finem
aliud pctm̃ ordinatr̃ sicut sũt aliquibus
ad acquirendũ pecuniaz mentiatur
mendacium ex auaricia oritr̃ sz ad finẽ
cuiuslibet vitii quelibz vitia ordinari pñt
g° vnum vitium nõ est magis capitale
q̃ aliud ¶ Pt̃ ea quorum vnum nãlr̃ ex
altero oritr̃ nõ pñt eque principalia põni
Sz inuidia nãlr̃ ex superbia oritr̃ g°
inuidia nõ dz poni vitium capitale cõ-
diuisum superbie ¶ Pt̃ illa videntr̃ ẽe prin-
cipalia vl capitalia vitia q̃ habent fines
principales Sz si accipiantur propinqui
fines vitiorum multo plures sunt q̃ vij. si
autem remoti fines accipiantr̃ nõ di-
stinguetr̃ gula a luxuria quorum vtrũqz
ad delectatõm carnis ordinatr̃ tamẽ ad
finẽ remotum. nõ g° cõuenit assignari vij.
vitia capitalia ¶ Pt̃ heresis est quoddaz vi-
tium sz i eo qui incidit heresim ex princ igo-
rantia nõ cadit heresis ex aliquo predictorum
vitiorum. g° aliquod vitium est q̃ nõ oritr̃
ex premissis et sic insufficientr̃ assignantr̃
principalia vitia ¶ Pt̃ cõtingit aliquod pctm̃
ex bona intentione oriri vt pz i eo q̃ fu-
ratr̃ vt det elimosinaz. sz tale pctm̃ nõ pce-
dit ex aliquo predictorum vitiorum. g° ex premissis
vitiis nõ oriuntr̃ oĩa pctã ¶ Pt̃ gula vr̃
ordinari ad delectabile gustus. luxuria
võ ad delectabile tactus Sz etiã in aliis
sensibus sũt quedaz delectabilia. g° debent
accipi principalia vitia scdm alios sensus
¶ Pt̃ oĩa pctã ad vim appetitiuã ptinẽ
videntr̃ q̃z voluntas est qua peccatr̃ et
recte viuitr̃. vt Augustinus dr̃. Sz motus appe-
titiue virtutis est ab anima ad res In rebus
autem nõ inueniuntr̃ nisi bonum et malum vt
dr̃ i vi. meth. g° sola duo vitia debent
esse capitalia. vnum respectu boni et
aliud respectu mali ¶ Pt̃ voluntas ad
q̃ ptinet pctm̃ est appetitus intellectiuus
qui vr̃ esse rez i vli Eo q̃ sequitr̃ apprehensi-
onẽ intellectus que est vlium Sz vlia
i genere appetitus sũt bonum et malum que
nõ sũt i genere sz sũt cõtra aliorum vt dr̃ i predi-
g° vitia capitalia nõ debent distingui
scdm aliqua particularia bona vl mala
sz solum i gñali vt sint duo scdm ratiõnem
boni et mali ¶ Pt̃ malum pluribus bonis
cõtingit q̃ bonum q̃z bonum cõtingit ex vna
et tota causa. malum autem ex singula-
ribus defectibus. vt dyonisius dr̃. iiij. ca. de di-
no. Sz videntr̃ quatuor pctã capitalia scdm
aliquem ordinẽ ad bonum. sicut gula et
luxuria respiciunt bonum delectabile. aua-
ricia bonum vtile. superbia bonum hone-
stum. q̃z bonis operibus vt insidiatr̃ vt
pereant. vt Augustinus dr̃. g° aliqua vitia ca-
pitalia debent esse plura q̃ tria ¶ Pt̃
diuisio eiusdem generis diuisa sũt principia vt dr̃ i iiij.
meth. Sz finis i operabilibus et appetibi-
libus est sicut principium i speculatiuis
vt dr̃ i vij. Eth. g° nõ pñt diuisa gñia
vitiorum reduci in finẽ vnius vitii et sic
ex vno vitio nõ plura oriri ¶ Pt̃ si vnum
vitium ex alio oritr̃ cũ ad eius finem or-
dinatum sequetr̃ q̃ idem sit finis vtriusqz

vicij. a' g° scdm eand' rōm. a' scdm
aliam ꝛ aliaꝫ Si scdm aliam rōm nō
est dicēdū vnius finis ſꝫ plures quia
multitudo ꝛ diu'sitas obōꝝ euidencia
potencijs hītib; ꝛ actib; magis aīme
csidat' scdm rōnes obōꝝ q̄ materia
scdm ipās res ꝛ sic vnū nō ordinabit'
ad finem alterius Sꝫ vtrūqꝫ p se hēbit
ex quo suū fine Si aūt idem scdm
eandem rōm sit finis vtriusqꝫ vicij.
seqnet' q̄ ambo vicia sint vnū scdm
speciem sicut ꝛ i nalib; que hn̄t vnam
formaꝫ st' vnī' spēi. finis em̄ dat spēꝫ
i moralib; sicut forma i nalib; et sic
nō erit origo vicij ex vicio ſꝫ magis
quedaꝫ vnio viciorꝫ. Rō g° debent
poni p̄dicta tamq̄ vicia capitalia.
Ꝙ° phūs dꝫ i v° eth. q̄ si aliqs me
chat' ut furet' nō est mechus ſꝫ fur.
Et sic vi' q̄ qn̄ aliqd viciū ordinat' ad
finē alterius vicij transeat i spēm eius
nō h' g° scdm viciū ex vicio orit'
Ꝙ° sup illud ps. emundabor a delicto
maximo d' glo. q̄ delictū maximū est
supbia qua qs caret om̄i vicio caret
ex quo vi' q̄ supbia sit viciū quē gñ
grāme nō diuidit' cōtra p'ma. g° nō debꝫ
supbia poni viciū capitale. ad diuisum
alijs sicut aequibusdaꝫ ponit' Ꝙ° sup
illud Rom. vij. cōcupiam nesciebaꝫ nisi
lex diceret nō cōcupisces d' glo. bona ē
lex que dū cōcupiaꝫ p'hibet om̄e malū
p'hibet ꝛ sic vi' q̄ cōcupia sit viciū gñ'e
Rō g° dꝫ poni spālit' cupiditas seu aua
ricia vnū de septem vicijs capitalib;
Ꝙ° vicia capitalia dicunt' que hn̄t
fines p'ncipales Sicut dcm̄ est. Sꝫ diui
cie que st' finis auaricie nō hn̄t rōm
finis p'ncipalis qꝛ nō appetunt' nisi
sicut vtiles ꝛ relate ad aliud. Vnde
phūs p'bat i. j. eth. q̄ i diuicijs nō
possit eē felicitas. g° auaricia nō dꝫ
poni viciū capitale Ꝙ° passiones aīe
ad p'ctā inclinant. Vnde ꝛ dicunt' passi
ones p'ctorꝝ Rom. vij. Sꝫ p'a passionū
est amor ex qua om̄s affecciones aīe ori
unt'. Vt Aug' d' xiiij. de ci. di. g° amor
i ordinatꝰ dꝫ maxime poni viciū capi
tale. p'sertim cū Aug' i eodem li° dicat
q̄ amor sui vsqꝫ ad contemptū dī facit
ciuitate babilonis Ꝙ° q̄tuor ponūt'
p'ncipales aīme passiones. s. gaudiū
ꝛ t'sticia spes ꝛ timor. Vt pꝫ p Aug'
xiiij de ci. di. Sꝫ ponit' vij. vicia capitalia
inueniunt' aliqua ad gaudiū seu leti
ciaꝫ ptinē sicut est gula ꝛ luxuria
quedam que ptinēt ad t'sticiam ut acci
dia ꝛ inuidia. g° etiā aliqua vicia

capitalia debent poni ptinēcia ad
spem ꝛ timorem p'sertim cū ex spe ali
qua vicia oriant'. dicit' em̄ q̄ sola spe
fiat vsurarius Et similr' ex timore ali
qua oriunt' Cōtra sup illud ps. incensa
igni ꝛ suffossa d' Aug' q̄ om̄e p'ctm̄
orit' ex amore male inflamāte ꝛ ex
timore male humiliante Ꝙ° cū nō
ponit' passio p'ncipalis. g° vi' q̄ nec
viciū capitale dꝫ poni Ꝙ° p'ncipali
v'tuti p'ncipale viciū opponit'. ſꝫ cari
tas est p'ncipalis v'tus que est mr' ꝛ radix
v'tutū dicit' cui opponit' odiū. g° odiū
debet poni viciū capitale Ꝙ° j. Joh.
ij. d'. om̄e q̄ est i mūdo a' est cōcupia car
nis a' cōcupia oculorꝫ a' supbia vite.
Sꝫ aliqs mundanꝰ dicit' nl' i mūdo ee
p'ter p'ctm̄. g° ista tria solū debent poni
vicia capitalia Ꝙ° Aug' i om̄ de igne
purgatorij d' plura esse capitalia p'ctā
que st' sacrilegia homicidia adult'ia
fornicacō falsa testimonia. rapine furta
supbia inuidia auaricia ꝛ si longo tp'e
teneat' iracundia ꝛ ebrietas si assidua
sit. Et h' et' in decr' di. xxv. c. Siquis
vi' g° p'us posita vij. vicia capitalia
i cōueñt' assignata Ꝙ° R° d'. q̄ capitale
viciū a capite d'. caput aūt p'prie
sumit'. d' em̄ caput quedam animalis
membꝝ ꝛ sic sumit'. j. ad Cor. xj. oīs
vir orans a' p'phāns velato capite de
turpat caput suū Et qꝛ caput est quoddā
p'ncipiū animalis inde deriuatū ē nomen
capitis ad significandū simlr' om̄e p'ncipiū
Scdm illud Ezech. xvj. disp'si st' lapides
sanctuarij i capite om̄ platearꝫ eiꝰ Ezech.
xvj. ad om̄e caput q̄ die edificasti sig'm
cōstitucōnis tue Tercio mō caput signat
p'ncipem ꝛ rectorem p'pli. nam ꝛ alia
membra corporis a capite quodāmō re
guntur ꝛ h° mō sumit' caput. j. Regū. xv.
Cū esses paruulus i oculis tuis caput
i tribub; isrl' factus es Et Amos vj. Ca
pita p'plorꝝ pompatice ingredientes
domū isrl'. Et scdm has tres significacō
nes capitis p't dici viciū capitale d'.
em̄ ꝛ cōnq' capitale viciū a capite sumꝫ
q̄ est membꝝ corporis Et scdm h' d'.
p'ctm̄ capitale q̄ punit' pena capitis
Sic aūt nō loqm' h' de vicijs capi
talib;. ſꝫ scdm q̄ capitale d'. a capite
put signat p'ncipiū. vn̄ Greg' vicia
capitalia p'ncipalia nominat Sciend'
est aūt q̄ vnū p'ctm̄ ex alio p't oriri
q̄tuor modis p'mo quid' ex p'te g'rē sb
tracte p' quā homo retrahit' a p'cto s'm
illud. j. Joh. iij. omnis qui natus est
ex deo nō peccat qꝛ semē semen dei

manet, i eo Et s(e)c(un)d(u)m h(oc) p(ri)mu͞ pc(ca)tu͞m q(uod)
q(ua)m̄ p(ri)uat est causa pc(ca)toꝝ subseq(ue)n-
tiu͞ q(ua)n(tu)m p(ri)uat(i)o(n)em et sic q(uo)lib(et) pc(ca)tu͞m
p(otes)t ex q(ua)lib(et) causari. h(ic) aut(em) modus
causandi est p(er) remot(i)o(n)em p(ro)hibentis
remouens aut(em) p(ro)hibens est mouens p(er)
accid(en)s. vt d(icitu)r i viii. ph(ysicorum). Nulla aut(em) ars
neq(ue) doctrina (con)sid(er)at causas p(er) accid(en)s vt
d(icitu)r i vi. meth. Vn(de) s(e)c(un)d(u)m istu͞ modu͞ cause
u(e)l p(ri)ncipij no(n) assignant(ur) vitia capi-
talia Sc(un)do mo(do) vnu͞ pc(ca)tu͞m est q(uod) causat
aliud p(er) modu͞ inclinat(i)o(n)is in(c)q(ui)tu͞
s(cilicet) ex p(re)cedenti pc(ca)to causat(ur) disposic(i)o
u(e)l h(ab)itus inclinans ad pc(ca)ndu͞ s(e)c(un)d(u)m
istu͞ modu͞ o(r)iginis om(n)e pc(ca)tu͞m causat
aliud sibi simile i sp(eci)e Et tu͞ n(on) s(e)c(un)d(u)m
hu(n)c modu͞ o(r)iginis d(icu)nt(ur) pc(ca)ta capita-
lia Tercio mo(do) vnu͞ pc(ca)tu͞m causat aliud
ex p(ar)te m(a)t(er)ie in(c)q(ui)tu͞ s(cilicet) vnu͞ pc(ca)tu͞m mi-
strat m(a)t(er)iam alt(er)ius sicut gula mi-
strat m(a)t(er)iam luxurie ꝛ auaricia dissen-
sioni Sz nec s(e)c(un)d(u)m istu͞ modu͞ o(r)iginis
d(icu)nt(ur) vitia capitalia q(ui)a q(uo)d mistrat
m(a)t(er)iam pc(ca)to no(n) est causa pc(ca)ti in actu
s(ed) i p(oten)cia ꝛ occasionalit(er) Quarto mo(do) vnu͞
pc(ca)tu͞m causat ex p(ar)te finis in(c)q(ui)tu͞ s(cilicet) p(ro)p(ter)
fine͞ vni(us) pc(ca)ti co(m)mittit homo aliud
pc(ca)tu͞m. sicut auaricia causat fraude͞ q(ui)a
homo ad h(oc) fraudem co(m)mittit ut pecu-
niam lucret(ur) et s(e)c(un)d(u)m h(oc) pc(ca)tu͞m causat(ur)
a pc(ca)to i actu et formalit(er) Et tu͞ s(e)c(un)d(u)m
istu͞ modu͞ o(r)iginis d(icu)nt(ur) vitia capita-
lia. ita q(uod) ad h(oc) etiam (con)ueniunt ꝛ tria signa-
tio capitis Manifestu͞ est e(n)i(m) q(uod) p(r)in-
ceps ordinat sibi s(u)b(dit)os ad fine͞ sui sicut
exercitu(m) ordinat(ur) ad fine͞ ducis vt d(icitu)r xii.
meth. Vn(de) s(e)c(un)d(u)m Greg(orium) vitia capita-
lia s(un)t q(ua)si duces ꝛ vitia que ex eis ori-
unt(ur) s(un)t q(ua)si exercitus Ex q(uo) (pate)t vnu͞ pc(ca)tu͞m
ordinet(ur) ad fine͞ alt(er)ius p(otes)t dupli(cite)r con-
tinge(re). Vno mo(do) ex p(ar)te ip(s)ius peccantis
cui(us) voluntas est p(ro)nior ad fine͞ vni(us)
pc(ca)ti q(ua)m alt(er)ius Sz h(oc) accidit pc(ca)tis p(ro)p(ter)
s(e)c(un)d(u)m h(oc) no(n) d(icu)nt(ur) aliqua vitia capi-
talia Alio mo(do) ex p(ro)p(in)q(ui)tudine finiu͞
quoꝝ vnus h(abe)t (con)d(ic)iam (con)uenienciam cu͞ alio
ita q(uod) ut i plurib(us) ad ip(su)m ordinetur
sicut decepc(i)o que est finis auaricie
Et s(e)c(un)d(u)m hoc oportet capitalia vitia
assume(re) illa q(ue) d(icu)nt(ur) capitalia vitia
que h(abe)nt quosdam fines p(ri)n(cipale)s s(e)c(un)d(u)m
se appetibiles ut sic ad h(uius)mo(d)i fines
alia vitia ordinet(ur) Est aut(em) (con)sid(er)andu͞
q(uod) eiusdem r(ati)o(n)is est q(uo)d aliq(ui)s p(ro)seq(ua)t(ur)
bonu͞ ꝛ fugiat malu͞ oppositum Sic
gulosus q(ue)rit delectabile in cibis
ꝛ fugit tristiciam que est ex absencia
cibo(rum) Et simile est i aliis vicijs Vn(de)

vitia capitalia p(ossu)nt (con)uenient(er) distingui
s(e)c(un)d(u)m d(iffe)r(enti)am boni ꝛ mali ita s(cilicet) q(uo)d ubi-
cu(m)q(ue) occurrit sp(eci)alis r(ati)o appetibilis uel
fugibilis ibi est pc(ca)tu͞m vnu͞ capitale
ab aliis distinctu͞ Est g(ener)o (con)sid(er)andu͞ q(uod)
bonu͞ s(e)c(un)d(u)m p(ro)p(ri)am r(ati)o(n)em attrahit ad se
appetitu͞ Sz q(uo)d appetitus refugiat aliq(uo)d
bonu͞ est s(e)c(un)d(u)m aliqua͞ sp(eci)alem r(ati)o(n)em
considitam ita h(uius)mo(d)i bonu͞ vn(de) oz s(e)c(un)d(u)m
h(uius)mo(d)i r(ati)o(n)es (con)sid(er)ari alia pc(ca)ta capita-
lia ab illis que ordinant(ur) ad aliq(uo)d bonu͞
p(ro)seq(ue)ndum. Bonu͞ aut(em) hominis est t(ri)plex
s(cilicet) bonu͞ a(n)i(m)e bonu͞ corporis et bonu͞
ex(teri)oꝝ re(rum) Ad bonu͞ i(gitur) a(n)i(m)e q(uo)d est
ymaginatiu͞ s(cilicet) excellencia honoris
ꝛ glorie ordinat(ur) sup(er)bia u(e)l inanis
gl(ori)a Ad bonu͞ aut(em) corporis p(er)tinens ad
(con)s(er)uat(i)o(n)em sp(eci)ei sicut est inuenit(ur) p(er)ti-
net ad luxuriam Ad bonu͞ aut(em) ex(teri)oꝝ
re(rum) p(er)tinet auaricia Ex alia aut(em) aliq(uo)d
bonu͞ effugiat(ur) hoc est in(c)q(ui)tu͞ est
impeditiu͞ alicui(us) boni i ordinate
concupiti In q(uo) q(ui)d(em) bonu͞ s(e)c(un)d(u)m q(uo)d
est impeditiu͞ dupli(cite)r mot(us) h(abe)t appe-
titus. s(cilicet) mot(us) fuge ꝛ mot(us) insurrec-
t(i)o(n)is (con)tra ip(su)m Et (con)tinu(e) aut(em) ad motu͞
fuge sumunt(ur) duo vitia capitalia p(er)
ut bonu͞ i impeditiu͞ boni concupiti
consid(er)at(ur) in ip(s)o u(e)l in alio In ip(s)o
q(ui)d(em) sicut bonu͞ sp(irit)uale impedit
quietem u(e)l delectat(i)o(n)em corporalem ꝛ
sic est accidia que nichil est aliud q(ua)m
tristicia de aliquo bono sp(irit)uali p(ro)ut se
impedimitu͞ boni corporalis In alio
v(er)o s(e)c(un)d(u)m q(uo)d bonu͞ alt(er)ius impedit
p(ro)p(ri)am excellenciam ꝛ sic est inuidia
que est dolor alieni boni In insurrecto-
nem v(er)o (con)tra bonu͞ importat ira q(uod) ad
p(ri)mu͞ g(ener)o d(icend)u͞ q(uod) sicut i v(ir)tutib(us) (con)sid(er)at(ur)
duplex finis. s(cilicet) finis vltim(us) ꝛ co(m)munis
qui est felicitas ꝛ finis p(ro)p(ri)us qui est
bonu͞ p(ro)p(ri)um vni(us)cui(us)q(ue) v(ir)tutis ita
etiam in vicijs in p(ro)p(osi)to accipi fines
p(ro)p(ri)u͞ vitioꝝ s(e)c(un)d(u)m q(uod) sumunt(ur) vitia ca-
pitalia vt d(ictu)m est. P(otes)t etiam accipi
finis vltim(us) ꝛ co(m)munis q(uod) est p(ro)p(ri)u͞
bonu͞ Ad h(oc) e(n)i(m) ordinant(ur) om(ne)s fi-
nes d(icto)r(um) capitaliu͞m vitioꝝ m(ai)s s(e)c(un)d(u)m
q(uod) i ordinate appetit(ur). Appetit(ur) q(ui)d(em)
inordinate s(e)c(un)d(u)m q(uod) appetit(ur) p(rete)r or-
dine͞ diuine legis. Vnde ꝛ o(mn)i pc(ca)to
d(icu)nt(ur) esse duo. s(cilicet) co(n)u(er)sio ad co(m)mu-
tabile bonu͞ ꝛ auersio a bono i co(m)mu-
tabili Sic g(ener)o ex p(ar)te au(er)sio(n)is po(n)it(ur)
p(ri)ncipiu͞ om(n)i(um) pc(ca)toꝝ cupiditas queda͞
g(e)n(er)alis que est inordinat(u)s appetit(us)
p(ro)p(ri)i boni Ex p(ar)te v(er)o au(er)sio(n)is po(n)it(ur)
p(r)i(n)c(i)p(iu)m om(n)i(um) pc(ca)toꝝ cupiditas queda͞

generalis que est inordinatus appetitus proprii boni. Ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum quedam superbia secundum quod homo se non subicit deo. Unde dicitur Eccli. x quod initium superbie hominis fuit apostatare a deo. Sic igitur cupiditas et superbia secundum quod in quadam generalitate sumuntur non dicuntur quidam vitia capitalia quia non sunt specialia vitia sed dicuntur radices quedam vel initia vitiorum sicut si diceretur quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum propter quod dicitur quod etiam cupiditas et superbia secundum quod sunt specialia peccata habent quandam causalitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis avaritie se habet ad fines omnium aliorum ut quedam principalitate in quantum per divitias potest homo acquirere omnia que alia vitia cupiunt. Nam pecunie virtute omnia huiusmodi appetibilia continet secundum illud Eccl. x: pecunie obediunt omnia. Finis autem proprius superbie scilicet excellentia honoris et glorie est sicut terminus omnium huiusmodi finium. Nam ex multitudine divitiarum et ex hiis que sunt quibuscumque cupitis potest homo adipisci honorem vel gloriam secundum communis vite consuetudinis. Unum istorum finium sit ut principium et aliud ut terminus aliorum finium. Non tamen propter hoc sola duo vitia debent poni capitalia quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur. Et per hoc patet solutio ad secundum. ¶ Ad tertium dicendum quod virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva. Virtus autem contingit ex hoc quod motus appetitus ab ordine rationis recedit. Non autem secundum idem ordo rationis ponitur in appetitu et appetitus recedit ab ordine rationis. Unde licet virtus opponatur virtuti non tamen oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti quia non est eadem ratio originis virtutis et vitii. ¶ Ad quartum dicendum quod ex dispositione hominis peccantis potest contingere quod quodlibet vitium ad finem cuiuslibet ordinetur sed secundum habitudinem obiectorum vel finium quandam habent ad invicem quedam determinate a quibusdam oriuntur a quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id quod est ut in pluribus sicut et in consideratione naturali. ¶ Ad quintum dicendum quod ex hiis que dicta sunt patet quod invidia ut in pluribus ex superbia oritur propter hoc enim homo maxime tristatur de bono alterius quia est sue excellentie impeditivum. Sed quia invidia habet specialem rationem in suo motu ut scilicet refugiat bonum propter hoc ponitur seorsum a superbia vitium capitale. ¶ Ad sextum dicendum quod vitia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos non quidem omnium specialium peccatorum sed quorundam

ex quibus ut in pluribus nata sunt alia peccata oriri. Et ideo etiam gula distinguitur a luxuria quia alterius rationis est delectatio que est obiectum gule et que est obiectum luxurie. ¶ Ad septimum dicendum quod quattuor videntur ad effectum cognitionis pertinere scilicet nescientia ignorantia error et hebetudo. Quarum prima nescientia est communior quia importat simpliciter carentiam scientie. Unde in angelis dionysius quandam nescientiam ponit ut patet in vi capitulo Ecclesiastice Hierarchie. Ignorantia vero est quedam nescientia eorum scilicet que homo natus est scire et debet. Error vero super ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium veritatis. Ad errorem enim pertinet approbare falsa pro veris. Sed heresis super errorem addit aliquid et ex parte materie quia est error eorum scilicet que ad fidem pertinent. Et ex parte errantis quia importat pertinaciam que sola facit hereticum. Et hec quidem pertinacia ex superbia oritur. Magne enim superbie est ut homo sensum suum preferat veritati divinitus revelate. Ex simplici ignorantia provenientes si sit peccatum ex aliquo precedenti vitiorum exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum si non curat addiscere ea que scire tenetur. Unde accidit hoc ex accidia provenire ad quam pertinet refugere spirituale bonum inquantum est impedimentum boni corporalis. ¶ Ad octavum dicendum quod ista vitia capitalia dicuntur quia ex eis ut in pluribus alia vitia oriuntur. Licet quandoque aliquod vitium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici quod etiam quando aliquis sunt ut dicit Climacus hoc etiam peccatum quodam ex aliquo capitalium oritur. Procedit enim hoc ex ignorantia aliqua vel errore quod malum faciat propter bonum. Ignorantia autem vel error ad accidiam reducitur ut dictum est. ¶ Ad nonum dicendum quod luxuria et gula respiciunt delectationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc quod delectetur in sapore cibi sed in sumptione eius que fit tactu delectatus ut philosophus dicit in iii Ethicorum. Delectationes autem aliorum sensuum non sunt fines principales. Referuntur enim vel ad cognitionem veritatis sicut in hominibus vel ad delectabilia tactus sicut in aliis animalibus. Canis enim sentiens leporem non delectatur in odore quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia. ¶ Ad decimum dicendum quod boni et mali mores inveniuntur secundum diversas conditiones. Unde non oportet quod solum unum vitium capitale ad bonum ordinetur. ¶ Ad xi dicendum quod sub uno communi naturali universali possunt sumi multa universalia magis specialia sicut sub uno genere generalissimo sumuntur genera sub altera que etiam sub intellectu cadunt. Sic etiam appetitus intellectivus potest fieri

in diversitate bonorum specie diversorum. ¶ Ad xii dicendum quod peccata non distinguuntur secundum diversa bona et mala, quia idem peccatum circa aliquod bonum et circa malum oppositum versatur, ut dictum est. ¶ Ad xiii dicendum quod ea quae sunt diversorum generum generalissimorum sunt diversa principia secundum rem, licet sint eadem secundum analogiam, ut dicitur in xii Metaphysicae. Sed ea quae continentur sub uno genere generalissimo, licet sint in diversis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis. Et hoc modo aliqua vitia diversorum generum possunt reduci in idem principium quod est finis habens aliquam communem rationem dignitatis. ¶ Ad xiv dicendum quod cum unum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati, idem et secundum eandem rationem est finis utriusque peccati. Sed non eodem ordine, quia unius est finis proximus, alterius remotus; unde non sequitur quod ambo vitia sint unius speciei, quia moralia non recipiunt speciem a fine remoto sed a fine proximo. ¶ Ad xv dicendum quod aliquis non denominatur fur vel moechus ex actu vel passione sed ex habitu, sicut de iusto et iniusto Philosophus dicit in v Ethicorum. Intendit autem homines punire ex habitu. Et ideo cum aliquis furatur ut moechetur, committit quidem actum peccati furti, sed tamen intentio procedit ab habitu moechiae, et ideo non denominatur fur sed moechus. ¶ Ad xvi dicendum quod sicut dictum est, superbia dupliciter accipitur: uno modo secundum quod importat quandam rebellionem ad legem Dei, et sic est universalis radix omnium peccatorum, ut Gregorius dicit xxxi; non enumerat eam inter vitia capitalia, sed inanem gloriam. Alio modo potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cuiuslibet excellentiae, et sic ponitur vitium capitale aliis condivisum. Et quia ad huiusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco huius superbiae specialis inanem gloriam ponit. ¶ Et similiter dicendum est ad xvii, quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis. ¶ Ad xviii dicendum quod divitiae ex hoc quod habent rationem boni utilis deficiunt quidem a ratione principalis finis, sed hic defectus recompensatur propter universalem utilitatem divitiarum, quae quodammodo virtute continent omnia appetibilia mundana. ¶ Ad xix dicendum quod sicut Philosophus dicit in ii Rhetoricorum, amare est velle bonum alicui. Unde per hoc quod homo appetit sibi quaecumque bona, videtur amare se ipsum. Et ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum vel radix peccati vel etiam vitium capitale, quia omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem. ¶ Ad xx dicendum quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis. Et ideo prima capita vitiorum non sumuntur penes timorem et spem, sed magis penes delectationem

et tristitiam. Quamvis enim aliqua vitia ex timore et spe oriantur, tamen etiam ipse timor et spes ex aliis oriuntur, scilicet ex amore vel cupiditate alicuius boni. ¶ Ad xxi dicendum quod ira importat quendam specialem motum, scilicet insurrectionem contra aliquem. Et ideo licet etiam ipse iste motus ex aliis oriatur, tamen quia habet aliquam specialem rationem praeter alios motus, ponitur seorsum vitium capitale. ¶ Ad xxii dicendum quod vitium non dicitur per oppositionem ad virtutem principalem. Et ideo non oportet quod odium sit vitium principale, quamvis caritas sit virtus principalis. ¶ Ad xxiii dicendum quod per illa tria quae Iohannes ponit importantur primae quidem origines et radices peccatorum, scilicet superbia et cupiditas, ita sub cupiditate generali continetur et concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum. ¶ Ad xxiv dicendum quod Augustinus nominat capitalia vitia quae sunt plectenda poena capitis. Sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

De superbia utrum sit speciale peccatum

Secundo quaeritur de superbia utrum sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Omne enim peccatum speciale corrumpit determinatam virtutem et potentiam animae. Sed superbia corrumpit omnes virtutes et omnes potentias animae; dicit enim Gregorius xxxiv Moralium: Superbia nequaquam unius virtutis extinctione contenta per cuncta animae membra se erigit et quasi generalis ac pestifer morbus omne corpus corrumpit. Et Isidorus dicit in i libro De summo bono: est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum. ¶ 2. Praeterea. Praeferre voluntatem suam voluntati superioris est superbire. Sed quicumque peccat mortaliter praefert voluntatem suam voluntati superioris, scilicet Dei. Ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia, et sic non est speciale peccatum. Sed diceretur quod superbia inquantum est amor propriae excellentiae sic est speciale peccatum, inquantum autem importat contemptum Dei sic est generale peccatum. Sed contra. Omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, avaritia divitias. Sed superbia inquantum est amor propriae excellentiae non habet propriam materiam. Nam sicut Gregorius dicit xxxiv Moralium, alter extollitur auro, alter eloquio, alter infimis terrenisque rebus, alter summis caelestibusque virtutibus. Ergo superbia secundum quod est amor propriae excellentiae non est speciale peccatum. Item videtur quod nec sit generale secundum quod importat Dei contemptum. Sed multi ex infirmitate vel ignorantia peccantes mortaliter peccant. Non ergo omne peccatum mortale est ex contemptu. Et ita superbia secundum quod importat contemptum Dei non est generale peccatum. ¶ 3. Praeterea. Generali malo non opponitur speciale bonum sed generale. Sed contemptui Dei opponitur speciale bonum quod est reverentia Dei pertinens specialiter ad donum timoris. Ergo contemptus Dei non est generale peccatum, et per consequens neque superbia secundum quod importat

Quicumque enim peccat ex infirmitate vel ignorantia peccat ex contemptu.

dei contemptu et sic predicta distinctio cessat. ¶ Preterea illud quod perficit omnia peccata in ratione malicie est vel generale peccatum. Sed superbia est huiusmodi. Ut Gregorius dicit super Ezechielem. ergo superbia est generale peccatum. ¶ Preterea peccata distinguuntur secundum obiecta sicut et virtutes. Sed superbia habet idem obiectum cum aliis peccatis. Puta cum invidia que dolet de bono alieno quoniam excellenciam preter...tur (?) et cum inani gloria que appetit excellenciam in favore humano et cum ira que appetit vindictam pertinentem ad quandam excellenciam victorie. ergo superbia non est speciale peccatum ab aliis distinctum. ¶ Preterea illud sine quo nullum peccatum esse potest est generale omnibus peccatis. Sed superbia est huiusmodi. Dicit enim Augustinus in libro de natura et gratia quod sine superbie appellatione nullum peccatum invenies. Et Prosper dicit in libro de vita contemplativa quod nullum peccatum absque superbia potest vel potuit esse aut poterit. ergo superbia est peccatum generale. ¶ Preterea illud quod committitur in omni peccato est peccatum generale. Sed superbia est huiusmodi. Dicit enim Augustinus in libro de natura et gratia quod tam superbiunt peccantes quam superbiunt peccare. ergo superbia est peccatum generale. ¶ Preterea super illud Ecclesiastici x. Initium peccati hominis apostatare a deo dicit glossa: non est maior apostasia quam recedere a deo quod initio superbia dicitur. Sed quicumque peccat mortaliter recedit a deo. ergo superbit et sic superbia est generale peccatum. ¶ Preterea in eodem capitulo dicit alia glossa: Cavenda (?) cupiditate superbiam non duo mala sed unum. ergo superbia non est peccatum speciale ab aliis distinctum. ¶ Preterea super illud Job xxxiii. Ut avertat hominem ab iniquitate dicit glossa: contra conditorem superbire est eius precepta peccando transcendere. Sed quicumque peccat transgreditur dei precepta. Dicit enim Augustinus xx contra Faustum quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem eternam. ergo quicumque peccat superbit et omne peccatum est superbia. ¶ Preterea Anselmus dicit quod anima ex vanitate appetit proprium bonum. quod autem sit ex vanitate non est peccatum. ergo superbia non est peccatum. Item non est speciale peccatum. ¶ Preterea si esset speciale peccatum esset unum de septem vitiis principalibus. Sed Ysidorus in libro de summo bono non ponit superbiam inter vii vitia principalia sed loco eius ponit inanem gloriam. ergo superbia non est speciale peccatum. ¶ Preterea Augustinus dicit in libro de libero arbitrio quod superbia est amor proprii boni. Sed hoc est commune omni peccato. ergo superbia est generale peccatum. ¶ Preterea illud quod est formale in omnibus peccatis non est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi. Dicit enim Augustinus in libro de libero arbitrio quod peccare est spreto bono incommutabili bonis commutabilibus adherere

quorum primum scilicet spernere bonum incommutabile pertinet ad aversionem que est formale in omni peccato sicut conversio ad bonum que est per caritatem est formale in virtutibus. Spernere autem deum ad superbiam pertinet. ergo videtur quod superbia est generale peccatum. ¶ Preterea nichil quod est ex ordinatione divina est peccatum. Sed superbia est ex ordinatione divina. Dicit enim Ysa. lx. Ponam te in superbiam seculorum, ubi glossa interlinearis dicit: Ecce est superbia bona vel mala. Et Prov. viii dicit ei sapientia: mecum sunt divitie et gloria et opes superbe et iusticia. ergo superbia non est speciale peccatum. ¶ Sed contra est quod Augustinus dicit in libro de natura et gratia: querat et inveniat secundum legem dei superbia esse peccatum multum distinctum ab aliis peccatis. ¶ Preterea ibidem dicitur quod multa perperam fiunt que non fiunt superbe. ergo superbia non est generale peccatum. ¶ Preterea nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se. Sed superbia habet aliud peccatum prius se. Dicitur Ecclesiastici x. Initium superbie hominis est apostatare a deo. ergo superbia non est generale peccatum. ¶ Preterea omne peccatum ab aliis divisum est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi ut patet Io. ii. Omne quod est in mundo aut concupiscentia carnis est aut concupiscentia oculorum aut superbia vite. ergo superbia est speciale peccatum. ¶ Preterea quodcumque peccatum habet specialem actum est speciale peccatum. Sed superbia est huiusmodi. Et ideo (?) ut Augustinus dicit in libro de natura et gratia: Superbia solum in bonis factis cavenda est. Et Gregorius dicit quod superbia prima recedit adeo ultima redit. ergo superbia est speciale peccatum. ¶ Preterea quod per superbiam damnatur dicitur unum solum (?) quemadmodum. Sed superbia est maximum peccatum ut glossa dicit super illud Ps. Emundabor a delicto maximo. ergo superbia est speciale peccatum. ¶ Responsio. Dicendum quod ad huius questionis evidenciam oportet videre quid sit peccatum superbie ut sic postmodum videri possit an sit peccatum mortale speciale. Est igitur considerandum quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali et quod homo quolibet naturali appetitu appetit divinam similitudinem. Omne enim bonum naturaliter desideratum est quedam similitudo bonitatis divine. Unde Augustinus dicit in ii Confessionum ad deum loquens: fornicatur anima scilicet peccando cum avertitur abs te et querit extra te ea que pura et liquida non invenit nisi cum redit ad te. Sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum et precipue secundum quod est lege dei informata, ideo si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis erit appetitus rectus et virtuosus. Si vero transcendat rationis regulam vel ab ea deficiat erit utrobique peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis. Unde si homo scientie

intendat secundum quod ratio recta dictat erit
virtuosum et laudabile. Si vero transcendat
aliquis regulam rationis erit peccatum curio-
sitatis; si vero deficiat erit peccatum neglige-
ntie. Inter alia autem que homo naturaliter deside-
rat unum est excellentia. Naturale enim est
non solum homini set etiam unicuique rei ut
perfectionem in bono concupito desideret que in
quadam excellentia consistit. Si quidem
igitur appetitus excellentiam appetat secundum
regulam rationis divinitus informate erit
appetitus rectus et ad magnanimitatem
pertinet. Secundum illud Apostoli ii ad Cor. x:
Nos autem non in mensum gloriabimur set in alie-
na regula, id est secundum regulam qua mensus
est nobis Deus. Si autem aliquis ab hac
regula deficiat incurret pusillanimitatis
vitium; si vero excedat erit vitium superbie
sicut ipsum nomen demonstrat. Nam nichil
aliud est superbire quam supra excedere propriam
mensuram in excellentie appetitu. Unde
Augustinus dicit xiiii de civitate Dei: Et superbia est
perverse celsitudinis appetitus. Et quia non
est eadem mensura omnium, ideo contingit quod
aliquid non imputatur uni ad superbiam quod
alteri imputaretur. Sicut episcopo non imputatur
ad superbiam si exerceat que ad suam excel-
lentiam pertinent; imputaretur autem hoc
ad superbiam ut simplici sacerdoti si ea que
sunt episcopi attemptaret. Sic igitur excel-
lentia habet propriam rationem cuiusdam determinati
appetibilis, cuius ~~determinati~~ materialiter
invenitur in multis; et tamen manifestum est super-
biam esse speciale peccatum. Actus enim et habitus
distinguuntur specie secundum formales obiectorum ra-
tiones. Unde et Augustinus sigillatim singulis
peccatis propria obiecta attemptavit in quorum
appetitu inhibiti quandam divine similitu-
dinis imitantur. De superbia sic dicit loquens
ad Deum: Superbia celsitudinem imitatur,
cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.
Contingit tamen superbiam quodam modo esse
generale peccatum duplex: uno quidem modo per
quandam diffusionem; alio modo secundum suum
effectum. Quantum ad primum considerandum est
quod sicut Augustinus dicit xiiii de civitate Dei: Sic amor
Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus
sui facit civitatem Babilonis. Et sicut
in amore Dei ipse Deus est ultimus finis
ad quem omnia ordinantur que recto amore
diliguntur, ita in amore sui excellentia in-
venitur ultimus finis ad quem omnia alia ordi-
nantur. Nam qui querit habundare in divitiis
vel in scientia vel honoribus vel in quibuscumque
aliis rebus per omnia huiusmodi quandam ex-
cellentiam intendit. Est autem hoc conside-
randum in omnibus actibus et habitibus operativis
quod ars vel habitus ad quem pertinet finis

principium movet artes vel habitus [illegible]
circa ea que sunt ad finem, sicut ars gubernato-
ria ad quam pertinet usus navis qui
est finis eius imperat manifestive; et
idem est videre in omnibus. Unde et caritas
que est amor Dei imperat omnibus aliis
virtutibus et sic quamvis sit specialis virtus
si consideretur proprium obiectum, tamen secundum quandam
diffusionem sui imperii est communis omnibus
virtutibus. Unde dicitur forma et mater omnium
virtutum. Et similiter superbia quamvis sit speciale
peccatum secundum rationem proprii obiecti, tamen secundum diffu-
sionem proprii imperii est commune peccatum ad
omnia. Unde et dicitur radix et regina omnium
peccatorum, ut patet per Gregorium xxxi Moralium. Cir-
ca vero secundum considerandum est quod unum-
quodque peccatum considerari potest et secundum affectum
et secundum effectum, non tamen secundum affectum. Sicut
si aliquis occidat patrem putans occide-
re hostem committit quidem peccatum parricidii
secundum effectum non autem secundum affectum. Sicut
et de quibusdam dictum est quod nesciunt quid
stulti non sunt, operantur autem qualia stulti.
Sic igitur si accipiatur peccatum superbie secundum
effectum contingit inveniri in omni peccato. Est
enim quidam effectus superbie non subdi re-
gule superioris, quod facit quicumque peccat,
in quantum non subditur legi Dei. Si vero conside-
retur quantum ad affectum non semper in omni peccato
est peccatum superbie, quia non semper homo aliquid agit
ex actuali contemptu Dei vel legis eius
set quandoque ex ignorantia, quandoque vero ex infirmi-
tate sive ex aliqua passione. Unde Augustinus
in libro de natura et gratia dicit peccatum superbie
esse ab aliis peccatis distinctum. Ad primum
ergo dicendum quod superbia extinguit omnes virtutes
et corrumpit omnes potentias anime per quandam
diffusionem sui imperii ut dictum est. Ad
secundum dicendum quod preferre voluntatem suam
voluntati superioris est quidem actus super-
bie, set non semper ex affectu superbie procedit
ut dictum est. Ad tertium dicendum quod superbia habet
propriam materiam si accipiatur formalis ratio
sui obiecti. Sicut dictum est, licet illa forma-
lis ratio in omnibus inveniri possit. Sicut
et magnanimitas specialis virtus est
et tamen intendit magnum in omnibus operibus
virtutum, ut patet per eum dicitur in iiii Ethicorum. Ad iiii
dicendum quod superbia secundum quod importat Dei con-
temptum secundum affectum non potest esse peccatum
generale. Immo est etiam specialius quam superbia
secundum quod significat appetitum perverse excellen-
tie. Potest enim esse appetitus perverse excellen-
tie non solum si contempnatur Deus set etiam
si contempnatur homo. Set si accipiatur con-
temptus Dei secundum effectum sic salvatur
in omnibus peccatis etiam que ex infirmitate
vel ignorantia committuntur, ut patet ex

dicit ¶ Ad v. dicendum quod sicut superbia per diffu-
sionem et effectum invenitur in omnibus peccatis
quamvis sit speciale peccatum. ita etiam timor
eisdem modis potest inveniri in omnibus
actibus virtutum quamvis sit specialis donum
¶ Ad vi. dicendum quod superbia perficit omnia peccata ra-
tione malitie. non quod sit essentialiter omnis
malitia sed duobus modis predictis ¶ Ad
vii. dicendum quod invidia et inanis gloria et ira non
habent idem obiectum cum superbia Sed obiecta eorum
ordinantur ad obiectum superbie sicut ad finem
Non enim invidia tristatur de bono proximi
et inanis gloria appetit laudem et ira vin-
dictam ut per hujus quedam excellentia
habeatur. Ergo non potest concludi quod super-
bia sit idem cum eis. Sed quod imperet eis
sicut patet ex dictis ¶ Ad viii. dicendum quod auctores
ille intelligunt de superbia quantum ad
effectum superbia sine quo nullum peccatum
esse potest. non autem quantum ad superbie affectum
Et similiter dicendum est ad ix. Sicut enim superbire
secundum effectum comitatur cum eo quod est peccare
quamvis ad utrumque dici possit. Et Augustinus
in libro de natura et gratia illa verba inducit non
ex persona sua sed ex persona alterius contra
quem disputat. Unde et postmodum impro-
bat ea dicens. quod non semper ex superbia
peccatur ¶ Ad x. dicendum quod recedere a deo est
superbia secundum effectum. Et similiter dicendum ad ix.
quia transgredi precepta dei peccando est
superbire secundum effectum non tamen semper secundum
affectum ¶ Ad xii. dicendum quod si accipiatur superbia
prout secundum affectum est in omni peccato. sic super-
bia nihil est aliud quam aversio ab incom-
mutabili bono. cupiditas autem conversio
ad commutabile bonum. Ex quibus duobus
constituitur omne peccatum sicut est ex formali
et materiali eo quod omne peccatum est aversio
ab incommutabili bono et conversio ad
commutabile bonum. Ex quibus duobus
constituitur bonum ¶ Ad xiii. dicendum quod in appeti-
tu proprii boni contingit esse peccatum si rece-
datur a regula divina ut dictum est ¶ Ad
xiiii. dicendum quod etiam Gregorius xxxi moralium non
ponit superbiam unum de vitiis principalibus
sed reginam omnium et radicem inquantum ad
omnia peccata diffundit imperium suum Sed
per hoc non excluditur quin superbia sit speciale
peccatum ¶ Ad xv. dicendum quod amor inordinatus
proprii boni comitatur convenit omni peccato
et sic etiam convenit superbie secundum quod id quod
est generis convenit speciei. potest tamen dici
quod superbia proprie sit amor proprii boni. si
hoc quod dicitur proprii sumatur cum quadam
oppositione ita scilicet quod aliquis amet bonum
non quasi superioris boni quod proprie ad
superbiam pertinet. ut scilicet bonum suum ab
alio non recognoscat ¶ Ad xvi. dicendum quod
eo illa procedit de superbia quantum ad effectum
Sicut enim incommutabile bonum spernitur in
omni peccato non autem semper quantum ad effectum
¶ Ad xvii. dicendum quod superbia uno modo dicitur proprie
excessus quo super excedit regulam rationis. Et
sic semper superbia est peccatum et ita accipitur
Alio modo potest dici superbia excessus
quo supercedit aliquid aliud et sic potest esse
superbia bona. ut Ieronimus dicit Sicut cum
aliquis vult operari opera consiliorum que
super excedunt communia opera preceptorum. Vel
potest dici quod cum dicitur Ponam te in superbiam
seculorum accipitur superbia materialiter id est dabo tibi
magnam excellentiam de qua homines soleant
superbire Et similiter potest intelligi quod dicitur
opes superbe id est de quibus solent homines
superbire

vtrum supbia sit ī vi irasabili

Tertio queritur utrum superbia sit in
irascibili Et videtur quod non Cum enim ira-
scibilis sit quedam pars sensibilis appetitus
oportet quod quilibet motus irascibilis sit quedam
passio quia passiones anime sunt motus appe-
titus sensitivi Sed superbia non videtur consistere
in aliqua passione ad irascibilem pertinente
neque in timore neque in audacia neque in spe
aut desperatione neque in ira. ergo superbia non
est in irascibili ¶ Preterea cum irascibilis sit in
parte sensitiva anime. obiectum irascibilis non
potest esse nisi aliquod bonum sensibile. Sed super-
bia querit excellentiam non solum in bonis
sensibilibus sed etiam rebus spiritualibus et
intelligibilibus. ut Gregorius dicit in xxxiiii.
moralium. ergo superbia non potest esse in irascibili
sicut in subiecto ¶ Preterea in demonibus non est sensi-
tiva pars anime cum sint incorporei Si ergo superbia
esset in irascibili sequeretur quod superbia non
possit esse in demonibus quod patet esse falsum ¶ Preterea
superbia proprie est contemptus dei. sed irascibilis
non potest attingere ad hoc obiectum quod est deus
cum sit potentia anime sensitive ergo superbia non est
in irascibili sicut in subiecto ¶ Preterea Avicenna notificat
vim irascibilem per hoc quod movetur ad repel-
lendum motum vel corrumpens cum appetitu
vincendi. Sed hoc non pertinet ad superbiam
Non enim intendit repellere motum sed magis
excellere in bono. ergo superbia non est in ira-
scibili ¶ Preterea superbia est causa invidie. invidia
autem est in concupiscibili cum sit odium felicitatis
aliene ergo superbia non est in irascibili ¶ Preterea
videtur quod non sit in irascibili. sed magis in rationali
Gregorius enim xxiii moralium assignat quatuor
species superbie dicens Quatuor quippe sunt species
quibus omnis tumor arrogantium demonstratur. cum
bonum aut a semetipsis habere se estimant
aut si sibi datum desuper credunt pro suis se hoc accepisse
meritis putant aut cum iactant se habere
quod non habent aut despectis ceteris singulariter videri
appetunt habere quod non habent Sed omnia ista

pertinet ad rationem scilicet estimare putare credere et iudicare se se aliis comparare. ergo superbia est in ratione. Item Proverbiorum xi dicitur: ubi humilitas ibi sapientia. Sed sapientia est in ratione. ergo et humilitas. igitur et superbia que humilitati contrariatur: contraria enim nata sunt esse in eodem. Item philosophus dicit in iii Ethicorum quod superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem; fingere enim est representare quod est rationis solius ut dicit philosophus in sua poetria. ergo superbia est in ratione. Item Abacuc ii super illud: quod vinum decipit bibentem, dicit glossa quod superbia primum credere aliquid de se facit. Sed credere est actus rationis. ergo principium actus superbie est in ratione. ergo ipsa superbia est in ratione. Item Ambrosius dicit super Beati immaculati quod lex dei sola est que vires superbie potest repellere. Sed lex dei est in ratione. ergo et superbia que per eam repellitur. Item Gregorius dicit xxxi Moralium quod superbia est regina omnium vitiorum. Sed regere ad rationem pertinet. ergo superbia est in ratione. Item Osee xlix super illud: superbia tua et arrogantia tua etc. dicit glossa: hereticum non facit error sed superbia. Sed heresis est in ratione. ergo et superbia. Item Augustinus dicit in xii de Trinitate quod in inferiori ratione est peccatum si ingruentiam non cohibet a superiori ratione vel ingruentiam etiam superior ratio consentit. Ex hoc videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione. Sed superbia est primum peccatum. ergo superbia est in superiori ratione. Item Augustinus dicit contra Rhetoricum in decretis xv q. i quod superbia est motus ad quidquid quod iustitia vetat. Sed iustitia ad rationem pertinet, quia proprium hominis est alteri debitum reddere. ergo superbia est in ratione. Item Augustinus dicit in decretis xxiii q. iiii: vasa ire numquam deus redderet initium nisi inveniret in eis spontaneum delictum. Spontaneum autem dicitur illud quod subiacet imperio rationis; cum igitur maxime reddatur materia vasis ire propter superbiam, videtur quod superbia pertineat ad rationem. Item Seneca dicit in quadam epistola quod summum bonum est hominis in rationali. Hoc autem est verum quod corrumpit superbia ut dictum est. ergo etiam superbia est in ratione et non in irascibili. Item videtur quod sit in voluntate et non in irascibili, quia super illud Mt iii: Sic decet nos implere omnem iustitiam dicit glossa id est perfectam humilitatem. Sed iustitia est in voluntate. ergo et humilitas. Item ad superbiam pertinere proprie videtur appetitus honoris. Sed appetere honores est voluntatis. ergo superbia est in voluntate. Item superbire est supra se ire. videtur quod maxime pertineat ad superiorem potentiam que super alias vadit. Hoc autem est voluntatis que movet omnes alias potentias. ergo superbia magis ad voluntatem pertinet et non ad irascibilem. Item videtur quod sit in concupiscibili. dicit enim in libro Sententiarum Prosper quod superbia est amor proprie excellentie. Sed amor est in concupiscibili. ergo et superbia. Item ad superbiam

secundum Augustinum pertinet appetere letitiam et fugere tristitiam. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem. ergo superbia est in concupiscibili. Item ad superbiam pertinet delectari de bono proprio. Sed hoc est concupiscibilis. ergo videtur esse in concupiscibili et non in irascibili. Sed contra est quod Gregorius in ii Moralium ponit contra superbiam donum timoris. Item Augustinus dicit xiiii de civitate dei quod superbia est appetitus perverse celsitudinis. Sed arduum est secundum irascibilem. ergo superbia est in irascibili. Item pusillanimitas videtur esse vitium oppositum superbie. pusillanimitas autem est in irascibili sicut et magnanimitas. ergo et superbia est in irascibili. Respondeo dicendum quod ad huius questionis evidentiam oportet primo considerare in qua potentia anime possit esse peccatum vel virtus ut sic considerari possit in qua vi anime sit superbia sicut in subiecto. Est ergo considerandum quod omnis actus virtutis seu peccati est voluntarius. Sunt autem in nobis duo principia voluntarii actus scilicet ratio sive intellectus et appetitus. Hec enim sunt duo moventia ut dicitur iii de anima et proprie concurrunt ad actus proprios hominis. Ratio autem cum sit vis apprehensiva differt a vi appetitiva in hoc quod operatio rationis et cuiuslibet virtutis apprehensive perficitur in hoc quod apprehensum est in apprehendente. intellectus enim in actu est intellectum in actu et sensus in actu est sensatum in actu. Operatio autem appetitive consistit in hoc quod appetitus movetur ad rem appetitam. Manifestum est autem quod hoc proprie ad superbiam pertinet quod aliquis inordinate tendat ad propriam excellentiam quam magnificat de se ipso. Unde super illud Ps: Iudicare pupillo et humili ut non apponat ultra magnificare se homo super terram. Unde manifestum est quod superbia ad vim appetitivam pertinet. Sed cum vis appetitiva moveatur quodam modo a vi apprehensiva cognito bono apprehensivum movet appetitum, necesse est quod secundum diversitatem apprehensionis distinguatur vis appetitiva eo quod passiva sit proportionata activis et motivis. et potentie distinguuntur secundum obiecta. Est autem quedam vis apprehensiva universalium scilicet intellectus vel ratio. quedam autem vis apprehensiva singularium scilicet sensus et fantasia. Unde consequenter est appetitiva duplex: una que est in parte rationali que vocatur voluntas; alia que est in parte sensitiva que vocatur sensualitas sive appetitus sensitivus. Appetitus igitur rationalis qui est voluntas habet pro propria ratione obiectum bonum universale. Et ideo non dividitur in plures potentias. Sed appetitus sensitivus non attingit ad universalem rationem boni sed ad quasdam particulares rationes boni sensibilis vel imaginabilis. Unde oportet quod secundum diversitates particularis rationis boni distinguatur appetitus sensitivus. Hoc enim aliquid habet rationem appetibilis ex eo quod est delectabile secundum sensum et secundum

hanc rationem boni est obiectum concupiscibilis
sed etiam aliquid aliud rationem appetibilis
exhibet quod habet quandam altitudinem ymaginatam
ab animali ut possit repellere omnia nociva
et contrariativa vel pro bono quod quidem homini est
absque omni delectatione sensus immo etiam
cum aliquo dolore sensibili sicut animal
pugnat ad vincendum. et secundum hanc
rationem boni ymaginati accipitur obiectum
irascibilis. Manifestum est autem quod omne pertinere
continetur sub voluntate sed non convertitur. Unde magis
utique potest fieri irascibilis vel concupiscibilis
potest etiam fieri voluntas et in multa alia.
Sed voluntas fertur in suum obiectum absque pas
sione eo quod non utitur organo corporali.
Irascibilis autem et concupiscibilis cum passi
one. Et ideo motus omnis qui est in irascibili
et concupiscibili cum passione ut amoris
gaudii spei et huiusmodi potest esse in voluntate
sed sine passione. Manifestum est autem ex
superdictis quod superbie obiectum est excellen
tia. Si igitur sola excellentia sensibilis
vel ymaginabilis ad superbiam pertinet
oporteret superbiam solum in irascibili
ponere. Sed quia superbia est etiam circa ex
cellentiam intelligibilem que est in spiritua
libus bonis ut Gregorius dicit xxxiiii moralium
et quod plus est invenitur etiam in substantiis spiri
tualibus in quibus non invenitur appetitus
sensitivus. Ideo necesse est dicere quod superbia
etiam sit in irascibili in quantum respicit
excellentiam sensibilem et ymaginabilem.
Et sit etiam in voluntate prout respicit
excellentiam intelligibilem. Et secundum
quod invenitur in demonibus. Ad primum ergo
dicendum quod superbia est appetitus inordinatus
excellentie. Est autem sicut se habet spes ad bo
num arduum futurum. sicut se habet desiderium
ad bonum absolute sumptum. Unde manife
stum est quod superbia est principaliter circa spem
que est passio irascibilis. Nam et pre
sumptio que est inordinata spes maxime
videtur ad superbiam pertinere. Ad ii dicendum quod sicut
dictum est. Superbia que respicit excellen
tiam intelligibilem non est in irascibili
sed in voluntate et cum excellentia intel
ligibili consequitur mediante aliquis effe
ctus ymaginativos respectu cuius potest
esse superbia in irascibili. Sicut cum aliquis
propter excellentiam scientie laudatur vel aliquem
honorem sensibilem habet. Ad iii dicendum
quod superbia demonum et si non sit in irasci
bili est tamen in voluntate sicut dictum est.
Ad iiii dicendum quod duplex est obiectum. Unum quidem
quod se habet per modum termini ad quem et tale
obiectum irascibilis non potest esse deus. Alio modo
per modum termini a quo et sic illud quod contem
pnitur est obiectum irascibilis contemptus et hoc modo
nichil prohibet deum esse obiectum irascibilis
in quantum scilicet irascibilis fertur ad proprium obiectum
non reverentiam preeminentie dei. Ad v
dicendum quod vis irascibilis licet sit secundum ini
tium passionum denominatur tamen ab illa
tamquam ab ultima. Unde Augustinus notificat
vim irascibilem solum secundum passionem
ire sed non secundum alias passiones. Ad vi
dicendum quod invidia non est in irascibili sed in con
cupiscibili cum sit tristitia de alieno bono
tristitia autem est in irascibili sicut et delecta
tio et ad eandem etiam virtutem pertinet odium
sicut et amor. Sed cum invidia est in irasci
non propter hoc prohibetur superbia esse in con
cupiscibili quia est causa eius. Nichil enim
prohibet unum actum vel passionem alterius
potentie esse causam alicuius actus vel pas
sionis eiusdem potentie. sicut amor est
causa desiderii cum tamen utrumque sit in concupiscibili.
Ad vii dicendum quod aliquis actus potest ad aliquod
vitium pertinere tripliciter. Uno modo directe et ali
modo antecedenter et tertio modo consequenter ut ad ira
directe quidem et essentialiter pertinet quod sit appe
titus vindicte. antecedenter autem quod consideret de aliqua
iniuria illata. consequenter autem quod delectetur de
punitione eius qui iniuriam intulit. Sic igitur
ad superbiam pertinet directe quidem et essentialiter
inmoderatus appetitus excellentie. Antecedenter
autem quod aliquis estimet se tamen cui talis
excellentia competat. Consequenter
autem vel existimatione et appetitu in ulteriores
et sui ostentationis prorumpat. Horum trium
primum pertinet ad irascibilem. alia vero duo
ad rationem. Apprehensio enim rationis precedit
appetitum motum et impetum rationis de ex
teriori executione sequitur. Ad viii dicendum
quod humilitas et sapientia inveniuntur in eodem
homine in quantum humilitas ad sapientiam di
sponit quia qui humilis est subiciat se sapi
entibus ad discendum et non innititur sensui
proprio. Non tamen oportet quod sapientia et humilitas sint
in eadem parte. quia quod est in inferiori parte potest
disponere ad id quod est superioris sicut bo
nitas ymaginationis disponit ad scientiam.
Ad ix dicendum quod cogitatio virtutis se habet ad
humilitatem antecedenter quia dum aliquis virtutem
considerat se vilem suam mensuram non efferat.
Ad x dicendum quod fictio se habet consequenter ad superbiam
ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam
consequitur quod talem se exterius exhibebat
ut apud alios aliquo modo excellat.
Ad xi dicendum quod sentire de se altiora dicatur
esse primus actus superbie quia antecedit ad
appetitum excellentie. Ad xii dicendum quod
ratio in quantum inferiores vires et movet
eas retinet eas ab inordinatis motibus.
Unde lex dei secundum quod est in ratione excludit
superbiam non quidem formaliter sicut

nigredo excludit albedinem sit enim eciam in eodem s; effective sicut pictor excludit nigredinem. Unde non oportet quod superbia sit in racione iniqua est lex dei. ¶ Ad xiii. dicendum quod superbia dicitur esse regina aliorum viciorum in quantum imperium suum diffundit ad omnia alia vicia propter ordinem finis eius ad fines aliorum viciorum non propter hoc quod sit in racione. ¶ Ad xiiii. dicendum quod hesis pillar autem probatur effectus esse superbie nichil autem prohibet aliquid quod est in una via esse habere effectum in alia via anime. ¶ Ad xv. dicendum quod primum peccatum dicitur esse in racione antecedenter in appetitu aut essencialiter in quantum scilicet vis appetitiva tendit in aliquid illicitum vel ab eo retardatur iudicio racionis. ¶ Ad xvi. dicendum quod peccatum est in inferiori via anime eciam quod a rectitudine racionis recedit. Unde non oportet si iusticia aliquo modo ad racionem pertinet quod propter hoc omne peccatum essencialiter sit in racione sicut in subiecto. ¶ Ad xvii. dicendum quod peccatum dicitur esse voluntarium sive spontaneum non solum quando actus eius a voluntate elicitus est sed eciam quando est imperatus ab eo que imperat actus inferiorum viribus. Unde nichil prohibet aliquid peccatum voluntarium in aliqua inferiori vi anime esse. ¶ Ad xviii. dicendum quod stoici posuerunt omnes virtutes esse quasi scilicet sciencias ut dicitur in vi Ethicorum. Et ideo posuit quod ipsi stoici in hoc eum sequentes omnes virtutes esse in racionali parte. Sed quia virtutem moralem magis durare perficit vis appetitiva quam ipsa racio ideo melius est dicendum secundum Aristotelem quod virtutes morales sunt in vi appetitiva que sunt racionales per participacionem in quantum nata sunt parere racioni. ¶ Ad xix. dicendum quod omnis virtus quodammodo est in iusticia in quantum per passionem ordinatur ad obediendum legi ut dicitur in v Ethicorum. Unde licet iusticia sit in voluntate non tamen oportet quod omnes virtutes que predictum modo iusticie nomen accipiunt in racione vel voluntate esse dicantur quia racio et voluntas movent alias animi vires ad operandum. ¶ Ad xx. dicendum quod appetere honores spirituales vel ymaginarios in quantum habent racionem arduam vel excellentis non solum ad voluntatem sed eciam ad irascibilem pertinet. ¶ Ad xxi. dicendum quod superbie est supra extendendo propriam mensuram quod non solum ad superiorem sed eciam ad inferiorem pertinere potest. ¶ Ad xxii. dicendum quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore qui est passio concupiscibilis et determinantur ad delectacionem et tristiciam que eciam sunt in concupiscibili. Unde nichil prohibet si ea que pertinent ad concupiscibilem attribuantur aut vel quantum superbie in irascibili existencia. Et philosophus patet salucio ad ea que sequuntur.

Sequitur de speciebus superbie

Quarto queritur de speciebus superbie quas assignat Gregorius xxiii moralium dicens

Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogancium demonstratur. Cum bonum aut a semetipsis habere se estimant aut sibi datum desuper credunt pro suis se hoc accepisse meritis putant aut cum iactant se habere quod non habent aut despectis ceteris singulariter videri appetunt. Et videtur quod inconvenienter huiusmodi species superbie assignentur. ¶ Si enim aliquis estimet bonum se habere non ab alio sed a semetipso ad infidelitatem pertinet cum fides teneat hoc habeat quod deus omnium bonorum est auctor. Ergo non debet poni species superbie quod aliquis estimet bonum a semetipso habere se sed magis species erroris vel infidelitatis. ¶ Praeterea omnia bona que in hac vita habent potissimum est bonum gracie de quo contingit aliquos superbire. Sed credere quod gracia detur homini ex meritis pertinet ad heresim. Ergo non debet poni species superbie quod quis credat id quod habet esse sibi datum ad proprius meritis. ¶ Praeterea iactare se habere quod non habet ad mendacium pertinet quod est vicium distinctum a superbia. Non ergo debet poni species superbie. ¶ Praeterea velle videri ad inanem gloriam pertinet que non est superbia sed filia eius ut Gregorius dicit xxiii moralium. Non ergo debet poni species superbie. ¶ Praeterea Iosephus dicit quod nichil est tam superbum quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non nominatur. Ergo videtur quod Gregorius insufficienter enumeret species superbie. ¶ Praeterea Augustinus dicit xiiii de civitate dei. Excusare se de peccato commisso ad superbiam pertinet. Hoc autem inter has species non enumeratur. Ergo insufficienter species superbie tanguntur. ¶ Praeterea ad superbiam proprie pertinere videtur quod aliquis presumptuose tendat ad consequendum aliquid quod supra se est. Hoc autem inter istas quatuor non tangitur. Ergo videtur quod insufficienter species superbie tanguntur. ¶ In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii que posita est. ¶ Respondeo dicendum quod sicut dicit Dionysius iiii capitulo de divinis nominibus bonum causatur ex una et tota causa malum autem causatur ex singularibus defectibus sicut pulcritudo causatur ex hoc quod omnia corporis membra decenter se habent. Quorum si unum tantum fuerit indecenter dispositum turpitudinem inducit. Sunt enim peccatum et adulterium quod appetitus hominis feratur in aliquam excellenciam secundum regulam racionis et suam mensuram. Ratio autem superbie in hoc consistit quod aliquis in appetendo aliquod bonum excellens habet quod appetitus eius scilicet appetitus alicuius fertur in aliquid quod excedit suam mensuram. Et secundum hoc est una species superbie cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo quantum ad modum adipiscendi ut scilicet habeat aliquid

excellentia a se ul' suis meritis qua
no pt obtine nisi p gratia altius & sic
sumunt p'me due spes eo q' aliq' ee
a nobis duplr' g'tingit ul simplr' sic
ut facia'us aliq' ul p quada p'paraco'm
sicut tu aliq' in eu' Tercio m'o pt aliq'
excell'e p'p'a'm inesirar quatu ad modu
h'endi ut s' aliq's affirmat adh'endu
aliq' sup ceteros q' competit sibi simlr'
h're cu ceteris ¶ Ad p'mu g' d'r q' estia'
co'is corrupit dupl' p'mo m'o i vli
alio m'o i p'ticulari p'p' aliq' passione'
Corrupco igit' d'ire existimaco'is c'ca
ea que p'tinet ad fidem ul bonos mo
res Si sit quid' i vli p'tinet ad pctm
h'esis no' aut' si sit in p'ticulari p'p' passi
onem s'c'dm q' errant o'is q' o'pant'
malu' d'r p'u xiii Sicut si aliq's senti
ret i vli fornicaco'm no' esse pctm esset
infidelis No' aut' infidelis censet' forni
cator qui eligit fornicaco'm tanq' bonu
p'p' g'cupie' passione' Et similr' si q'uis
i vli estimaret d'm no' esse auctore' om
bonor' ul bonu h're esse ex meritis p'tinet
ad h'esim no' aut' si p'p' amore' i'ordi
natu' excellentie qui incipit i g'cupi
scentijs corrupit' i p'ti'ri iudiciu co'is
ut aliq's p'sumat de se ip'o tanq' bonu
aliq' a se possit h're ut ex meritis p'p'ijs
q' p'tinet ad sup'biu Et p'h' p'z solucio
ad s'c'dm ¶ Ad t'cu d'r q' iactancia po'int'
spes sup'bie no' q'tu ad ip'm exteriore
actum q' g'tr' se h' ad sup'bia ut sup'
d'cm est Sz q'tu ad interiorem affc'm ex
quo talis actus exterior p'cedit d'u s'z
homo p'sumit de se ip'o ac si h'ret q' no'
h' et in talem excellencia' animus eius ten
dit que s'ibi no' co'petit nisi h'ret q' no' h'
¶ Ad iiii d'r q' eciam velle singlaritas vidi
q'tur ad sup'biam p'tinet e'entiali' aut
q'rta spes sup'bie in h' co'sistit q' h'o
p'sumat de se ac si singularit' o'ib' ex
celleret ad h'uiu's eni' excellencia' animus
eius afficiat ¶ Ad v d'r q' p'me due spes
ad ingratitudine' p'tinet Est eni' ingrat'
q' no' recognoscit b'n'ficiu' sibi g'tis col
latu' ul qui estimat h' suis meritis ob
tinuisse ¶ Ad vi d'r q' sicut p'h's d'r i iv
Eth' Carere malo accipit' i ro'ne boni
Et i'do sicut ad t'ciam spem p'tinet q' aliq's
iactet se h're q' no' h' ita eciam q' excuset
se de pecto q' h' ¶ Ad vii d'r q' pctm sup'
bie cui'qz magis evidencia appet' p' ali
qua p'cedencia & sub'sequencia q' p' id i quo
essentiali' consistit Et i'do Gregori' spes
sup'bie assignant' s'c'dm aliquos actus
antecedentes ul' g'ntes ai'u' ob spes sup'bie
i quadam p'sumpco'ne animi cu'r co'sistant

Quintu utru inanis gl'a sit pctm
Questio est de inani gl'a Et p'o
queritur utru inanis gl'a sit
pctm Et vi' q' no' Consistit eni' inanis
gl'a i eo q' aliq's velit bona sua alijs
appere Sz h' no' est pctm s'z laudabile
d'r eni' a'i' v Sic luceat lux v'ra coram
ho'ib' ut videant opa v'ra bona g' i
anis gl'a no' est pctm ¶ P'r appetitus ina
nis gl'e i h' g'sistit q' aliquis querit
bona sua ab o'ib' laudari Sz h' nob'
ab ap'lo mandat' Rom' xii p'uidentes
bona no' solum coram deo s'z eciam coram
ho'ib' g' inanis gl'a no' est pctm ¶ P'
o'me pctm consistit in deordinacio'e appe
titus n'alis Sz p' inanem gl'am no' appe
tit' aliq' q' sit n'alr' appetibile Est eni'
n'alit' appetibile q' homo veritatem co'g
noscat no' aut' q' ip'e cognoscat g' inanis
gl'a no' est pctm ¶ P' Eph' v d'r Estote
imitatores dei sicut filij k'mi Sz i h'oc
q' homo querit gl'am sit imitator d'i q'
sua gl'am querit g' vi' q' appete' gl'am
no' sit pctm ¶ P' appete' illud q' homi te
pendit' p' p'mio no' est pctm s'z gl'a rep
pendit' homi p' p'mio d'r eni' Job xxii Cu
humiliat' fuerit erit in gl'a Et p'u iii Gl'a
sapientes possidentes g' appetit' gl'e
no' est pctm ¶ P' illud q' est p'uocatiu'
ad opa v'tuti no' vi' esse pctm Sz h'uio'i
est appetit' gl'e d'r eni' Tullius i p'mo de
Tusculanis q'o'ib' o'is ad studia acce
dit' gl'a g' appetit' gl'e no' est pctm
¶ P' illud q' appetit' equalit' a bonis
& malis no' vi' esse pctm Sz Salustius
d'r i Chatelinar' gl'am & honore' & impriu'
bonus & ignarus eque s'ibi exoptant g'
appetit' gl'e no' est pctm ¶ P' Aug' d'r
q' inanis gl'a est iudiciu' homi b'n de
aliquo opinanciu' Sz h' appete' no' est
pctm Ecia' sicut ip'e dicit Crudelis est
qui famam suam negligit g' inanis
gl'a no' est pctm ¶ P' illud q' est obm'
cupiditatis no' est pctm cu'ius ip'a cupidi
tas pctm sit ut p'z ~~de pctis~~ de pctis mortali
& de pctis cupiditate Sz inanis gl'a est
obm' cupiditatis ut p'z p' illud ap' d'r ad
Gal' v No' efficiamur inanis gl'e cupidi
g' inanis gl'a no' est pctm ¶ P' pctm vir
tuti oppo'it' circa eand' ma'm Sz inanis gl'a
no' opponit' v'e gl'e p'nt eni' esse i eodem
ut vi' g' inanis gl'a no' est pctm ¶ Sz
g'tra est illud q' impedit hominem a fide
p' qua' accedit' ad d'm est pctm h'uio'i
aut' appetitus est inanis gl'e d'r eni'
Joh' v Quo potestis crede' qui gl'am
que est ad inuicem accipitis & gl'am q'
a solo deo est no' queritis g' inanis

gloria est peccatum. Respondeo dicendum quod ad huius questionis evidenciam oportet primo videre quid sit gloria et secundo quid sit vana gloria et sic tercio inspicere poterit quod inanis gloria sit peccatum. Est igitur sciendum quod sicut Augustinus dicit super Iohannem gloria claritatem quandam importat. Unde glorificari et clarificari pro eodem in evangelio Iohannis sumuntur. Claritas autem importat evidenciam quandam secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore. Et ideo gloria importat quandam manifestationem alicuius in bono. Si autem manifestetur malum alicuius iam non dicitur gloria sed magis ignominia. Et propter hoc Ambrosius dicit super epistolam ad Romanos quod gloria est clara cum laude notitia. Considerandum autem gloria secundum complicem statum. Nam secundum maximum sui statum gloria consistit in hoc quod bonum alicuius multitudini manifestetur. Hoc enim clarum esse dicimus quod ab omnibus vel a multis perspicue videri potest. Unde Tullius dicit quod gloria est frequens fama cum laude. Titus Livius introducit Fabium dicentem: neque tempus gloriandi in capite unius. Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statum prout bonum unius etiam paucis vel uni soli manifestatur. Tercio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicuius consistit in consideratione sui ipsius, secundum scilicet quod aliquis considerat bonum suum sub ratione cuiusdam claritatis vel manifestandum vel admirandum multis. Et secundum hoc aliquis dicitur gloriari cum aliquis appetit vel etiam delectatur in manifestatione sui boni vel ad multitudinem vel ad aliquos paucos sive ad unum vel ad se ipsum tantum. Secundo ut sciatur quid sit vana gloria vel inanis gloria sciendum est quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistenciam, secundum quod res false dicuntur vane. Unde dicitur in psalmo IV: Ut quid diligitis vanitatem et queritis mendacium. Quandoque enim dicitur vanum pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem, secundum quod dicitur Ecclesiastes primo: Vanitas vanitatum et omnia vanitas, quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quod non consequitur finem debitum. Sicut dicitur aliquis in vanum sedem medicinam sumpsisse quando non est consecutus sanitatem. Unde dicitur Ysaie XLIX: In vacuum laboravi sine causa et vane consumpsi fortitudinem meam. Secundum hoc igitur tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquis gloriatur falso, puta de bono quod non habet. Unde dicitur I ad Corinthios IIII: Quid habes quod non accepisti; si autem accepisti quare gloriaris quasi non acceperis. Secundo dicitur gloria vana quando aliquis gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Ysaie XL: Omnis caro fenum et omnis gloria sicut flos feni. Tercio modo dicitur gloria vana quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis quia per hoc perficitur eius intellectus. Sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci non est appetitus propter perfectionem. Unde quandam vanitatem habet, nisi prout hoc est utile ad aliquem finem. Potest autem laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriam dei. Per hoc enim quod bonum alicuius manifestatur glorificatur deus, cuius est principium illud bonum sicut primum actoris. Unde dicitur Matthei V: Sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum qui in celis est. Secundo est utile ad proximorum salutem, qui bonum alicuius cognoscentes edificantur ad imitandum, secundum illud I ad Corinthios X: Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad edificationem. Tercio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis. Cum enim considerat bona sua ab aliis laudari, de hiis gratias agit et firmius in eis persistit. Unde et apostolus frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona ut firmius in eis persistant. Si quis igitur appetat manifestationem suorum bonorum vel etiam in hiis manifestatione delectetur non propter aliquod trium predictorum erit gloria vana. Manifestum est autem quod secundum quodlibet horum modorum vana gloria importat quandam inordinationem appetitus que facit rationem peccati. Unde vana gloria quocumque modo sumatur est peccatum. Sed tamen tercio modo sumpta magis proprie. Sic enim potest aliquis inaniter gloriari tam de habitis quam de non habitis et tam de spiritualibus bonis quam etiam de temporalibus. Ad primum ergo dicendum quod dominus ibi mandat quod bona nostra facta innotescant aliis propter gloriam dei. Unde subdit: ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum qui in celis est. Hoc autem non est inanis glorie. Ad secundum dicendum quod apostolus mandat ut bona coram hominibus provideamus propter eorum utilitatem. Unde subdit: Si fieri potest quod ex vobis est cum omnibus hominibus pacem habentes, quod etiam intentio vanitatem glorie excludit. Ad tercium dicendum quod unumquodque perfectum naturaliter communicat se aliis secundum quod possibile est. Et hoc competit unicuique rei ex imitatione primi perfecti scilicet dei qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicuius communicatur aliis inquantum ad esse et quantum ad cognitionem. Unde ad naturalem appetitum pertinet ut aliquis bonum suum innotescere velit. Oportet tamen quod hoc referatur ad debitum finem et erit virtutis, si autem non, vanitatis. Ad quartum dicendum quod cognoscere divinam bonitatem est ultimus finis creature; in hoc enim beatitudo consistit. Unde gloria dei non est ad aliquid aliud referenda, sed propter ipsius dei est ut gloria eius propter se ipsam queratur. Nullius autem creature bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam. Unde nulla creature gloria

est ꝓpt ipam̄ querenda sȝ ꝓpt aliud ¶ Ad v. dr̄ q ꝓ primo committit glā nō vana sȝ vera que in cognicōe dei consistit est talis glā nunqȝ est pctm̄ ¶ Ad vi dr̄ q plures homines ad bona spūalia ꝓpt aliqua bona tpalia incitantur nō tn̄ ꝓpt hoc iordinata cupiditas bonorum temporalium vicio caret ita eciā et si plurimi ꝓpt glām virtutis opa faciant nō tn̄ ꝓpt hoc iordinatus appetitus glorie vicio caret qȝ virtutis opa nō sūt ꝓpt glām facienda sȝ magis ꝓpt bonum virtutis vel potius ꝓpt deum ¶ Ad vii dr̄ qȝ sicut Salustius ibi subdit bonus intitur ad glām vera via .i. virtute hoc autem nō est inanis appetere glām sȝ ad eam iordinate conari ¶ Ad viii dr̄ q iudicium boni opinionem de aliquo ita ad inanem glām ptinet dū absqȝ vtilitate appetitur ¶ Ad ix dr̄ q glā scdm̄ qd est i bonis qui cognoscunt bonum verum est obiectum cupiditatis et sic nō est peccatum. pt enim bene et male desiderari Alio mō scdm̄ q est in appetitu ipo et sic hȝ inanitatem et nom̄ pcti ¶ Ad x dr̄ q vana glā et inanis glā possunt eē idem eodem sȝ nō scdm̄ idem

vtrū inanis glā sit pctm̄ mortale

Secundo queritur vtrum inanis glā sit pctm̄ mortale Et vr̄ q sit. nichil enim excludit eternam mercedem nisi pctm̄ mortale Sȝ inanis glā excludit mercedem eternam. dicit enim mt. vi. Attendite ne iusticiam vestram faciatis coram hominibus vt videamini ab eis alioquin mercedem nō habebitis apud patrem vestrum qui in celis est. ergo inanis glā est pctm̄ mortale ¶ Preterea Crisostomus ibidem dicit de inani glā q occulte ingreditur et omnia que intus sunt insensibiliter aufert Sȝ nichil aufert interiora et spūalia bona nisi pctm̄ mortale ¶ Preterea Job xxxi dicit Si vidi solem cum fulgeret et lunam incedentem clare et letatum est in abscondito cor meum et osculatus sum manum meam ore meo que est iniquitas maxima. Et Gregorius exponit xxii moralium de inani glā. ergo inanis glā est maximum et mortale pctm̄ ¶ Preterea Augustinus dicit q nichil est tam periculosum quam glē cupiditas et iactantie vicium et cetera et quasi incitatum timens Sȝ illud q est maxime periculosum vr̄ eē mortale. ergo inanis glā est pctm̄ mortale ¶ Preterea quicumqȝ surripit q est dei ꝓprium mortaliter peccat. multo magis quam qui furatur rem proximi. Sȝ quicumqȝ appetit inanem glām vsurpat sibi illud q est ꝓprium dei. dicit enim ysa. xlii. glām meam alteri nō dabo Et i ad thimo. vlt. Soli deo honor et glā. ergo vr̄ q inanis glā sit pctm̄ mortale ¶ Preterea ~~quicumqȝ surripit q est dei ꝓprium mortaliter peccat~~ pctm̄ ydolatrie esse vr̄ vt glām diuinis attribuat creature Scdm̄ illud ro. i. mutauerunt glām incorruptibilis dei in similitudinem ymaginis corruptibilis hominis Sȝ ille qui appetit glām vr̄ sibi optare q dei est. glā enim que debetur deo vt supra dictum est. ergo inanis glā est pctm̄ ydolatrie et sic sequitur q est pctm̄ mortale ¶ Preterea Augustinus dicit v. de ciui. dei q contempnere glām magne virtutis est Sȝ magno bono contrariatur magnum malum. ergo appetere glām est magnum pctm̄ ¶ Preterea inanis glā querit hominibus placere scdm̄ illud psalmi. glā que est nullo consentiente nō existimaret adesse Sed querere placere hominibus est pctm̄ mortale qȝ excludit a seruicio dei Scdm̄ illud Galat. primo. Si adhuc hominibus placerem xpi seruus nō essem. ergo inanis glā est pctm̄ mortale ¶ Preterea sicut forma dat speciem in rebus naturalibus ita obiectum in moralibus Sȝ ea que conueniunt in vna forma naturali nō differunt specie. veniale autem et mortale differunt specie cum igitur inanis glā nō habeat nisi vnum obiectum vr̄ q nō possit esse q aliqua inanis glā sit pctm̄ mortale et aliqua pctm̄ veniale Sȝ manifestum est q aliqua inanis glā est pctm̄ mortale ¶ Sed contra est q dicit mt. x. Crisostomus super pulverem depedibus vestris dicit glo. puluis est leuitas terrene cogitacionis a qua nec summi doctores possunt esse immunes dum intendunt curis subditorum sȝ illud q eciam summi doctores vitare nō possunt est pctm̄ veniale. ergo leuitas terrene cogitacionis que maxime ad inanem glām ptinet est pctm̄ veniale ¶ Preterea Crisostomus dicit super mt. q cum ymaginaria celsitudinem nō habeant in finibus eorum alii inanis glā locum hȝ eciam in finibus xpi. ergo inanis glā nō est pctm̄ mortale ¶ Preterea pctm̄ oris et operis grauius est q pctm̄ cordis Sȝ nō omnis vanitas in factis vel in verbis pctm̄ mortale est. ergo nullo mō dicendum est q omnis vana glā que consistit in corde sit pctm̄ mortale ¶ Ad dr̄ q huius virtutis grauius expedienti quomodo manifestari pt. dictum est enim q vana glā dicitur cum aliquis glatur de falso vel de re tpali aut cum aliquis glām suam nō refert in debitum finem contrarium igitur ad hoc manifestum est aut q nō omnis inanis gloria est pctm̄ mortale Nullus enim dicet eum peccare mortaliter qui glatur de cantu et ...

inanis se bene cantare cum male cantet uel eum qui gloriatur quod habeat equum bene currentem. Sed circa tantum modum vane glorie videtur esse maior dubitatio circa tamen vanam sit quod non refertur ad debitum finem videtur gloria hominis. uel non esse vana si referatur in deum. uel non esse peccatum mortale si circa finis intentionis ponatur iam enim ab creatura finiretur quod non sit sine peccato mortali. Credo quod certum est quod aliquis actus non referatur in deum sicut in finem potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte actus eo scilicet quod ipse actus non est ordinatus in finem et sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem siue sit peccatum mortale siue veniale. actus enim inordinatus non est congruus medium quo perueniatur ad finem bonum. sicut nec propria gloria est congruus medium quo perueniatur ad gloriam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis cuius scilicet mens non ordinat actum uel habitum in debitum finem exempli gratia enim sed quod actus a tali mente procedens ordinatur in aliquid aliud sicut in vltimum finem et tunc semper actus humanus qui non refertur in deum sicut in finem est peccatum mortale dico autem mente hominis non ordinari in deum actu uel habitu quod contingit quod homo cumque non ordinat actu aliquem actum in deum cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem tunc tamen non sit inde inreferibilis. Et tunc quia mens hominis est habitualiter relata in deum sicut in finem actus ille non solum non est peccatum. sed etiam est actus meritorius. Sic igitur dicendum est quod si gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in deum sicut in finem propter hoc quod mens hominis de aliquo gloriantis non sit conuersa in deum actu uel habitu. tunc semper inanis gloria est peccatum mortale. Sequitur enim quod homo glorietur de aliquo bono creato non relato actu uel habitu in deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in deum sicut in finem ex parte ipsius actus qui scilicet non est referabilis in finem propter hoc quod est inordinatus. Sic enim semper vana gloria est peccatum mortale quia quelibet inordinatio glorie facit gloriam non ordinabilem in deum. Puta cum aliquis gloriatur de eo de quo non debet gloriari. uel ultra quam debet uel preter alia circumstantia debita cum tamen non sequatur peccatum mortale ex hoc quod aliqua debita circumstantia pretermittitur sed solum quando actus inordinatus est contra legem dei. Sic ergo dicendum est quod non semper peccatum inanis glorie est peccatum mortale. Ad primum ergo dicendum quod dominus loquitur quando opera iustitie refert ad humanam gloriam sicut ad vltimum finem. tunc enim vana gloria est peccatum mortale et talis excludit a mercede etiam. propter tamen dicit quod inanis gloria est quando est peccatum veniale excludit a mercede etiam non quando simpliciter sed tunc aliquis actus determinatur inquantum scilicet facit quod ille actus est quem ex inani gloria procedit non sit remunerabilis in mercede eterna. non autem inanis gloria que est peccatum veniale excludit hominem simpliciter a mercede vite eterne. Ad secundum dicendum quod duplex inanis gloria in tanto hominis bona aufert. Uno modo inquantum actus in se in virtute non meretur premium eterne vite si eos propter inanem gloriam faciat etiam si inanis gloria sit peccatum ~~mortale~~ veniale. Alio modo inquantum ad priores in tantos habitus puta scilicet priuat hominem in tantis virtutibus sed hoc non facit inanis gloria nisi solum quod est peccatum mortale. Ad tertium dicendum quod tota illa procedit de inani gloria secundum quod homo de bonis suis gloriatur in se ipso nullo modo referendo in deum uel actu uel habitu puta est peccatum mortale. Ad iiii dicendum quod illud dicitur esse periculosum quod de facili inducat aliquem ad peccandum. Inanis gloria autem inducit de facili hominem ad peccandum inquantum facit de se ipso confidere. Unde dicitur esse periculosissimum peccatum non tantum propter grauitatem suam quam propter hoc quod dispositio est ad grauius peccandum. Ad v dicendum quod non est estimandum quod omnia peccata que dicuntur capitalia sint ex genere suo peccata mortalia alioquin sequeretur quod omne peccatum gule et ire esset peccatum mortale quod patet esse falsum. Unde neque oportet quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale si inanis gloria sit vitium capitale. Sed quia vitium capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur siue sint venialia siue mortalia dicitur propter quod omne peccatum quod est capitale respectu aliquorum vitiorum mortalium est mortale peccatum. Si tamen capitale vitium accipiatur secundum quod vnum peccatum oritur ex alio quasi ordinatum in finem illius manifestum est enim quod quicumque in tantum afficitur aliquo peccato ut ad finem illius quando peccare velit mortaliter quod etiam in primo peccato mortaliter peccat. Sicut si aliquis in tantum afficiatur ad delectationem gustus quod propter hoc velit mortaliter peccare. ipsa etiam gula erit ei peccatum mortale et sic etiam inanis gloria peccatum mortale est quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit. Ad vi dicendum quod sicut in regno aliter debetur honor et gloria regi quam duci uel militi. Ita etiam in vniuersitate rerum aliqua gloria et honor soli deo debetur quod cum aliquis usurpare vellet attribueret sibi quod est dei sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam que regi debetur. Et hoc ipso sibi regiam dignitatem acceptaret. non autem omnibus qui inanem gloriam concupiscunt

appetit glam et honore debitu soli
deo Sz que debet homi ppt aliquaz
excellentiaz mihi q gtra diu peccant
quicz q no referunt hmoi glam ad de-
bitu fine et sic no vsurpent tn sibi glaz
dei quatu ad modu hmoi Soli eni deo
competit ut cuius gla i aliu finem no
referat ¶ Ad vii dr q quicuq vsur-
paret sibi duitatis glam et honore
esset vn rebellare Dicit eni nulli tyranni
fecisse leguntur no aut q inanit glaz
vsurpant hoc mo diuiaz glaz no omis
sut rebellare ¶ Ad viii dr q vitare ino-
ta peti est hindantionis vtutis vt pz
pro q dns dr ait v hinidantorez iustiaz
esse qui vitat no solu homicidiu sed
etia iram sedm q sit iustia vetis legis
que phibet homicidiu vn ph o contem-
pne inanem glaz est magne vtutis no
pt concludi q inanis gla sit graue petm
¶ Ad x dr q place hominibus pt et bene
et male desiderari Si qs eni velit hoibus
place ut eos i bono efficaci possit hoc
est vtuosu et laudabile vn et aplus
dr j ad cor x vnusquisqz proximo suo
placeat i bonu ad edificationem sit ergo
porma omnibus placto velle aut place
hominibus ppt solam glam mundanaz e
petm inanis gle quicz quid mortale
tn s aliqs finez i fauore humano con-
tituit diligens humani fauore plus q
obseruantiaz mandatoz di et sedm hoc
excludit a dei amicio Quicz vo e petm
veniale qn aliqs inordinate a fauore
hoim delectat no tn contra dm s sed ¶ Ad
x dr q i moralibus obm constituit spem
no sedm id q est materiale i ipso s sedm for-
malem rom obi Differt aut obm
inanis gle put est mortale et venia-
le petm sedm formalez rom obi i sedm
diuersaz finis ratis q est ad fine na petm
mortale est qn finis i humana gla con-
stituitur veniale aut qn no constituitur ibi
finis

de filiabus inanis glorie

Tertio queritur de filiabus inanis gle
q sunt i obedia iactantia ypocrisis
contentio ptinacia discordia nouitatum
psumptio Et vr q i conuenienter assignentur
H eni oia videntur ad supbiaz ptinere cuius
filia est etia inanis gla ergo hmoi vi-
tia no debent poni filie inanis gle s
simul tn inani gla debent poni filie su-
pbie ¶ Pr gniale petm no dz oriri ex
alio peto s i obedia est gniale petm
dr em ambro et petm est tn tngressio
legis et celestium inobedia mandatoz
ergo i obedia dz poni filia inanis gle
¶ Pr iactantia est etia spes supbie ut
ex supradictis pz Si igo iactantia est filia
inanis gle sequeretur q supbia sit filia
inanis gle q pz ee flm cu supbia
sit mr omn pctoz vt Grego dr xxxi
mor ¶ Pr contentiones et discordie v-
dentur esse maxime pueniunt Sz una
capitale viciu contra inanem glaz diui-
tiu ergo discordia et contentio no debent
poni filie inanis gle ¶ Sz i contrariu e
auctas Gregii qui xxxi mor has fili-
as inanis gle assignat ¶ Resp dr q sedm
eandez rom aliq viciu dicitur esse ca-
pitale et mr inquantu s alia vitia exo-
riuntur ordinata ad fine eius hoc eni con-
petit s rom capitalis sedm q caput im-
regitiua respectu eoz que sunt sbcapite
omnibus aut regiminis rto a fine sumitur con-
petit etia rom matris Mam mr que i se
ipa concipit Vn illud viciu dr ee alioz
mr que procedunt ex receptione ppii finis
Dic igitur q cu ppius finis inanis gle sit
manifestatio ppe excellentie filie inanis
gle dicuntur illa vitia p que homo ad ma-
nifestationem ppe excellentie tendit ppa
aut excellentia pt homo manifestare
dupliciter vno mo directe et alio mo indirecte
Directe quidem aut p verba et sic est iactantia
a p rem vera que habet aliq admirationem
et sic est psumptio nouitatum Ea eni
que de nouo fiunt solent magis i ad-
miratione hoim esse a p rem fictam et sic
ypocrisis Indirecte aut aliqs suaz ex-
cellentiaz manifestat phe q minus
ondere se no esse ab alio inmortalium Et
hoc quatu ad quatuor Primo quidem quantum
ad intellectum et sic est ptinacia p quam
homo i intatur sue sine nolens credere
sine sanori Scdo quantum ad voluntatem
et sic est discordia du no concordat
homo ppriam voluntate volit q me-
lioz Tertio quantu ad verba et sic e contentio
du aliqs no vult i verbis ab alio supari
Quarto quatu ad factum du aliqs no vult
facta sua precepto supioris subdi ¶ Ad pri-
mum ergo dr q supbia sicut sup dcm est pt
generaliter mr omn vitioz et sub ipa ponuntur
vii vitia capitalia int que inanis
gla est maxime ei affinis q excellen-
tia quam supbia appetit inanis glo i ea
manifestare intendit et ergo manifesta-
tione quadam excellentiam querit Et ideo
pgnis omnes filie inanis gle affinitatem
tn supbia hnt ¶ Ad scdm dr q i obe-
dientia ponitur filia inanis gle put
est spale petm Sic eni nichil aliud e
i obedientia q contemptus precepti i obe-
dientia vo sedm q est petm gniale si-
gnat absolutu recesse a mandatis di

q quiqz no sit extemptu Si ex insirmi
tate ul ignorancia vt aug d in li
de natura 7 gra Ad tru dr q iactan
cia ponit esse supbie spes quantu ad in
ciocem asson quo aliqs excellencia
appetit vltra suaz mensuraz vt sup
dcm est Sz quantu ad actu exteriorem q
aliqs manifestat excellencia suam
ubis ptinet ad inanem glam Ad
iii dr q ex eo inuidia causat contencio
et discordia nisi ca admiracione ianuis
gle qu aliqs no vult videri minor illo
q voluntate sua ad alterius volunte
reducat ul q ubasua minus valida
q uba alterius videant vtru inuidia

Questio est de in sit pctm
Inuidia Et pmo querit vtru
inuidia sit pctm Et vr q no
Inuia vt phus d in ii Eth passionib
no laudamr neqz vituperam Sz inuidia
est passio dr em dam i ii li q inui
dia est tristicia de alienis bonis g pt
inuidiaz nullus vituperat Sz ppt ome
pctm aliqs vituperabilis reddit go
inuidia no est pctm P ome q non
est voluntariu no est pctm vt aug
d Sz inuidia cu sit tristicia no est ali
q voluntariu vt em aug d xiiii
de ci di tristicia est de his que nob
nolentib accidunt go inuidia non
est pctm P cu malu contrariet bonu
bonu aut mouet ad pctm q est malu
sicut nc aliq contrariu mouet ad suu
contrariu Sz motiu inuidie est bonu
d em remigius Sz inuidia est dolor
de alieno bono P aug d xiiii
de ci di q i omi pcto est inordinata co
uisio ad bonu aliq comutabile Sz ma
gis quisio ab eo cu sit tristicia de alie
no bono go inuidia no est pctm P
aug d i li de li ar q ome pctm est
ex libidine Sz inuidia cu sit cu tristicia
no procedit ex libidine que est appetitus
delectacionis go inuidia no est pctm
P id q est i po le ee no pt ee pctm
Sz i po le est aliq inuide ut vr q cu
bonu sit q omnia appetunt nullus pt
dole de bono q est inuide go inuidia
no pt ee pctm P ome pctm i aliquo
actu consistit Sz inuidia cu sit tristicia
diminuit accionem que p delectacionem psi
cit go inuidia pctm diminuit no go
est pctm P actus morales dicunt
bonu ul malu saltim formalez racionem obi
Sz obm inuidie est bonu vt dcm est
q est dolor de alieno bono vt dcm est
go actus inuidie est bonus no est go
pctm P malu penale diuidit contra
malu culpe vt pz p aug in i de li ar
Si inuidia est quedaz malu penale
vt d ysid i li de su bo q liuor i
inuidia suu punit actorem go inuidia
no est culpa P aug d xiiii de ci
dei q ome pctm est amor inprobus
Sz inuidia no est amor inprobus qz
amor facit gaude de bonis amici et
tristari de malis go inuidia no e pctm
P quia ee vr inuide aliquu circa bona
spualia q circa bona corpalia Sz inui
dia circa bona spualia no est pctm d
em ioh ad alleccam de instruccione filie
habeat socias cu quibus addiscat quibus
inuideat quaz laudibus moueat go
inuidia no est pctm Sz contra extrema
i moralib sunt viciosa Sz inuidia est
quoddam extremu vt pz i ii Eth go
inuidia est pctm Rio d q inuidia
ex suo gne est pctm circa actus morales
ex suo gne obm speciem habeat ul nigre
collocet ex hoc pt cognosci p aliq
actum moralem ee malu ex suo gne
si actus ipe referat no conuent ad
sua maz ul obm Est aut considerandu
q appetitiue uirtutis est obm bonu
7 malu sicut obm intellectus sunt veru
7 falsum omnis aut actus appetitiue vir
tutis ad duo communit reducunt s ad psc
cucionem 7 fugam Sicut eciam actus
intellectiue virtutis referunt ad affir
macionem 7 negacionem ut h sit psecucio
i appetitu q affirmacio i intellectu hec
sit fuga i appetitu q negacio i intel
lectu vt phus d i vi Eth Bonu
aut hz racionem attractiui cu bonu sit q
omnia appetunt vt d i i Eth Et e
contrario malu hz racionem repulsiui
qz malum est pt voluntatem 7 appe
titu vt d dyo iiii ca de di no Sic
igit omnis actus appetitiue virtutis
ad psecucionem ptinens cuius obm est
malu est actus no conuenie sue matie
ul obo Et ideo huiusmodi omnis actus ex gne
suo sub malo sicut amare malum
est gaude de malo Sicut eciam vicia e
intellectus affirmare falsum Et similit
eciam omnis actus ad fugam ptinens
cuius obm est bonu no est conueniens
sue matie ul obo Et ideo omnis talis
actus ex suo gne est pctm Sicut odire
bonu est abhominari bonu 7 de eo
tristari qz 7 intellectu viciu est ne
gare veru no tm sufficit ad hoc q actus
sit bonus q importet psecucionem boni
ul fugam mali nisi sit psecucio boni
conuenientis et fuga mali q ei oz qz phi
lo requirit ad bonu q psiciat exto

et integram causam quod ad malum quod relinquitur ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit iiii. capitulo de divinis nominibus. Invidia autem importat tristitiam ex bono alieno, per quod ex suo genere est peccatum. ¶ Ad primum ergo dicendum quod cum passio sit motus appetitus sensitivi, ut Damascenus dicit ii. libro, passio secundum se considerata non potest esse vel virtus vel vitium, sive aliquid laudabile vel vituperabile, quia ista pertinent ad rationem; sed secundum quod appetitus sensitivus est aliqualiter rationalis in quantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam et ipse passiones possunt esse laudabiles vel vituperabiles prout sunt ordinate vel preter rationem. Unde etiam Philosophus dicit ibidem: Et non laudatur neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliqualiter irascitur, id est secundum ordinem rationis vel preter ipsam. ¶ Ad secundum dicendum quod illa auctoritas non dicit quod tristitia sit motus involuntarius, sed quod obiectum tristitie sit aliquid involuntarium. Nichil autem prohibet etiam rem involuntariam esse actum hominis voluntarium bonum vel malum, prout scilicet rem involuntariam potest aliquis ferre bene vel male. ¶ Ad iii. dicendum quod bonum quantum est de se semper movet ad bonum, sed ex prava dispositione effectus contingit quod aliquis ex bono moveatur ad malum, sicut etiam ex prava dispositione corporis contingit quod cibus sanus fit ei nocivus. ¶ Ad iiii. dicendum quod tristitia boni accipitur in se ut mali, ut Philosophus dicit iv. Ethicorum. Et secundum hoc adiunctum bono per tristitiam in idem redit cum eo quod est quantum ad malum quod adiungitur incommutabili bono inordinate amato. ¶ Ad v. dicendum quod sicut bonum naturaliter prius est quam malum, quod est privatio eius, ita etiam affectiones partis quarum obiectum est bonum naturaliter sunt priores affectibus anime quarum obiectum est malum, et ipse hec ex eis oriuntur. Et ideo odium et tristitia causantur ex aliquo amore vel desiderio vel delectatione, et secundum hoc invidia causatur ex aliqua libidine. ¶ Ad vi. dicendum quod ex bono sub ratione boni nullus potest contristari, sed de bono quantum apprehenditur sub ratione mali vel veri apparentis potest aliquis tristari; et hoc modo invidia est tristitia de aliquo bono in quantum scilicet est impedimentum proprie excellentie. ¶ Ad vii. dicendum quod sicut delectatio perficit operationem propriam, ita impedit operationem extraneam, ut dicit Philosophus x. Ethicorum. Sicut ille qui delectatur in studendo magis studet et minus circa alia occupatur; sic igitur tristitia que est de bono proximi impedit actiones que ad bonum proximi tendunt, sed movet ad operationes contrarias quibus bonum proximi impeditur. ¶ Ad viii. dicendum quod sicut in amore boni non potest esse peccatum nisi in quantum id quod amatur et si apprehendatur in ratione boni non tamen est vere bonum sed malum, ita etiam et tristitia que est in bono quod apprehenditur ut malum quod non est vere malum sed apparens, nichilominus est mala, quia non est congruens tali obiecto quod est vere bonum. Sicut enim actus mobilis fit bonus ex obiecto in quantum est ei congruens. ¶ Ad ix. dicendum quod quibusdam peccatis adiunguntur quedam penalitates, et tunc idem est pena et culpa secundum aliud et aliud. Culpa quidem secundum quod procedit ab inordinata hominis voluntate, et sic non est adeo pena. Pena autem secundum quod habet quandam penalem afflictionem adiunctam, et hoc est secundum illud Psalmi: Arguam te et statuam contra faciem tuam. Et Augustinus dicit i. Confessionum: Iussisti domine et sic est ut pena sibi sit omnis inordinatus animus. Et hoc modo invidia potest esse et pena et culpa. ¶ Ad x. dicendum quod omne peccatum est amor improbus per causam, non per essentiam, quia omnis affectio anime etiam tristitie ex amore procedit, ut Augustinus xiiii. de civitate dei dicit. ¶ Ad xi. dicendum quod Philosophus in ii. Rhetorice distinguens inter zelum et invidiam dicit quod zelus ex bonis est, invidia prava est et pravorum; zelans enim preparat seipsum propter emulationem ut obtineat bona, invidus autem ut proximus non habeat propter invidiam. Invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona que ipse non habet; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona que proximus habet. Quandoque autem in laude ponitur, accipitur invidia pro zelo; est enim laudabile ut aliquis ad ea intentus conetur ad adipiscendum que alii adipiscuntur, secundum illud Apostoli i. Cor. xii.: Emulamini carismata meliora.

Utrum invidia sit peccatum mortale

Secundo queritur utrum invidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius xxii. Moralium: Fieri plerumque solet ut non amissa caritate minima nos ruina letificet et aliena gloria contristet. Hoc autem est invidere. Ergo invidia non pellit caritatem et ita non dicitur peccatum mortale. ¶ Preterea Damascenus dicit in ii. libro quod passio est motus appetitus sensibilis; hic autem motus sensualitatis dicitur, ut Augustinus dicit xii. de trinitate. Ergo invidia cum sit passio anime est in sensualitate in quantum non est nisi veniale peccatum, ut Augustinus dicit in eodem libro. Ergo invidia non est peccatum mortale. ¶ Preterea sicut bona ex genere possunt male fieri, ita et que sunt mala ex genere non possunt bene fieri, ut Augustinus dicit in libro contra mendacium. Ita ea que sunt ex genere venialia possunt fieri mortalia, et ea autem que sunt ex genere mortalia nullo modo possunt fieri venialia

Sicut patet de homicidio et adulterio. Sed non omnis invidia est peccatum mortale; ergo invidia non est peccatum mortale ex genere. ¶ Praeterea, peccatum operis in eodem genere est gravius peccato cordis. Sed impedire opere bonum proximi non semper est peccatum mortale; ergo non semper est peccatum mortale dolere de bono proximi, quod est invidere. ¶ Praeterea, in viris perfectis non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest fieri aliquis motus invidie ex surreptione; ergo invidia non est peccatum mortale. ¶ Praeterea, in pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale, quia nondum habent usum rationis, in qua sola est peccatum mortale. Sed in pueris potest esse invidia; dicit enim Augustinus in I Confessionum: Vidi ego et expertus sum zelantem puerum; qui nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. Ergo invidia non est peccatum mortale. ¶ Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur ordini caritatis. Sed invidia qua quis tristatur de bono alterius inquantum redundat in proprium nocumentum non repugnat ordini caritatis, secundum quem quilibet debet se plus diligere quam alium, et propinquos plus quam extraneos, ut Augustinus dicit. Ergo invidia non est peccatum mortale. ¶ Praeterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam Philosophus in II Ethicorum nemesim vocat. Ergo invidia non est peccatum mortale. ¶ Sed contra est quod Gregorius dicit in V Moralium, exponens id quod habetur Iob XXIIII: Putredo ossium invidia: per livoris vitium ante dei oculos pereunt etiam sine acta virtutum; sed hoc non facit peccatum nisi mortale. Ergo invidia est peccatum mortale. ¶ Praeterea, in Itinerario Clementis narratur quod Petrus dixit quod tria peccata equalem penam merentur: cum aliquis manu occidit, vel lingua detrahit, et cum corde invidet vel odit. Sed homicidium est peccatum mortale; ergo et invidia. ¶ Praeterea, Isidorus dicit in II libro De summo bono: Nulla virtus est cui non contrariatur invidia; sola enim miseria caret invidia. Sed nichil contrariatur omni virtuti nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale. ¶ Praeterea, sicut Augustinus dicit super illud Psalmi: Conturbatum est [illegible] proprium eius, invidia est odium felicitatis aliene. Odium autem est ira inveterata, ut ipse dicit XI super Genesim ad litteram. Ergo omnis invidia est aliquid inveteratum, et ita non potest esse veniale peccatum quod subreptionis est. ¶ Praeterea, nichil interficit spiritualiter nisi peccatum mortale. Sed invidia occidit spiritualiter, secundum illud Iob V: Parvulum occidit invidia. Super illud II Cor. II: Christi bonus odor sumus, dicit Glossa: Odor iste diligentes vegetat, necat invidentes. Ergo invidia est peccatum mortale. ¶ Respondeo dicendum quod sicut dictum est, genus sive species actus moralis attenditur secundum materiam vel obiectum. Unde etiam actus moralis dicitur bonus vel malus secundum suum genus. Vita autem anime est per caritatem, que coniungit nos deo, per quem anima vivit. Unde dicitur I Ioh. III: Qui non diligit manet in morte. Mors enim est privatio vite. Quando ergo ex comparatione actus ad suam materiam intelligitur aliquid oppositum caritati, oportet quod actus ille sit peccatum mortale ex suo genere, sicut occidere hominem importat aliquid repugnans caritati, per quam diligimus proximum et volumus eum vivere et esse et alia bona habere. Hoc enim est de ratione amicitie, ut Philosophus dicit in IX Ethicorum. Et ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo. Si vero ex comparatione actus ad suum obiectum non appareat aliquid contrarium caritati, non est peccatum mortale ex suo genere, sicut dicere verbum otiosum et alia huiusmodi, que tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superveniens. Sicut autem dictum est, invidere autem importat aliquid caritati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum obiectum. Est enim de ratione amicitie ut amicis velimus bona sicut et nobis ipsis, ut dicitur in IX Ethicorum, eo quod amicus est quodammodo alter ipse. Unde quod aliquis de felicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat caritati, inquantum per eam diligitur proximus. Unde Augustinus dicit in libro De vera religione: Qui invidet bene cantanti non amat bene cantantem. Unde invidia ex suo genere est peccatum mortale. Est tamen considerandum quod in genere alicuius mortalis peccati potest inveniri aliquis actus qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo ex parte principii, quia scilicet non procedit a ratione deliberante, que est proprium et principale principium humanorum actuum. Unde subitus motus in genere homicidii vel adulterii non sunt peccata mortalia, quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cuius principium est ratio. Alio modo potest attingere ex parte obiecti, quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem obiecti; quod enim parvum est quasi nichil accipitur, sicut patet in genere furti. Si enim accipiat de agro alicuius unam spicam vel aliquid huiusmodi, non est credendum quod peccet mortaliter, quia hoc quasi nichil reputatur tam ab illo qui accipit quam ab illo cuius est res ipsa. Sic ergo potest contingere quod aliquis motus invidie non est peccatum mortale, cum tamen invidia secundum suum genus est peccatum, propter imperfectionem ipsius motus, vel quia est subitus et non procedit

ex ratione deliberata, vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius quod est adeo parvum quod non videtur esse aliquod bonum, puta si aliquis invideat alteri similiter ludenti quod praevaleat in ludo, puta cum contendunt vel aliquid huiusmodi ad ludum vel factionem. Ad primum ergo dicendum quod quia in diffinitione alicuius non ponitur id quod est particulare sed solum id quod est proprium, cum dicitur quod invidia est tristitia de felicitate vel gloria alterius, oportet quod intelligatur secundum quod aliquis tristatur de prosperitate alterius inquantum est huiusmodi; de qua ratione aliquis tristatur quia vult singulariter excellere. Unde qui ab aliquo vincitur in gloria vel felicitate et de hoc dolet, proprie dicitur invidere. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter aliquas rationes quae ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Cum enim odit aliquis, tristatur de felicitate non inquantum est excellentia quaedam, sed inquantum est simpliciter bonum quoddam eius quem odit. Cum enim aliquis inimico velit malum, consequens est quod de omni bono eius tristetur. Unde haec est differentia inter odientem et invidentem, quia invidens non tristatur de bono alterius nisi propter hoc quod excellat vel singularitatem suae gloriae imminuat; odiens autem de quocumque bono inimici tristatur. Potest autem esse et alia ratio quare aliquis de felicitate alterius tristetur, quia scilicet timet ex felicitate alicuius nocumentum sibi provenire vel aliquibus quos amat, quod magis est timoris quam invidiae, ut Philosophus dicit in II Rhetoricae. Contingit autem timorem esse et bonum et malum. Unde hoc potest fieri et cum peccato quando timor est malus, et sine peccato quando timor est bonus. Unde Gregorius praemissa verba exponens subdit: quod plerumque credimus cum ruente aliquo quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidamus. Unde etiam mentionem ponit quod talis tristitia est sine invidiae culpa vel sine timore culpae. Ad secundum dicendum quod quia motus est sensualitatis tantum, non potest esse peccatum mortale. Sed quando motus tristitiae ex deliberatione rationis procedit, tunc non solum est sensualitatis sed rationis etiam, et ideo potest esse peccatum mortale. Quandoque etiam dicitur quod huiusmodi nomina passionum significant quandoque simplices motus voluntatis, et secundum hoc tristitia non erit in sensualitate sed in parte rationali. Ad tertium dicendum quod illud quod est mortale ex suo genere non potest fieri veniale si actus sit perfectus; potest tamen contingere propter imperfectionem actus, ut dictum est. Ad quartum dicendum quod impedire bonum alterius potest esse absque peccato mortali propter imperfectionem actus, quia illud quod impeditur non habet plenam rationem boni, aut quia est parvum, aut quia est indebitum. Ad quintum dicendum quod motus surreptitius invidiae est imperfectus, et talis etiam invidiae motus est in pueris qui non habent usum rationis. Unde patet responsio ad sextum. Ad septimum dicendum quod quandoque aliquis tristatur de felicitate alterius propter nocumentum quod exinde sibi vel suis imminet; talis tristitia non est invidiae sed timoris, unde quandoque potest esse sine peccato, sicut dictum est. Ad octavum dicendum quod invidia respicit duo obiecta: est enim tristitia de prosperitate alterius boni, et secundum haec duabus virtutibus contrariari potest. Ex parte enim prosperitatis de qua dolet contrariatur ei misericordia, quae dolet de adversitate bonorum; ex parte autem boni de cuius prosperitate tristatur, opponitur ei ita per zelum, quem intelligit per nemesim, secundum quod aliquis tristatur de hoc quod aliquis malus in sua impietate prosperatur. Et quamvis misericordia et nemesis passiones videantur secundum rationem tristitiae, tamen secundum quod sequuntur electionem rationis accipiunt rationem virtutis. Similiter ad ea quae in contrarium obiciuntur facile est solvere. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibi loquitur de invidia secundum quod est peccatum mortale, et de tali etiam [illegible] invidia loquitur [...] peccatis quae quidem meretur aequalem poenam homicidio committitur ad ~~poenam~~ comparationem poenae, quia utrumque meretur poenam aeternam. Unde patet solutio ad secundum. Ad tertium dicendum quod peccatum mortale contrariatur virtuti per caritatis. Invidia autem, ut prius dictum est, contrariatur omni virtuti non in prosperis sed alterius, ut probari non potest per hoc quod invidia sit peccatum mortale. Ad quartum dicendum quod invidia non est odium hominis sed infelicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passiones animae tendentes in malum quae ex odio derivantur. Cum autem dicitur odium esse iram inveteratam, non sic est intelligendum quod omne odium sit tale, sed quia est aliquis status motus odii. Sed quia est ira inveterata odium tangit. Ad quintum dicendum quod auctores illi loquuntur de invidia secundum quod est peccatum mortale.

Utrum invidia sit vitium capitale

Tertio quaeritur utrum invidia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Quia ad vitium capitale pertinet habere filias, non autem ad ipsum pertinet quod sit alterius filia. Sed invidia est filia superbiae, sicut Augustinus dicit De sancta virginitate. Ergo invidia non est vitium capitale. Praeterea invidia est tristitia quaedam, ut iam dictum est. Tristitia autem importat quandam terminationem appetitivi motus. Ubi enim homo invenit

malu q plus odeit qestat · g° inui
dia sit vitiu capitale no est · qr de rone
viti capitalis est q ex eo omia alia
vitia oriant · Cp cuilibz vitio capitali
assignant aliqe filie · Sz inuidia no
vi hre aliquas filias · Assignat em
Greg° · xxx · mor · qnqz filias que st
odiu susurratio detractio exultatio in
adusis afflictio in psperis quor nullu
vi esse filia inuidie · Na odiu magis na
sit ex ira · susurratio aut z detractio
z exultatio i adusis procedunt ex odio
afflictio aut in psperis vi esse idem
q inuidia · g° inuidia no e vitiu capi
tale · C Sz contra est · q Greg° d · xxxi ·
mor · enumat inuidia int vitia capitalia
C Ro d q sicut s dcm e vitia capitalia
st ex quibz alia vitia nata st oriri sm
rom cause finalis · finis aut lz rom
boni · eo ede aut mo tendit appetitus in
bonu z in finitu rom boni q est delectatio
Et sicut appetitus ex intencoe boni monet
ad aliqd agendu · ita etia ex intencone
delectacois · est aut g sidandu q sic boni
est finis appetitiui motus q est psecutio
ita malu est finis appetitiui motus q e
fuga · Sit em aliqs moues volens ob
tine bonu pp ipm · ita aliqs volens
tare malo fugit ab ipo · z sicut delcto
est finis boni · ita tristia est quedam ma
licia scdm q animus opprimit a malo z ido
no exh q homo repudiat tristiam indu
cat ad multa facienda p q tristiaz repellat
vl ad que tristia inclinat · Sic igi qr in
uidia est tristia aliene gle inquatu app
hendit vt quoddam malu quis est ut
homo ex inuidia tendit ad aliqua ior
dinate facienda qr pximu · et scdm hc
inuidia est vitiu capitale · Int aut co
natu inuidie est aliqd tamq pncipiu z
aliqd tamq tmius p ncp · quod est q ali
qs extenuat glam alterius que eu qtri
stat q quod sit dimuendo bona eius
sine mala deco dicedo z latent q sit p
susurratoem z manifeste q sit p detrac
toem · Tmius aut hui conatus pt qsidari
dupl · vno qdez mo r o ei cui inuidet
z sic motus inuidie incdu tmiat ad odiu
s ut homo no solu tristet de sup excel
lentia alterius sz vltius velit simpl ma
la eius · Alio vo mo tmius hui conatus
pt accipi ex pte ipius inuidentis si quid
possit qsequi fine intentu ut diminuat
glam pximi · gaudz · z sic ponit filia
inuidie exultatio i adusis · Si aut possit
consequi sicut ppositu ut s · ipediat
glam pximi tristat · z sic ponit filia in
uidie afflictio i psperis · C Ad pmu g°
d · q sic Greg° d · xxxi · mor · Supbia
comis mr est oim vitior · vii ph qd
inuidia est filia supbie no excludi
qn inuidia sit vitiu capitale · C Ad
scdm d q tristia z si sit i extremo
est tn pmu in intencoe inquatu · s · ex
fuga tristie multi alij motus procedut
C Ad iii · d · q nichil phibz eade vitia
ex diusis scdm diusas rones oriri
odiu g° nascit ex ira sm q ille q ad
iram puocauit lesione intulit de in
uidia aut scdm q eius boni cui inudet
apphendit sit ipedimitu ppe excellencie
Sic etia susurratio z detractio z exultao
i adusis oriunt ex odio inquatu ibi diminut
omie bonu z procurat omie malu sui inimici
Ex inuidia puenit scdm solam rom re
mouendi · Afflictio aut in psperis est quo
dam mo ipa inuidia z quadaz mo filia
eius · Scdm em est q aliqs tristat de pro
speris alterius inquatu adusat singlari
excellencie alterius sic est ipa inuidia
Scdm vo q aliqs tristat de psperis alterius
ea rone qr euenuit qt suu conatum
ad ipediendu ea sic est filia inuidie

Q vtrum accidia sit pctm

Questio est de accidia · Et pmo
quit · vtru accidia sit pctm
Et vig no · Vtus em z pctm cu sint qtria
st i eod gne · Sz vitus est i eod gne amo
ris · dicit em Augu · i li · de moribz eccle et
xv de ci · di · Ex vitus est ordo amoris · cu
g° accidia no sit i gne amoris · si magis
sit tristia qdaz · vt dam d · vi q accidia
no sit pctm · C p ipos sup tnu qsitemi po
nit glo · qtuor teptacoes que st error
difficultas incipiendi qpassio tediu z
tempestas scli · Sz error z difficultas
z tempestas scli no st petm · g° neqz te
diu q est accidia est pctm · Cp ome
pctm est ab homine scdm illud · O see
puls · pdicio tua ex te isrl · Sz accidia
cu sit quedaz tristia no est ab homine · qr
scdm ad Cor · ix · sup illud no ex tristia
a necitate d glo · Sz cu tristia fatalis
sit dete no tn fatalis · g° accidia no est
pctm · Cp no pt qtingere q actus sit simul
z meritorius z pctm · Sz aliqs actus cu sit
accidia fiuis est meritorius puta cu aliqs
ex uoto vl obedia ieiunat et cu ieiuniu
ipm qtristat z sic est ibi accidia que est
tristia de bono spuali vtutis · g° accidia
no est sp pctm · C p dam d · ii · li · q acci
dia est tristia aggrauans · sz aggrauatio
magis vi esse pena q culpa · g° acci
dia no est pctm sz magis pena · Cp ac
cidia vi ee tristia tediu mtis · de qua d · i
glo · sup illud · pro nicem ista ab homine tu

est aia eorum Ergo accidia sit pctm a'
est pctm qr no accipit spuale bonu
aut qr ex pposito accipit corpale bonu
Sz no pt esse pctm qr no accipit spua
le bonu qr no accipe no est actus sz pua
tio quedam. omnis aut laus & vitu
perium se aliquem actum. ut phus dt
i. p. Eth. vituprium aut pcto debet re
stat go si accidia sit pctm qd sit pctm
qr pposit aliqd corpale bonu spuali con
tempto Sz psecucio boni vi ptine ad
concupiscibilem. sicut fuga mali ad irascibilem
ergo vi qd accidia sit in concupiscibili cu ma
gis videat ad irascibilem ptine. Cp Gre
gorius xxi mor. qd accidia est inertia men
tis tristicia pquam qs nunqs deuote orat
a' psallit Sz no est i ptate hominis qd
deuote oret. go no est i ptate hominis
qd acciddiam vitet. accidia go no e pctm
qr nullus peccat i eo qd vitare no pt Cp
dam. i. ii. li. ponit accidiam spem qdam
tristicie. que e una de quatuor passionibus. Sz
passiones no st pcta qr scdm eas nec
laudamur nec vituperamur. go accidia no
est pctm Cp illud qd eligit sapiens
no est pctm. sz accidia sive tristiciam
eligit sapiens. dr em ecclesiastes vii. Cor
sapientis ubi tristicia. go accidia sive tri
sticia no est pctm Cp illud qd ds remu
nat no e pctm sz tristiciam ds remunerat
dr em malachie. ult. ex persona malorum
Qz emolumentu huiusmodi qr custodiuimus
precepta eius & ambulauimus tristes co
ram eo. go accidia sive tristicia no e pctm
Sz contra est qd Gregorius xxxi. mor. acci
diam int alia pcta numerat Et silr ysidorus
i li. de su. bo. Cp Rndeo dicendum qd sicut ex dcis
patz qd accidia tristicia quedam est. unde & Gregorius
i mor. loco accidie ponit tristiciam
obim aut tristicie est malum pns ut dt
dam. Sicut aut duplex est bonum unum
qd est vere bonum & aliud qd e apparens bonu
ppe hoc qd e scdm quid bonum. No em est
vere bonum qr no est simplr bonum Ita etia
est duplex malum Quoddam qd e vere & simplr
malum & quoddam qd est apparens & scdm quid
malum & simplr est vere bonum Sic igitur
amor & concupiscentia et delectacio que est de vero
bono st laudabilia. Que aut st de apparenti
bono & no vere bono st vitupabilia Ita
etiam odium & fastidium & tristicia que st de eo
qd est vere malum st laudabilia. Que aut
st de eo qd est scdm quid uel apparens bonum
simplr malum st vitupabilia et pcta. Acci
dia aut est tedium uel tristicia boni spu
alis & interni. ut Augustinus dt sup illud ps
omnem escam abhominata est anima
eorum Et ideo cum internum & spuale bonum

sit vere bonum & no possit esse malum
nisi apparens inquantum s. contrariatur carna
libus desideriis. manifestum est qd acci
dia de se hz qd sit pctm Sz considerandum
qd accidia cum sit tristicia pt dupliciter considera
ri Uno mo scdm qd est actus appetitus
sensitiui Alio mo scdm qd est actus
appetitus intellectiui q' est voluntas Oia
em huiusmodi affectionum nomina scdm quidem
qd st actus appetitus sensitiui passio
nes quedam st. Si uo sint actus appeti
tus intellectiui st simplices motus vo
luntatis. pctm aut pprie & pprie est i vo
luntate ut dt Augustinus Et ideo si accidia
nominet actum voluntatis refugientis internum
& spuale bonum pt hre pfectam racionem pcti
Si vo accipiat put est actus appetitus
sensitiui. no hz racionem pcti nisi ex volun
tate inquantum s. talis motus pt a voluntate
phiberi. Unde si no phibetur hz aliqd racionem
pcti sz imperfectam Cp Ad primum go dicendum qd
amor est principium omnium affectionum ut
patz p Augustinum. xiiii. de ci. dei Et ideo tam dr
qd vitus sit ordo amoris est pdicatio p
causam no p essenciam No em ois virtus essencia
liter est amor. sz omnis affectio virtutis
deriuatur ex aliquo amore ordinato Et
similr omnis affectio pcti deriuatur ab ali
quo inordinato amore Cp Ad scdm dicendum
qd ille modus argumenti no est efficax
No em oz qd quicquid pdicatur de uno dum
dentaxat aliqd conuenit pdicetur etia de alis
Illa em que conueniant ad inuicem ut
dividencia aliqd conuenire i illo conuenit
concret No aut nccce est qd iquolibet alio vn
illa quatuor conuenit nihil conuenit qd est temp
tacio necesse tamen phibet qd vnum eorum
sit pctm & alia no sint pcta. Sicut etia
temptacio que est actiue no est sine
pcto Cp Ad iii. dicendum qd actus qui fiunt ex
tristicia uel ex timore sunt mixti ex volun
tario & inuoluntario. ut dr i. iii. Eth. Et
inquantum hnt de voluntario & inuolunta
rio no st ex nobis. nam ipse modus tri
sticie est ex nobis Cp Ad iiii. dicendum qd nichil
phibet aliqd opus scdm se consideratum esse
tristabile. qd tn est delectabile scdm quod
refertur ad futurum dei. Unde etia & martires
dicuntur in laudibus seminasse. ut Augustinus ex
ponit. nec illa tristicia passionis e accidia
qr no est de meliori bono. sz de certiori
malo De meliori em bono martires gau
debant & tanto illud gaudium erat
magis meritorium quanto ex eius malis
erat magis contristans Et similr si ali
quis voluntarie implens obedientiam
uel preceptum tristetur de aliquo ope afflic
tiuo uel laborioso tristicia. talis no est

accidia quia non est deiectio bono sed deiectio malo. ¶ Ad v dicendum quod tristicia de se est aggravans in quantum opprimit affectum ne insurgat ad operandum. Et secundum hoc aggravacio tristicie in bonis magis habet rationem culpe quam pene quia eius principium est ex nobis. ¶ Ad vi dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur secundum prosecutionem et fugam, quia cuiuslibet potencie quod est prosequi bonum et fugere malum oppositum. Sed distinguuntur secundum hoc quod ad irascibilem pertinet prosecutio vel fuga boni vel mali ardui; ad concupiscibilem vero prosecutio vel fuga boni absolute. Et secundum hoc sicut spes et timor pertinent ad irascibilem, ita gaudium et tristicia pertinent ad concupiscibilem. Unde accidia secundum quod est in appetitu sensitivo est in concupiscibili. Nec tamen oportet quod accidia non sit peccatum ex eo quod refugit bonum spirituale, quia ipsa fuga est quidam motus appetitus et non est privacio sola. Tamen quia etiam si esset privacio sola que est non accipere spirituale bonum, hec etiam posset habere rationem culpe et sic deberet esse peccatum omissionis. ¶ Ad vii dicendum quod devocio hominis est actio secundum quod homo potest se disponere ad devotionem habendam vel etiam devotionem impedire. Secundum hoc indevocio est peccatum, licet in quadam inductione non dicatur quod accidia sit indevotionis, sed quod circa precedat. ¶ Ad viii dicendum quod Damascenus non loquitur de accidia secundum quod est peccatum privative, scilicet est tristicia de bono spirituali interno, sed ut pure est de quocumque malo. Et ideo loquitur de accidia secundum quod est species passionis et secundum quod est peccatum. ¶ Ad ix dicendum et x quod rationes ille procedunt de tristicia eius quod est malum simpliciter que laudabilis est.

Utrum accidia sit spirituale peccatum

Secundo queritur utrum accidia sit spirituale peccatum. Et videtur quod non. Accidia enim videtur sit tristicia delectationi opponitur. Sed delectatio non est specialis virtus. Cuiuslibet enim virtutis opus delectatur in actu proprie virtutis, ut patet in i Ethicorum. Ergo tristicia de bono spirituali non est peccatum spirituale. ¶ Preterea illud quod consequitur ad omne peccatum non est spirituale peccatum. Sed tristicia spiritualis boni consequitur ad omne peccatum. Unumquodque enim est tristabile quod est sibi contrarium. Cuilibet enim peccato contrariatur aliquod spirituale bonum virtutis. Igitur accidia non est spirituale peccatum. Preterea dicitur quod accidia contristatur de bono spirituali sub speciali ratione inquantum scilicet est impeditivum corporalis quietis. Sed contra appetere corporalem quietem pertinet ad vicia carnalia. Cuiuslibet autem rationis est appetere aliquid et tristari de eius impedimento. Si igitur accidia non sit spirituale peccatum nisi quia est impeditiva corporalis quietis, sequitur quod accidia sit peccatum carnale, cum tamen Gregorius ponat accidiam inter peccata spiritualia, ut patet in xxxi moralium. Non igitur accidia est spirituale peccatum. ¶ Sed contra est quod Gregorius xxxi moralium connumerat ipsam aliis peccatis. Ergo est spirituale peccatum. ¶ Responsio dicendum quod si accidia esset absolute tristicia cuiuscumque boni spiritualis secundum communem rationem sui, non esset peccatum speciale, sed quoddam generale omnium peccatorum. Ad hoc ergo quod ponatur speciale peccatum oportet dicere quod est tristicia de bono spirituali secundum aliquam specialem rationem. Non autem potest dici quod ista ratio specialis sit secundum quod est impeditivum alicuius corporalis boni, quia secundum hoc accidia non esset peccatum distinctum ab illo peccato quod est circa illud corporale bonum, quia per eandem rationem aliquis delectatur in uno et refugit impeditivum eius, sicut etiam in rebus naturalibus ex eadem virtute naturali est quod ignis deserat superiorem locum et tendat in locum inferiorem. Et propter hoc videmus quod sicut propter gulam aliquis delectatur in cibo, ita etiam ex eodem vicio est quod tristetur de abstinentia cibi. Ad hoc quod est esse impeditivum corporalis boni est ratio quare bonum spirituale est contristans, non autem est ratio quare tristicia de huiusmodi bono sit peccatum speciale. Est ergo considerandum quod nichil prohibet aliquid in se consideratum esse spirituale bonum quod tamen est communis finis multorum. Et secundum hoc caritas est specialis virtus, quia primo et principaliter est amor boni divini. Secundarie autem est amor boni proximi, cuius boni finis est omnium vel multorum aliorum bonorum. Sicut igitur aliquod opus alicuius specialis virtutis, puta castitatis, potest esse amabile vel delectabile dupliciter: uno modo secundum quod est opus talis virtutis, et hoc est proprium castitati; alio modo secundum quod ordinatur ad bonum divinum, et sic est proprium caritati. Sic igitur dicendum est de huiusmodi spirituali bono quod est bonum internum et divinum. Tristari facit accidiam esse spirituale peccatum, sicut hoc bonum amare facit caritatem specialem esse virtutem. Hoc autem bonum divinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem. Ut dicit Apostolus ad Gal. v: Caro concupiscit adversus spiritum etc. Quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tamquam sibi contrarium. Sicut homo habens gustum infectum fastidit cibum salubrem et contristatur de eo si quando oporteat eum sumere talem cibum. Talis igitur tristicia et abhominacio seu tedium boni spiritualis et divini accidia est, quod est spirituale peccatum. Unde ad hanc repellendam monet sapiens Eccli. vi: Subice humerum tuum et porta illam spiritualem sapientiam et ne accidieris in vinculis illius. ¶ Ad primum ergo dicendum quod delectatio spiritualis boni et divini pertinet ad specialem virtutem que est caritas. Secundum illud ad Gal. v: Fructus autem spiritus caritas

gaudium parit. ¶ Ad secundum dicendum quod quamvis peccator contristatur de bono spirituali secundum specialem rationem virtutis illius cui contrariatur suum peccatum, sed secundum rationem boni spiritualis divini quod est speciale obiectum caritatis contristatur de ipso acedia. ¶ Ad tertium patet responsio per quod dictum est: contrarietas enim ad quietem corporalem facit bonum spirituale esse contristabile, non autem facit specialem rationem peccati.

Utrum acedia sit peccatum mortale

Tertio queritur utrum acedia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum enim peccatum mortale invenitur in viris perfectis. Sed acedia est tristitia que invenitur in viris perfectis, ex quorum persona dicit Apostolus: Quasi tristes, semper autem gaudentes. Ergo acedia non est peccatum mortale. ¶ Praeterea omne mortale contrariatur precepto dei. Sed acedia videtur contrariari alicui precepto, quia inter precepta decalogi non continetur aliquod preceptum de delectatione. Ergo acedia non est peccatum mortale. ¶ Praeterea cum tristitia sit de malo presenti, ut dicit Damascenus in libro, acedia que est tristitia quedam oportet quod sit de aliquo malo presenti, quod quidem sit vere bonum. Malum autem apparens non potest esse de vero bono, quod est bonum increatum, cum presentia talis boni non habet tedium neque tristitiam. Dicitur enim Sap. viii de divina sapientia quod non habet tedium conversatio eius neque tedium convictus illius. Tamen etiam quia si sit presens bonum increatum non potest esse peccatum mortale. Ergo relinquitur quod acedia sit tristitia de aliquo bono creato presenti. Tristitia autem a bono creato non facit peccatum mortale, sed solum aversio a bono incommutabili increato. Ergo acedia non est peccatum mortale. ¶ Praeterea peccatum operibus in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo bono creato spirituali ducente in deum non est peccatum mortale. Non enim mortaliter peccat quicumque non ieiunat vel quicumque non orat. Ergo etiam neque recessus cordis per tristitiam a bono creato non semper est peccatum mortale sicut homicidium et adulterium. Sed dices quod recessus operis ab aliquo bono creato debito facit peccatum mortale. Sed contra opera que non sunt debita quamquam sint magis spiritualia, et tamen ab eis recedere non est peccatum mortale nisi efficiantur necessaria per votum. Immo etiam nulli peccatum est si aliquis non servet virginitatem vel paupertatem. Ergo nec etiam omnis tristitia de bono spirituali est peccatum mortale. ¶ Praeterea recedere opere ab aliquo bono non est peccatum nisi inquantum homo ad illud bonum obligatur. Sed etiam si homo obligetur ad hoc quod operetur aliquod bonum spirituale non tamen obligatur ad hoc quod cum delectatione illud operetur, quia delectatio facta in opere est signum habitus inherentis, et sic ad hoc non possunt obligari illi qui non habent habitum virtutis. Ergo etiam acedia que est de bono spirituali debito non est peccatum mortale. ¶ Praeterea omne peccatum mortale est contrarium spirituali vite. Sed non est de necessitate spiritualis vite quod aliquis delectabiliter operetur. Sed sufficit quod operetur aliquo modo. Quicumque faceret opus quod debet, si non delectaretur, ideo peccaret mortaliter. Ergo acedia que contrariatur spirituali delectationi non est peccatum mortale. ¶ Praeterea ideo non quelibet concupiscentia est peccatum mortale quia ex corruptione nature nobis imminet mortalibus pronitas ad concupiscendum, sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum et ad refugiendum labores, quod videtur ad acediam pertinere. Ergo non omnis acedia est peccatum mortale. ¶ Sed contra est quod Damascenus dicit quod acedia est tristitia quedam, sed non est tristitia secundum deum quia sic non esset peccatum. Ergo est tristitia seculi, sed tristitia seculi mortem operatur, ut Apostolus dicit ii ad Cor. vii. Ergo acedia est peccatum mortale. ¶ Praeterea Augustinus xii super Gen. ad litteram dicit quod Iacob dicens filiis suis: Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos, videtur hoc timuisse ne nimia tristitia sic perturbaretur ut non ad requiem bonorum iret sed ad inferos peccatorum. Omne autem illud quod retrahit a requie bonorum et reducit ad inferos peccatorum est peccatum mortale. ¶ Praeterea super illud Quare tristis es anima mea dicit glossa quod docet hic tristitiam scilicet fugiendam que patientiam et caritatem et spem extinguit et totam bonam vitam conficit. Ergo acedia est peccatum mortale. Hoc enim dicimus peccatum mortale quod caritatem et ceteras virtutes extinguit. ¶ Respondeo dicendum quod ex premissis de facili patere potest quod acedia secundum quod est speciale peccatum est peccatum mortale ex suo genere. Importat enim quandam tristitiam et repugnantiam contrarietatem affectus ad bonum spirituale divinum. Talis enim repugnantia contrariatur caritati manifeste, que inheret bono divino et delectatur in ipso. Cum igitur hoc faciat peccatum esse mortale quod contrariatur caritati, per quam est anime vita, manifestum est quod acedia ex genere suo est peccatum mortale. Circa sicut dicitur i Joh. iii: Qui non diligit manet in morte. Et est considerandum quod sicut invidia que est tristitia de bono proximi est peccatum mortale ex suo genere inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi, ita acedia que est tristitia boni spiritualis divini est peccatum mortale ex suo genere inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem dei. Hoc tamen verificatur in omnibus

pctis que sunt mortalia ex genere suo quod
motus imperfectus ex genere talium peccatorum non sunt
pctm mortalia quia fiunt absque delibera
tione rationis. Vnde talis motus accidie
est pctm veniale. sicut supra de motibus
inuidie dictum est. Sed quando consensus carnalis
ita preualet rationi ut ex dilectatione homo
tristetur de bono spirituali diuino manifeste
quod talis motus voluntatis est pctm mor
tale. ¶ Ad primum ergo dicendum quod in viris perfectis potest
esse imperfectus motus accidie saltem in sensu
alitate propter hoc quod nullus est ita perfectus in
quo non remaneat aliqua contrarietas carnis
ad spiritum. Apostolus tamen non videtur ibi loqui de tri
stitia boni spiritualis que est accidia. sed po
tius de tristitia que est de malis temporibus.
¶ Ad secundum dicendum quod accidia contrariatur precepto
de sanctificatione sabbati in quo mandatur secundum quod
est preceptum morale. quies mentis in deo
¶ Ad tertium dicendum quod deus secundum quod est primus
mentis non compatitur secum tristitiam uel peccatum
mortale. Verum accidia non tristatur de presentia
spiritus dei sed de aliquo bono suo quod est
participatio diuina. ¶ Ad iiii. dicendum quod acci
dia non est recessus mentalis a quocumque
bono spirituali. sed a bono spirituali dei mens
eternitate debet inherere quod est bonum diuinum
sicut iam dictum est. ¶ Ad v. dicendum quod ratio
illa procedit de bono spirituali ~~sed a bono spiri~~
alitatis actus pctm virtutis. Quod enim homo
delectetur non cadit sub precepto. Sed quod de
lectetur de deo cadit sub precepto. sicut et
quod homo deum diligat quia delectatio amorem
consequitur. ¶ Ad vi. dicendum quod delectatio que prouenit
ex caritate cum contrariatur accidia est de
mitate spiritualis vite sicut et ipsa cari
tas. Et ideo accidia est pctm mortale
¶ Ad vii. dicendum quod sicut concupiscentia que est tantum
in sensualitate que prouenit ex corruptione
nature non est pctm mortale quia est motus
imperfectus. ita nec etiam talis accidia est
pctm mortale Vtrum accidia sit vitium

Quarto queritur utrum acci capitale
dia sit vitium capitale. Et videtur quod
non. Sicut enim delectatio procedit ex amo
re ita tristitia procedit ex odio. Sed odium est non
vitium capitale. ergo nullo modo accidia
que est tristitia quedam. ¶ Preterea vitia capita
lia sunt que inclinant ad actus aliorum pctorum
Sed accidia non videtur esse huiusmodi. sed magis im
mobilem reddere. Est enim tristitia aggrauans
ut damascenus dicit. ergo accidia non est vitium ca
pitale. ¶ Preterea vitium capitale est quod habet ali
quas filias. Sed accidie non videntur esse
filie que ei assignentur a Gregorio xxxi.
moralium. malitia enim est commune ad omnia
pcta. Rancor autem pertinet ad odium quod ex
ira nascitur. pusillanimitas et desperatio
pertinet ad irascibilem in qua non est acci
dia. sed magis in concupiscibili. torpor autem
circa precepta videtur idem esse quod accidia et
uagatio vero mentis videtur contrariari rationi
tristitie que est constrictiua. ergo accidia non
debet poni vitium capitale. ¶ Sed contra est auc
toritas Gregorii qui accidiam siue tri
stitiam inter vitia capitalia computat
xxxi. moralium. ¶ Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est
vitium capitale est ex quo alia vitia
oriuntur secundum rationem cause finalis. Sicut
autem homines propter delectationem quamdam pro
ducuntur ad multa facienda uel vitanda
ita etiam propter tristitiam fugiendam. Vtrumque
enim eiusdem rationis esse videtur. scilicet querere bonum
et fugere malum. Cum ergo accidia sit quedam tri
stitia de bono diuino interno sicut inuidia
de bono proximi. ut dictum est. Sicut ex inuidia
multa vitia oriuntur in quantum homo multa
facit inordinate ad huiusmodi tristitiam repel
lendam que consequitur de bono proximi. Ita etiam
accidia est vitium capitale quia etiam nullus
homo absque delectatione in tristitia manere
potest. ut philosophus dicit in viii. ethicorum. Ideo ex tristitia
duo consequuntur. quorum vnum est ut non rece
dat a contristantibus. Aliud est ut ad alia
transeat in quibus delectetur. Et secundum hoc philosophus
dicit in x. ethicorum. quod illi qui non possunt gaudere dele
ctationibus spiritualibus ut plurimum transe
unt se ad delectationes corporales et
secundum hoc ex tristitia que concipitur ex spiritua
libus bonis scilicet euagatio circa illicita
in quibus animus carnalis delectatur. In fu
ga autem tristitie talis processus attenditur
quod primo quidem homo ea fugit. Sed etiam
postea ad fugam spiritualium bonorum que de
lectari possunt pertinet et in tristitia a bono diuino
separato. Et hec est desperatio et ideo in recessu
a bono spirituali agendo. quod quidem continet
ad communia que sunt de necessitate salutis est tor
por circa precepta. Quantum autem ad ardua.
que cadunt sub consiliis est pusillanimi
tas. Vlterius autem contingit quod si aliquis inuitus
detineatur in spiritualibus bonis contristantibus contri
stantur. concipit primo quidem indignationem
ad prelatos uel ad quascumque personas cu
ram habentes detentis. et hoc est rancor. Sed vero
concipit indignationem et odium contra etiam ipsa
spiritualia bona. et hoc proprie est malitia. ¶ Ad
primum ergo dicendum quod in virtutibus amor causa oritur
delectatio ponitur principalius virtutis que est cari
tas quia bonum diuinum et bonum proximi est secundum
se amabile. non autem est secundum se odibile
sed solum secundum quod ex aliquo accidente contristat
Et ideo magis accipiuntur capitalia vi
tia secundum tristitiam quam secundum odium. ¶ Ad secundum
dicendum quod accidia immobilitat quidem adhuc
de quibus contristatur. sed ad contraria promptum

redit ¶ Ad tertium dicendum quod malicia hic non
accipitur secundum quod est commune omni peccato sed
secundum quod importat quandam impugnationem
spiritualium bonorum. Nichil enim prohibet quin
rancor ex ira et accidia conficiatur. Idem enim
potest ex diversis causis secundum diversas rationes
causari. Quod autem pusillanimitas et desperatio
pertinet ad irascibilem non impedit quin ex acci-
dia causentur quia passiones irascibilis omnes
causantur ex passionibus concupiscibilis. Tertium
autem ira ipsa agenda non est ipsa extinguenda
sed tantum effectus. Unde Cassianus dicit: extincta
sit ex hoc ipso quod contingit quatenus cor et
ibi habitus quem demum fugiens ad alia evagatur.

Utrum omnis ira sit mala vel aliqua ira sit bona

Questio est de ira. Et primo queritur utrum omnis ira
sit mala vel aliqua ira sit
bona. Videtur quod omnis ira sit mala. Ieronimus
enim exponens illud Matth. v. Qui irascitur
fratri suo sic dicit: In quibusdam codicibus additur
sine causa. Ceterum in veris diffinita sententia est
et ira penitus tollitur. Si enim iubemur
pro persequentibus orare omnis ire occasio tol-
litur. Est sine causa quia ira viri iusti-
ciam dei non operatur. Ergo omnis ira est
mala et prohibita. ¶ Preterea sicut Dionysius dicit
iiii ca. de divinis nominibus, malum est naturalibus
irrationalibus autem hominibus. Sed id quod est contra
rationem hominis est malum et peccatum, ut patet
per Damascenum in ii libro. Ergo omnis ira est peccatum.
¶ Preterea malum anime humane est preter rationem,
ut ibidem Dionysius dicit. Sed ira semper est
preter rationem. Dicit enim philosophus in vii Ethicorum quod
ira audit rationem secundum quod rationem obaudiret
aut et non perfecte audiret, ut postea ex-
ponit. Ergo ira semper est mala. ¶ Preterea dominus
Matth. vii arguit eum qui habet trabem
in oculo suo et vult eicere festucam de oculo
fratris sui. Multo magis ergo est arguen-
dus qui trabem in oculo suo ponit ut
eiciat festucam de oculo alterius. Sed ta-
lis est quicumque irascitur ut alium corri-
gat. Dicit enim Cassianus in viii li. de institutis
cenobiorum quod quilibet est qui iracundie
motu et fervens excecat [illegible]
Ergo arguendus est quicumque
irascitur ad corrigendum fratrem suum et
multo magis et quacumque alia causa
alias irascitur. ¶ Preterea perfectio hominis
consistit in imitatione divina. Unde dicitur
Matth. v. Estote perfecti sicut pater vester perfe-
ctus est. Sed sicut dicitur Sap. xii Deus
cum tranquillitate iudicat. Ira autem
quieti mentis subsistit, ut Gregorius
dicit v Moralium. Ergo omnis ira derogat per-
fectioni humane ut potest separans nos
a similitudine divina. ¶ Preterea esse quod est
bonum vel indifferens est utile ad actum
virtutis quia usus bonorum est actus vir-
tutis ut Augustinus dicit in ii de libero arbitrio. Sed
nulla ira est utilis ad virtutem in libro
predicto cum apostolus dicit omnis ira tollatur
a vobis nullam penitus iram et
utilem nobis excipit. Tullius etiam
dicit in iiii de Tusculanis quod omnibus fortitudo
non indiget advocata iracundia
satis suis armis munita predi-
ta est. Ergo nulla ira est bona. ¶ Preterea Gregorius
dicit v Moralium: Cum tranquillitatem mentis
ira diverberat dilaniatam quodammodo
scissamque perturbat ut sibimet ipsi non
congruat ac vim intime similitudinis
amittat. Ut sic precipue ira maxime anime
noceat, ut dicit Augustinus in Enchiridion. Ergo omnis
ira est mala. ¶ Preterea Levit. xix super illud
ne oderis fratrem tuum in corde tuo dicit glossa
quod ira est libido ulciscendi. Sed querere ul-
tionem est contra legem divinam. Subditur
enim ibidem: Non queras ultionem. Ergo ira
semper est peccatum. ¶ Preterea de similibus idem est
iudicium. Ergo et de similiter nominatis debet
iudicari. Sed ira nominatur inter alia vicia
capitalia et in libris aliorum que dicuntur
vicia capitalia semper est malum et numquam
bonum, ut patet discurrenti per singula. Ergo
ira semper est mala et numquam bona. ¶ Preterea
principia et si sint minima quantitate sunt
tamen maxima virtute, ut philosophus dicit.
Sed capitalia vicia sunt quedam principia
peccatorum. Ergo sunt maxima in malo. Non ergo
habent aliquid permixtum boni et sic nulla
ira est bona. ¶ Preterea illud quod impedit opti-
mum actum hominis est malum. Sed ira sic
etiam ex zelo rectitudinis impedit op-
timum actum hominis scilicet contemplationem.
Dicit enim Gregorius v Moralium: Eruit autem ira
contemplatione mutatur ea que nisi tranquillo
corde percipi non potest contemplatio dissipa-
tur. Ergo omnis ira est mala. ¶ Preterea sicut
Tullius dicit in iiii de Tusculanis quod omnibus
passiones sunt quidam morbi anime.
Sed omnis morbus corporalis est malum
corporis. Ergo omnis passio anime est malum
eius. Sed ira est quedam passio anime.
Ergo omnis ira est mala. ¶ Preterea philosophus dicit
in ii Ethicorum quod patiens et abstinens
est qui patitur et non deducitur. Castus
autem et temperatus qui non patitur. Et prohi-
betur quod virtuosum esse consistit in
nichil pati et sic omnis passio re-
pugnat virtuti. Sed omne tale est malum.
Ergo omnis ira cum sit passio est malum.
¶ Preterea quicumque usurpat sibi quod dei est
peccat. Sed quicumque irascitur usurpat
sibi vindictam que competit soli deo.

Secundum illud deutro. xxxii. mihi
vindictam et ego retribuam. Ira enim est
appetitus vindicte. vt philosophus dicit. ergo quicumque
irascitur peccat. Quarto Maximus va
lerius narrat de archita tarentino
quod cum famulus suus eum offendisset dixit
quanti te punirem nisi tibi iratus essem
ergo videtur quod ira impedit debitam correc
tionem. Contra sed si aliqua ira sit bona hoc non
est nisi illa que insurgit contra peccatum.
Sed nulla ira est talis quia ira cum sit
passio appetitus sensibilis non insurgit
nisi contra malum sensibile. ergo nulla ira
est bona. Quinto. Sed contra Crisostomus super mathei. Qui enim
sine causa irascitur reus erit. qui vero
cum causa non erit reus. nam si ira non
fuit nec doctrina proficit nec iudicia stant
nec crimina compescuntur. ergo aliqua ira est
bona et necessaria. Contra primo precepta diuina ad
nichil inducunt nisi ad bonum sed ex precepto
diuino inducimur ad irascendum. Secundum illud
Ephesiorum iiii. Irascimini et nolite peccare in
cordibus vestris. Et glosa exponit. Irasci
mini contra peccantes quod est naturalis motus
anime quo scilicet ad presentem pertinet delinquitur
propter irascendum dicit. ostendens hanc iram esse
bona. non ergo omnis ira est mala. Contra secundo Gregorius
dicit. v. moralium. non recte intelligunt qui irasci
nos nobis tantummodo non etiam proximis delin
quentibus nolunt. Si vero enim sic proximos ut
nos amare precipimur restat ut sic eor
erratibus sicut nostris viciis irascamur.
Contra tertio Damascenus dicit in ii. libro. ira fuit in christo
in quo tamen nullum peccatum fuit. vt dicitur i. pet.
ii. ergo non omnis ira est peccatum. Contra quarto omne
peccatum est vituperabile. sed non omnis qui irascitur
vituperatur. vt philosophus dicit in ii. ethicorum. ergo non
omnis ira est peccatum. Respondeo dicendum quod circa hanc
questionem fuit olim controuersia apud philoso
phos. Stoyci dixerunt omnem iram viciosam
esse. peripatetici autem dicebant aliquam iram
esse bonam. vt ergo circa hoc quid sit verius
videatur. Considerandum quod in ira sicut et
in qualibet alia passione duo possumus
considerare vnum quod est quasi formale. aliud
quod est quasi materiale. formale quidem ire est
eo quod est ex parte anime appetitiue. quod scilicet
ira sit appetitus vindicte. materiale autem
id quod pertinet ad commotionem corporalem
scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor
. Si igitur consideretur secundum id quod est formale
ira sic potest esse et in appetitu sensitiuo et
in appetitu intellectiuo qui est voluntas
secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam
et secundum hoc manifestum est quod ira potest esse
et bona et mala. Manifestum est enim
quod quando aliquis querit vindictam secundum de
bitum iusticie ordinem hoc est virtutis. puta

cum vindictam querit ad correctionem
peccati saluato ordine iuris et hoc est irasci
contra peccatum. Cum autem aliquis inordinate
appetit vindictam est peccatum. est peccatum
vel quia querit vindictam preter ordinem iuris
vel quia querit vindictam magis intendens
extractionem peccantis quam abolitionem peccati
et hoc est irasci in fratrem. Quantum ad hoc non
fuisset discordia inter Stoycos et peripa
teticos. nam Stoyci etiam concessissent quod
aliqua voluntas vindicte est virtuosa.
Sed quantum ad hoc quod est materiale in ira. scilicet commo
tio cordis vota controuersia versabatur
quia huiusmodi commotio iudicium rationis impedit
in quo consistit principaliter bonum virtutis
et propter hoc videtur quod homines irascitur victoria. sed
si aliquis recte considerat inueniet Stoycos
in ista consideratione duplex defecisse primo
quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter
illud quod est optimum simpliciter et illud quod est
optimum huic. Contingit enim aliquid esse
melius simpliciter quod non est huic melius sicut
philosophari est melius quam ditari. Sed indigenti
necessariis ditari est melius. vt dicitur in iii. thopicorum
et similiter virtuosum esse est bonum tamen secundum
conditionem sue nature quod tamen non est homini
bonum. Secundo ergo quia natura hominis composita est
ex anima et corpore et ex natura intellectiua et sen
sitiua ad bonum hominis pertinet quod secundum
se totum virtuti subdatur et secundum partem intelle
ctiuam et secundum partem sensitiuam et secundum cor
pus. Et ideo ad virtutem hominis requiritur
ut appetitus debite vindicte non solum sit
in parte rationali anime. sed etiam sit in parte sensitiua
et in ipso corpore et ipsum corpus moueatur ad
seruiendum virtuti. Secundo non considerauerunt quod
ira et alie huiusmodi passiones dupliciter se possunt
habere ad iudicium rationis. vno modo antecedenter
sic necesse est ut semper ira et omnis huiusmodi
passio iudicium rationis impediat quia anima
maxime potest iudicare veritatem in tranquilli
tate quadam mentis. vnde philosophus etiam dicit
quod in quiescendo sit anima sciens et prudens
alio modo potest se habere ira ad iudicium rationis
ut consequenter quia scilicet postquam ratio diiudicauit et
ordinauit modum vindicte tunc passio insur
git ad exequendum et sic ira et alie huiusmodi pas
siones non impediunt iudicium rationis quod iam
precessit sed magis adiuuant ad promptius
exequendum et hoc modo sunt vtiles virtuti. vnde Gregorius
dicit in v. moralium. Curandum summo opere est ira
que ut instrumentum virtutis assumitur menti
dominetur ne quasi domina preeat sed velud ancilla
ad obsequium parata a tergo rationis tergo nequaquam
recedit. tunc enim robustius contra vicia exi
gitur cum subdita rationi famulatur. Secundo defe
cerunt Stoyci in hoc quod non recte attribuebant
iram et alias passiones. Cum enim non omnis

et ideo in quantumcumque aliquis irascatur videtur
hoc esse in detrimentum virtutis

motus appetitivi sint passiones distinguebant ab aliis appetitivis motibus nisi quod aliquem appetitivum motum sunt in voluntate passionis aut in appetitu sensitivo quia non distinguebant inter utrumque appetitum. Sed distinguebant philosophi quod passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinate rationis. Unde dicebant eas esse morbos quosdam animae sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis. Et secundum hoc oportebat quod omnis ira rationis passio sit mala. Sed quia ira secundum veritatem dicitur quicumque motus appetitus sensitivi et huiusmodi motus potest esse ordinatus ratione et secundum hoc quod sequitur iudicium rationis deservit rationi ad promptius exequendum, et hoc exigit conditio naturae humanae ut appetitus sensitivus moveatur a ratione. Inde est quod est naturale est dicere secundum peripateticos aliquam iram esse bonam et virtuosam. ¶ Ad primum ergo dicendum quod Iohannes loquitur de ira qua quis irascitur fratri, ut patet ex verbis domini qui exponit. Omnis autem talis ira est mala. Sed ira quae est contra peccatum est bona, ut dictum est. ¶ Ad secundum dicendum quod ira praeveniens rationem non est naturalis homini sed naturale est ei ut ira rationi deserviat. ¶ Ad iii dicendum quod philosophus ibi loquitur de ira incontinentis quae non subicitur rationi. ¶ Ad iiii dicendum quod ira quae consequitur iudicium rationis turbat quidem aliqualiter rationem sed iuvat ad promptitudinem executionis. Unde non tollit ordinem rationis quia iam expertum debitum iudicium rationis stabilitum est. Unde et Gregorius dicit in v Moralium quod ira per vitium excaecat oculum mentis sed ira per zelum non excaecat sed solum turbat. ¶ Ad v dicendum quod deus est incorporeus. Unde sicut sine membris corporeis operatur ita sine appetitu sensitivo et tamen ad virtutem hominis pertinet quod motu appetitus sensitivi utatur sicut etiam quod utatur corporeis instrumentis. ¶ Ad vi dicendum quod ira praeveniens iudicium rationis non est nobis ad virtutem sed nociva. Subsequens autem est utilis animi ad exequendum sicut dictum est. ¶ Ad vii dicendum quod illa verba Gregorii sunt intelligenda de ira per vitium. Unde ipse etiam in sequentibus ostendit esse aliam iram laudabilem et virtuosam. ¶ Ad viii dicendum quod Plato prohibet in lege quae fit ex solo livore vindictae non autem illa quae fit ex solo zelo iustitiae. ¶ Ad ix dicendum quod iudicium non est sumendum ex nominibus sed ex natura rerum. Unde non oportet quod quaecumque similiter nominantur idem iudicium sortiantur. Alioquin tolleretur fallacia aequivocationis. Est igitur sciendum quod sicut philosophus dicit in iiii Ethicorum vitia opposita mansuetudini sunt innominata et ideo utimur nomine passionis

pro nomine vitii capitalis. Et quia passio potest esse bona et mala, ideo ira potest esse et bona et mala. Alia autem vitia capitalia nominantur nominibus propriis vitiorum. Et ideo semper sunt mala. ¶ Ad x dicendum quod sicut dicit Dionysius iiii cap. de divinis nominibus, nullus ad malum agit nisi intuitu boni. Et ideo vitia capitalia non habent quod sint principia ex ratione mali sed potius ex ratione boni secundum quod fines eorum sunt appetibiles et moventes ad aliquos actus. Unde non oportet quod vitia capitalia sint maxime et pure mala. Et tamen potest dici quod ira secundum quod est vitium capitale numquam est bona. ¶ Ad xi dicendum quod non omne illud quod est impeditivum melioris est malum. Alioquin matrimonium esset malum quia impedit virginitatem. Et ulterius id quod est impeditivum alicuius boni ad horam etiam potest esse propter illud melius. Unde licet contemplatio sit simpliciter operativa melior humanis operationibus tamen in aliquo casu potest esse melior aliqua actio ad quam coadiuvat ira. ¶ Ad xii dicendum quod verba illa procedunt de ira secundum quod importat inordinatum motum ut Stoici accipiebant. ¶ Ad xiii dicendum quod philosophus in libro Ethicorum inducit per exempla quaedam quae non sunt vera secundum opinionem propriam sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum et tale est quod dicit quod virtus consistit in nihil pati. Hoc enim erat probabile secundum opiniones Stoicorum. In istis autem philosophus improbat opiniones eorum qui dicebant virtutes esse impassibilitates quasdam. Tamen potest dici quod virtus consistit in nihil pati inordinate. ¶ Ad xiiii dicendum quod ille qui irascitur de peccato fratris sui non quaerit vindictam suam sed vindictam dei. Peccatum enim nihil aliud est quam offensa dei. Et ita ille qui iuste irascitur non usurpat illud quod dei est. ¶ Ad xv dicendum quod Architas non taxavit modum vindictae. Et ideo iratus nolebat taxare ne excederet. ¶ Ad xvi dicendum quod in ira possunt duo considerari, scilicet ira quam initiat ratio, et hoc potest esse peccatum. Et iterum nocumentum in quod tendit appetitus sensitivus et hoc est semper aliquid sensibile.

Utrum ira possit esse peccatum vel non

Secundo queritur utrum ira possit esse peccatum vel non. Et videtur quod non. Ira enim passio quaedam est. Sed passionibus non meremur neque demeremur neque etiam laudamur aut vituperamur ut patet per philosophum in ii Ethicorum. Ergo ira non est peccatum. ¶ Praeterea sicut homo claudus est homo ita natura lapsa est natura. Sed irasci est naturae lapsae, quod irasci est aliquo genere naturale. Sed nullum tale est peccatum. Ergo ira non est peccatum. ¶ Praeterea illud quod de se est ordinabile ad bonum vel ad malum non debet iudicari esse peccatum. Sed ira potest determinari et ad bonum et ad malum. Ergo ira non est secundum se peccatum. ¶ Praeterea actus proprius na-

sive virium animae non sunt peccata quia peccatum est contra naturam ut Damascenus dicit in II libro. Sed ira est actus potentiae irascibilis quae est quaedam naturalis vis animae, ergo ira non est peccatum. Praeterea omne peccatum est voluntarium ut Augustinus dicit. Sed ira non est voluntaria, contra ut Philosophus dicit in II Ethicorum: iratus cum tristitia operatur; tristitia autem est de hiis quae nobis nolentibus accidunt ut Augustinus dicit XIV de Civitate Dei; ergo ira non est peccatum. Praeterea illud quod non est in potestate nostra non est peccatum; nullus autem peccat in eo quod vitare non potest ut Augustinus dicit. Sed ira non est in potestate nostra. Contra super illud Psalmi: Irascimini et nolite peccare dicit glosa quod motus irae non est in potestate nostra; ergo ira non est peccatum. Praeterea Philosophus dicit quod ira est accensio sanguinis circa cor, sed hoc non importat aliquod peccatum, ergo ira non est peccatum. Praeterea Dionysius dicit in epistola ad Demophilum monachum quod irasci est hominis sed non insaniae [illegible], sed id quod est hominis in eo quod homo non est peccatum, ergo ira non est peccatum. Praeterea omne peccatum est conversio ad commutabile bonum, sed ira non est conversio ad commutabile bonum sed magis ad malum, ergo ira est ad nocumentum proximo inferendum, ergo ira non est peccatum. Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephesios IV: omnis indignatio et ira tollatur a vobis, quod non diceret nisi ira esset peccatum, ergo ira est peccatum. Respondeo dicendum quod ira importat quemdam motum appetitus, non autem importat fugam sed prosecutionem. Est enim appetitus alicuius rei cum desiderio, et quia communis obiectum prosecutionis est bonum non autem malum. Unde supra dictum est quod omnis motus appetitivus circa quod est malum, si ad prosecutionem pertineat, sub ratione mali, sicut amare vel concupiscere malum et gaudere de malo. Ira autem importat quidem appetitum alicuius mali et nocumenti quod quaerit inferre proximo, non tamen appetit illud sub ratione mali sed sub ratione boni quod est iustum iudicatum; propter hoc enim iratus quaerit alium laedere vel vindicare iniuriam sibi factam. Motus autem appetitivus magis dicitur secundum illud quod est formale in obiecto quam secundum id quod est materiale in ipso. Unde magis est dicendum quod ira sit prosecutio boni quam quod sit prosecutio mali, quia id quod quaerit est malum materialiter sed bonum formaliter. Contingit autem omnes prosecutiones mali sint malae, non tamen omnis prosecutio boni est bona. Sed oportet considerare an illud bonum sit verum et simpliciter bonum vel magis sit apparens et secundum quid bonum. Nam prosecutio eius quod est verum et simpliciter bonum est bona, sicut amor et concupiscentia sapientiae et gaudium de ipsa. Sed prosecutio eius quod est bonum apparens et secundum quid et malum autem simpliciter et secundum rei veritatem est mala, sicut patet in gula et luxuria in quibus vituperatur concupiscentia apparentis et non veri boni. Sic igitur dicendum est

in proposito quod si ira sit appetitus vindictae secundum quod vere est iusta, tunc ira erit bona et virtuosa et vocatur ira per zelum. Si autem sit vindictae quae est apparens iusta et non vere iusta, sic ira est peccatum, quia Gregorius in V Moralium vocatur ira per vitium. Est autem vindicta sic desiderata apparens iusta propter praecedentem iniuriam quam ratio dictat esse vindicandam; non tamen est vere et simpliciter iusta quia non servatur debitus ordo iustitiae, quia forte aliquis quaerit maiorem vindictam quam deceat, vel quia quaerit se vindicare sua auctoritate cum hoc ei non liceat, vel quia quaerit vindictam non debito fine. Et inde Philosophus dicit in VII Ethicorum quod iratus autem incipit quidem audire rationem prout iudicat iniuriam esse vindicandam, non tamen perfecte audit eam quia non attendit ut sequatur rationis ordinem vindictae secundum quod ratio dictat. Unde comparatur iratus ministris festinantibus exequi mandatum antequam totum audiant, et propter hoc offendunt. Ad primum ergo dicendum quod passiones neque dicuntur laudabiles neque vituperabiles quia secundum se non important aliquid conveniens rationi vel rationi repugnans. Sed tamen ad passionem addatur aliquid unde congruat rationi, erit passio laudabilis. Si vero addatur ei aliquid unde rationi discordet, erit passio vituperabilis, et sic ira ponitur peccatum inquantum rationem perfecte non audit, ut dictum est. Et tamen ira dicitur esse peccatum non solum prout est passio et motus appetitus sensitivi, sed etiam prout nominat actum intellectivi appetitus qui est voluntas, ut dictum est. Ad secundum dicendum quod homini claudo potest aliquid convenire inquantum est homo et hoc per consequens homini; peccatum autem claudo potest etiam ei aliquid convenire inquantum est claudus, quod peccatum se habet ad hominem et sic naturae lapsae inconveniens inquantum natura est lapsa. Contingit enim quod motus irae discedit ab ordine rationis. Ad III dicendum quod sicut supra dictum est quod virtus opposita mansuetudini est innominata, ideo nomine passionis quae de se est indifferens sumitur pro nomine vitii, et hoc modo dicimus iram esse peccatum. Sic autem non se habet ad malum. Et similiter dicendum ad quartum. Sic enim ira nominat actum potentiae naturalis secundum quod est passio quaedam indifferens se habens et ad bonum et ad malum. Ad V dicendum quod iratus operatur cum tristitia quae consequitur ex iniuria illata. Unde ex hoc non potest haberi nisi quod ira sit involuntaria, sed quod aliquid involuntarium sit causa irae; nunquam enim aliquis irasceretur nisi aliquid sibi fieret contra suam voluntatem. Ad VI dicendum quod glossa illa loquitur de ira inordinata secundum quod est in sensualitate praeveniens plenam deliberationem rationis. Tales autem sensualitatis motus sunt quodammodo in potestate nostra in particulari, quia possumus unumquemque motum impedire applicando cogi-

tacom ad alia no tn possum9 ipe
dire nisi aliqs motus iordinatus i fur
gat ¶ Ad viij dd' q illa diffinico ire
dat' scdm id q est male i ipa ptinet
em ad ipsimu tacom corpalem acce
sio sanguinis circa cor. s; talis corpalis
comocio se' motu appetitu que est
formalis i ira i qua consistit rco pcti
¶ Ad viij dd' q quiq; no me hois acci
pit p ipsm te hiana Ad i. ad Cor
iij. Cu adhuc sit zelus int' vos z ptecio
none carnales estis z scdm hoiem
ambulatis z hs mo ira i ordinate
d' ee ho ius q ptinet ad infirmitate
huanam ¶ Ad x dd' q abo ira e ma
li sub rone alicui bom z ita i ptat
gusione ad alique boni Vtru ira sit
Certo quer' vtru pctm morle
Ira sit pctm mortale et vi q sic
Cra ad Ephe iiij sup illud sol no occi
dat sup iracudia vram d' glo q xps
cu ira nich' simul inhitat. Sz solu pctm
pctm mortale est illud q xpus i aia
no copatit' go ira e pctm mortale ¶ P
q' v. dns d' Audistis q dcm e anti
qs no occides q' aut occidit reus erit
iudico Ego aut dico vobis q ois q
irascit' fri suo reus erit iudico Ergo
pz q eadez pena debet' ire i noua lege
q debebat' hoicidio i veti lege Sed
homicidiu i veti lege sp erat pctm
mortale ¶ P oe illud q meret'
dampnacom etnaz est pctm morle
Sz ira metur dampnacom etnam
d' em glo q hijs tbus s. iudico qsilio
z gehena diuse masiones i etna damp
nacoe p modo pcti singlarit' expmunt'
go ira est pctm mortale ¶ P Greg'
d' v. mor. p iram iusticia relinquit'
qcordia rupit' spus scus splendor
exuitur Sz ista no fiut nisi p pctm mor
tale go ira est pctm mortale ¶ P ois
libidinosus appetitus eius q b' xpus re
tinuit pctm mortale est Sz sicut d'
Augus' d' xiiij deci di ira est libido vl'
ulciscendi vindcaz aut xpus b' retinuit
Scdm illud deut xxxij. michi vindi
cta z ego retribuam scdm aliaz lraz
ubi nos hem9 mea est vlcio go ira
est pctm mortale ¶ P illud q facit
auguntu scelez vi ee zelus i. pctm
mortale Sz ira facit augmtu sce
lez vt glo d' sup illud ps. xxviij.
Vir iracudus puocat rixas go ira
est pctm mortale ¶ P nichil corru
pit intellcm nisi excellens pctm q
z sensu corrupunt excellencie sensi
biliu Sz ira corrupit intellcm d'

em Greg9 v. mor. q ira excecat
oculu rois go ira est excellens pctm
cuiusmodi est pctm mortale ¶ P illud
q est qtra rom vi' ee pctm mortale
Sz ira i ordinata est q tra iudiciu
rois vt ex sup dcis pz go ira e pctm
mortale ¶ P illud q est qtra natuz
hois est pctm mortale Sz ira e
hmoi homo em est aial mansue
tu na Ira aut mansuetudini qtriat'
go ira est pctm mortale ¶ P quitq;
qtriat' actui caritatis q vult boni
pximo Ira aut vult pximo nocumtu
go ira est pctm mortale ¶ P pctm
mortale dicit' ex eo q spualr' occid'
Sz Job v. d' Certe viz stultu interficit
iracundia go ira est pctm mortale
¶ Sz qtra sup illud ps. Irascimini z
nolite peccare d' glo. venalis e
ira que no pducit' ad effcm Sz ea
que s' scdm genus sui pcta morta
lia etia anq' pducant' ad effcm mag'
s' venalia s; solu qsensu go ira ex
gne suo no est pctm mortale ¶ P
pctm opis no est minq q pctm cor
dis Sz opus ire no semp est pctm
mortale Sicut qn aliquis p iram
aliqua modica nocumta prid inst
ul leuit' i pellendo eu ul obiurgando
ipm ul ad hmoi faciendu go etiam
neq; ira ex gne suo est pctm morta
le ¶ P Augus' d' ix deci dei q i disipli
na xpiana no qsidat' an aliqs ira
scat' s; magis vn pius aiuq irascat'
Sz nullu pctm mortale pt esse simul
cu pietate go ira no est pctm mor
tale ¶ P est quedaz ira que est vtuo
sa vt b' hitum est etia quedaz ira
que est pctm mortale. go etia est que
dam media que est pctm veniale
¶ P nullu pctm mortale pt ee cu spu
sancto Sz ira pt esse cu spu sco. Legit'
em iiij Regu ij q requieuit spus
helie sup Elizeu z tn maledixit sta
tim postea pueris z egressi duo vrsi
de saltu lacerauint ex eis xlij pueros
quod vi' ad maxima ira ptine go ira
no est pctm mortale ¶ P in lege no
ua nullu pctm mortale pmittit'
s; ira pmittit' vt pz in gloza ad Eph
iiij. sup illud Irascimini z nolite peccare
go ira no est pctm mortale ¶ P scdm
phm i. viij. Eth Concupia est turpior
q ira Sz qcupia no semp est pctm
mortale go etia neq; ira ¶ P pctm
mortale no est aliqs motus appeti
tiuus pueniens completa delibacom
rois Sz ira sp pueniens completam

deliberationem rationis, quia nunquam perfecte audit
rationem, ut in vii Ethicorum dicitur. Ergo ira non est peccatum
mortale. ¶ Respondeo dicendum quod cum actus morales
ex obiectis speciem trahant, secundum eorum obiecta consi-
derari oportet utrum ex genere suo sint boni
vel mali, et si mali, utrum mortalia vel ve-
nialia peccata. Dictum est autem supra quod obiectum irae secundum
quod est peccatum est vindicta iniusta, quae nichil
aliud est quam nocumentum illatum proximo contra
iustitiae debitum. Hoc autem de sui ratione importat
peccatum mortale, quia omne debitum iustitiae cadit
sub praecepto; quicumque est contra rationem debiti
iustitiae contrariatur praecepto. Unde ira primum
ex suo genere est peccatum mortale, cum nichil
aliud sit quam voluntas nocendi proximo
iniuste propter aliquam offensam praecedentem.
Sed sicut in aliis peccatis dictum est, contingit aliquod
peccatum ex genere suo esse mortale et tamen propter
imperfectionem actus esse veniale. Dictum est enim supra
quod actus hominis est qui est dominus potest esse
imperfectus dupliciter. Uno modo ex parte agentis, et
sic imperfectus hominis actus est qui est solius
sensualitatis praeveniens iudicium rationis,
qui est proprium principium actuum in homine; et secundum hoc
motus sensualitatis aliquo tendens quod peccato
mortali etiam ad adulterium vel homicidium
pertinendi est peccatum veniale. Alio modo
dicitur actus imperfectus ex parte obiecti, quia propter
suam parvitatem quasi nichil reputatur, sicut
cum id quod est modicum accipit quasi nichil,
ut Philosophus dicit in ii Phisicorum. Et secundum hoc
quamvis accipere rem alienam sit peccatum mor-
tale ex genere suo, tamen accipere aliquid modicum
quod quasi nullius est pretii vel momenti non est
peccatum mortale, puta si aliquis accipit
unum modicum racemum de vinea alterius.
Utroque autem modo contingit in genere peccati irae
invenire aliquod peccatum veniale. Uno modo
sic subitus motus irae cum ratio consentit
est peccatum veniale. Alio modo propter parvitatem
nocumenti, puta si aliquis irascatur contra
aliquem puerum volens eum parum turbare
per capillos vel per aurem vel aliquid aliud leve
facere in sui vindictam. Sed cum aliquis appetit
se vindicare non servata iustitia inferendo
alicui grave nocumentum cum consensu delibera-
tionis, talis ira semper est peccatum mortale.
Et sic quaedam ira est peccatum mortale et quaedam
veniale, ad utrasque rationes respondendum est.
¶ Ad primum ergo dicendum quod glossa illa loquitur de ira
primum quantum motus est irae perfectus et ex parte
agentis et ex parte obiecti; sic enim semper est peccatum
mortale, ut dictum est. Et similiter dicendum ad ii et iii
et quartum. ¶ Ad v dicendum quod deus aliquid sibi solus
retinuit. Primo enim vindictam in manife-
stis delictis aliis commisit qui constituuntur in
ordine alicuius potestatis. Dicitur enim de
homine potestatem habente Rom. xiii quod est

iudex dei in iram ei qui male agit. Deo autem reserva-
tur vero non solum iudicium et vindictam occultorum,
secundum illud i Cor. iiii: Nolite ante tempus
iudicare. Secundo etiam soli reservavit deus ut
propter seipsum vindicaret. Homo enim non debet
vindicare propter seipsum sed propter culpam in ipso
commissam quae est dei offensa. Cum igitur
aliquis querit vindictam propter seipsum vel praeter
ordinem iudiciariae potestatis, usurpat sibi
quod dei est, et ideo peccat mortaliter nisi
sit motus imperfectus, ut dictum est. ¶ Ad
vi dicendum quod cinerem et scelera potest fieri non solum
per additionem sceleris ad zelum sed etiam per
occasionem, et hoc modo iram quae est peccatum veni-
ale potest facere cinerem et scelera. ¶ Ad vii
dicendum quod intellectum vel rationem potest aliquid dupliciter
corrumpere. Uno modo per contrarietatem per quandam
contrarietatem, et sic solum peccatum mortale
corrumpit iudicium rationis. Alio modo impedi-
re et partibus inquantum impedit usum rationis
per quandam corporalem commutationem, et hoc modo
etiam ira quae est peccatum veniale potest
impedire rationis usum. Non tamen propter hoc dicitur exce-
care nisi quando rationem ducit in consensum peccati.
¶ Ad viii dicendum quod ideo dicitur odia extinguere
illud quod directe contrariatur rationi quae excludit
debitum finem, et non fit nisi per peccatum mortale.
Si autem sit inordinatio circa ea quae sunt ad
finem non excluso fine, non est propter hoc contra rationem
sed praeter eam, et est peccatum veniale. ¶ Ad ix
dicendum quod ira est contra naturam hominis qui est
animal rationale inquantum contrariatur rationi,
et hoc convenit soli irae quae est peccatum mortale.
¶ Ad x dicendum quod caritas vult proximo bonum
sub ratione boni, et ideo propter caritati contra-
riatur odium. Ira autem appetit malum proxi-
mi non inquantum malum sed sub ratione iusti vin-
dicti, ut dictum est. Et ideo ex parte obiecti quod
non est vere iustum sed apparens contrariatur iustitiae;
ex parte vero passionis contrariatur mansuetu-
dini quae tenet medium in ira. ¶ Ad xi dicendum
quod auctoritas illa est intelligenda de perfecto
motu irae primum. ¶ Ad primum vero quod in contra-
rium obicitur dicendum quod glossa illa loquitur de ira quae
est in sola sensualitate, quae dicitur ad effectum perveni-
at non solum in exteriori opere sed etiam per-
nitiorem consensum quae apud deum pro facto
reputatur. ¶ Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit
de ira quae est imperfecta ex parte obiecti. ¶ Ad iii
dicendum quod plures aliquando irascuntur ira per zelum quae
est virtuosa, ut supra dictum est. ¶ Ad iiii dicendum
quod inter vindictam iustam et iniustam nichil
est medium. Et ideo etiam non est inter iram virtuo-
sam et iram quae est peccatum mortale nisi
forte ira imperfecta quae est venialis. ¶ Ad
v dicendum quod Heliseus non maledixit pueris
ex ira vitiosa quae propter livorem vindictae
sed ex zelo divinae iustitiae. ¶ Ad vi dicendum quod

apostolus prohibet motum irae ipsius quae in sola sensualitate consistit. Ad vii dicendum quod similiter concupiscentia perfecta eius quod ex genere suo est peccatum mortale, ipsa etiam est peccatum mortale. Si vero sit imperfecta, est peccatum veniale, sicut de ira dictum est. Ad viii dicendum quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem, audit tamen quamquam perfecte consentientem.

Utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis huiusmodi.

Quarto quaeritur utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis huiusmodi. Et videtur quod non. Contra, ut Augustinus dicit in Enchiridion, malum dicitur quod nocet. Ergo quanto aliquod peccatum magis nocumentum affert, tanto gravius est. Sed ira magis nocumentum infert homini quam invidia. Dicit enim Hugo de sancto Victore in libro de quinque septenis quod superbia aufert homini deum, invidia proximum, ira seipsum. Ergo ira non est gravius peccatum quam invidia. Praeterea effectus assimilatur suae causae. Sed effectus invidiae est ira, ut Hugo dicit in eodem libro. Ergo ira non est minus peccatum quam invidia. Item videtur quod non sit minus peccatum quam odium, quia gravitas peccatorum attenditur secundum effectus. Sed idem est effectus odii et irae, scilicet inhibere nocumentum proximo. Ergo odium non est gravius peccatum quam ira. Item videtur quod ira sit gravius peccatum quam concupiscentia carnis, secundum philosophum in iii Topicorum. Si summum huius praeminet summo illius, hoc praeminet illi. Sed summum peccatum est in genere irae. Sed homicidium praeminet in gravitate cuicumque peccato in specie concupiscentiae carnis. Ergo ira simpliciter est gravius peccatum quam concupiscentia carnis. Praeterea quanto aliquod peccatum est gravius, tanto maiorem poenitudinem inducit. Sed poenitentia magis est adiuncta irae quam concupiscentiae carnis. Ira enim, sicut philosophus dicit in vii Ethicorum, cum tristitia peccat; concupiscens autem sine tristitia. Ergo ira est gravius peccatum quam concupiscentia. Praeterea Ezech. xvi dicitur: Sicut mater ita et filia. Sed blasphemia quae est filia irae secundum Gregorium est gravissimum peccatum omnibus peccatis vitiis. Sed contra est quod Augustinus in regula comparat iram festucae, odium vero trabi. Respondeo dicendum quod ibi quaerenda est causa ubi aliqua gravitas invenitur peccati. Ira convenit cum ceteris peccatis in obiecto. Est enim obiectum irae sicut dictum est malum alicui inferendum sub ratione iusti vel boni. Ex parte igitur mali convenit cum odio quod appetit malum alicuius, et cum invidia quae dolet de bono. Ex parte vero boni desiderati convenit cum concupiscentia quae etiam est inordinatus appetitus boni. Sed absolute loquendo ira deficit in gravitate ab his peccatis. Nam odium concupiscit malum proximo sub ratione mali, et invidia contristatur bono proximi sub ratione boni. Ira autem non concupiscit malum proximi nec impedit bonum eius nisi sub ratione boni quod est iustum vindicativum. Et ita illud quod facit odium et invidia per se intendens ad malum vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum, per accidens autem ad malum. Semper autem id quod est per se potius est eo quod est per accidens. Et ideo invidia et odium excedunt in malitia peccatum irae. Similiter etiam peccatum concupiscentiae est gravius, quia intendit in bonum quod est delectabile secundum sensum. Ira autem tendit inordinate in bonum quod est apparens iustum, quod est secundum rationem. Et ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus, motus irae magis accedit ad virtutem quam motus concupiscentiae. Et ideo simpliciter loquendo est minus peccatum, ut philosophus dicit in vii Ethicorum, quod incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae. Si vero quaedam comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum, nihil enim prohibet aliquas supervenientes circumstantias iram esse aliis graviorem. Ad primum ergo dicendum quod invidia aufert homini proximum per quandam contrarietatem ad proximum. Sic autem ira non aufert homini seipsum, sed in quantum per corporalem commotionem irae impeditur usus rationis, per quem homo est compos sui ipsius. Ad ii dicendum quod ira secundum philosophum ex tristitia causatur. Et ita cum invidia sit quaedam tristitia, contingit ex invidia iram causari. Non tamen oportet quod ira sit aequalis invidiae, quia non semper effectus adaequatur suae causae, quamvis aliquam similitudinem eius habeat. Ad iii dicendum quod ira et odium diversimode procedunt ad inferendum nocumentum proximo. Et ideo quaedam diversitas potest attendi secundum plura, ut philosophus dicit in ii Rhetoricae. Primo quidem quod ira non intendit nocumentum proximi nisi sub ratione iusti vindicativi, non quaerit nocere nisi illis qui nos laeserunt vel aliquos ad nos pertinentes, ut fiat quaedam retributio. Sed odium potest esse ad quoscumque extraneos qui nihil umquam nos laeserunt, propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui. Secundo quia ira est semper ad aliquas singulares personas, quia causatur ex aliquibus iniuriosis actibus. Actus autem sunt singularium. Odium autem potest esse ad aliquid commune, sicut homo habet odio totum latronum genus. Tertio quia iratus non quaerit nocumentum proximi nisi usque ad illam mensuram quae requiritur secundum quod ei videtur vindicativa iustitia. Quarto quod adepto quietatur ira, sed odium de quocumque malo non satiatur; quaerit enim malum proximi secundum se. Quinto quia iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert hoc sentiat quod propter iniuriam illatam hoc malum sibi contingit. Odiens autem non curat qualitercumque inimico malum veniat. Ex quibus etiam patet quod odium est gravius peccatum quam ira. Ad iiii dicendum quod ratio illa procedit si homicidium esset species irae. Non est autem species eius sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur maius malum. Ad v dicendum quod

concupiscentia magis est appetibilis quam ira eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quae consequitur iram non pertinet ad primam quia non est declinatio irae sed declinatio provocantis ad iram scilicet de iniuria illata. Ad 7 dicendum quod quia malum nihil causaret nisi virtute boni in processu peccatorum procedit ab eo quod habet magis speciem boni. Et inde est quod plerumque ex minoribus peccatis homo procedit in maiora. Unde non oportet quod ira sit causa graviorum sicut blasphemiae.

Utrum ira sit vitium capitale

Quinto quaeritur utrum ira sit vitium capitale. Et videtur quod non. Capitis enim non est caput. Sed ira habet aliud caput, causatur enim ex tristitia ut etiam philosophus dicit. Ergo ira non est vitium capitale. Praeterea omne vitium capitale est peccatum speciale. Sed ira videtur esse generale peccatum quia non contrariatur uni soli virtuti sed pluribus. Contrariatur enim caritati et iustitiae et mansuetudini. Ergo ira non est vitium capitale. Praeterea aliis vitiis capitalibus alia vitia opponuntur sicut superbiae pusillanimitas, acediae vana laetitia. Sed irae non opponitur aliud vitium. Ergo non est vitium capitale. Sed contra est quod in xxxi super illud: Vir iracundus provocat rixas dicit glossa: Ianua omnium vitiorum est iracundia qua clausa virtutibus intrinsecus debitis quies apta ad omnis fortitudinis arma habebit animum. Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est vitium capitale est ex quo alia oriuntur secundum rationem causae finalis. Contingit autem ut in pluribus ad finem iracundiae id est ad vindictam sumendam multa inordinate fieri. Et ideo quidquid inordinate fiat sunt quaedam peccata et ideo ira est vitium capitale. Et ponit Gregorius xxxi Moralium vii filias eius quae sunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemiae et huiusmodi. Ideo est quia ira potest considerari tripliciter: uno modo secundum quod est in corde, alio modo secundum quod est in ore, tertio modo secundum quod procedit usque ad opus. Secundum autem quod est in corde, primum quidem vitium oritur ex ira ex parte suae causae quae est iniuria illata: non enim nocumentum illatum provocat ad iram nisi indignum consideratur sub ratione iniuriae. Sic enim ei debetur vindicta. Quanto autem aliqua persona est vilior vel magis obnoxia alteri tanto iniustius est quod ei nocumentum inferat, et ideo irati considerantes nocumentum sibi illatum magnificant in animo suo iniuriam, et ex hoc procedunt ad vindicandam indignitatem personae inferentis nocumentum, et hoc est proprie indignatio. Aliud autem vitium causatur ex ira in corde ex parte ipsius quod iratus appetit: excogitat enim iratus diversas vias et modos per quos se possit vindicare, et talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus eius secundum illud Iob xv: Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum? Et

sic ex ira oritur tumor mentis. Procedit enim ira in locutione contra illum qui provocavit iram. Et sic ex ira causatur blasphemia contra deum vel contumelia contra proximum qui infert. Et sic sunt duo gradus irae quos tangit Matthaeus v. Unus cum aliquis prorumpit in verba inordinata sine expressione specialis iniuriae. Ut qui dixerit fratri suo racha quae est interiectio irascentis. Et sic ex ira oritur clamor, id est inordinata et confusa locutio indicans motum irae. Alius gradus irae est cum aliquis prorumpit usque ad verba iniuriosa sicut cum quis dixerit fratri suo fatue, ad quod pertinet contumelia. Secundum autem quod ira procedit in actum sic causantur rixae in quibus includuntur omnia quae sicut verberationes homicidia et huiusmodi. Ad primum ergo dicendum quod tristitia ex qua oritur ira non solum est illa tristitia quae est vitium capitale. Unde non continetur sub aliquo capitali vitio. Ad secundum dicendum quod ira est speciale vitium oppositum tamen diversis virtutibus secundum diversas rationes. Nam quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini; quantum autem ad nocumentum quod intendat inferre opponitur caritati; quantum autem ad rationem appetentis iustitiae quam considerat opponitur vero iustitiae. Magis tamen opponitur mansuetudini quae est moderativa irae. Ad tertium dicendum quod etiam irae contrariatur aliquod vitium quod est inordinata remissio irae. Unde Chrysostomus dicit super illud Matth. v: Qui irascitur fratri suo: Patientia irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos sed etiam bonos invitat ad malum; quia tamen illud vitium est innominatum iracundiae non videtur opponi aliud vitium.

Tertia decima quaestio est de avaritia

Utrum avaritia sit vitium speciale

Quaestio est de avaritia. Et primo quaeritur utrum sit vitium speciale. Et videtur quod non. Omne enim vitium speciale habet materiam specialem quia species in moralibus species determinantur secundum obiecta. Sed avaritia non habet materiam specialem sed generalem. Dicit enim Augustinus in libro de libero arbitrio: Avaritia quae graece philargyria dicitur non in solo argento vel nummis sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur intelligenda est ubicumque omnino plus vult quam sat est. Ergo avaritia non est speciale peccatum. Praeterea id quod continet sub se diversa genera peccatorum non est speciale peccatum. Sed avaritia continet sub se diversa genera peccatorum. Nam etiam sub avaritia continetur superbia quae est appetitus inordinatus excellentiae. Dicit enim Gregorius: In omni via supplantatus est homo per avaritiam non solum pecuniae sed etiam altitudinis cum supra modum sublimitas ambitur. Ergo avaritia non est speciale peccatum. Praeterea Tullius dicit quod avaritia est immoderatus amor mundi. Sed omnia quae ad nos pertinent habere dicimur

et partes minus sunt, et qualitatibus et quantitatibus et exteriora actiua, ut dicit Philosophus in Politicis. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

Praeterea, omne peccatum speciale habet aliud peccatum oppositum sibi, ut dicitur in II Ethicorum. Sed avaritia non habet aliquod peccatum sibi oppositum, ut patet per Philosophum in V Ethicorum. Ergo avaritia non est speciale.

Sed avaritia se habet ad omnia peccata generaliter; dicitur enim I ad Timotheum ultimo: Radix omnium malorum cupiditas, per quam avaritia intelligitur, ut Augustinus dicit XI super Genesim ad litteram. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

Praeterea, si avaritia sit speciale peccatum, hoc maxime erit inquantum avaritia est inordinatus appetitus pecuniarum. Sed hoc etiam modo avaritia est peccatum generale, quia omne peccatum est per conversionem ad commutabile bonum, ut Augustinus dicit; bona autem temporalia fere omnia per pecuniam possunt acquiri, secundum illud Ecclesiastes X: Pecuniae obediunt omnia. Ergo avaritia nullo modo est speciale peccatum.

Praeterea, nullum speciale peccatum contrariatur diversis virtutibus, eo quod unum uni est contrarium, ut dicitur in X Metaphysicae. Sed avaritia contrariatur diversis virtutibus; contrariatur enim caritati, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram. Contrariatur etiam liberalitati, secundum quod communiter dicitur. Contrariatur etiam iustitiae, secundum quod est specialis virtus, ut dicit Chrysostomus exponens illud Matthaei V: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam. Iniustitia autem dicitur vel velle retinere vel pertrahere, avaritiae contraria. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

Praeterea, avaritiae proprium est ut retineat non retinenda. Sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur sed crescunt. Ergo avaritia non est etiam spiritualia bona. Manifestum est autem quod est etiam bona corporalia. Ergo videtur etiam omnia bona. Non ergo est vitium speciale sed generale.

Sed contra, nullum generale dividitur contra specialia peccata. Gregorius enim XXXI Moralium distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia. Glossa etiam Matthaei IV dicit quod diabolus temptavit primum hominem de gula, superbia et avaritia. Et sic avaritia contra alia peccata dividitur. Ergo avaritia est speciale peccatum.

Praeterea, speciali virtuti peccatum speciale contrariatur. Sed avaritia contrariatur iustitiae secundum quod est virtus specialis, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Ergo avaritia est peccatum speciale.

Praeterea, radix habet rationem principii. Sed principium distinguitur ab his quorum est principium, quia nihil est principium vel causa sui ipsius. Cum igitur avaritia sit radix omnium malorum, ut Apostolus dicit, videtur quod avaritia sit peccatum distinctum ab aliis peccatis; et ita non est generale peccatum sed speciale.

Responsio. Dicendum quod avaritia secundum quod est ex prima sui nominis impositione significat inordinatam cupiditatem pecuniarum; dicitur enim avarus quasi avidus aeris, ut Isidorus dicit in X Etymologiarum; et huic consonat quod in Graeco avaritia philargyria nominatur, quasi amor argenti. Unde cum pecunia sit quaedam materia specialis, avaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse. Sed secundum quandam similitudinem ampliatum est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum. Et secundum hoc avaritia est generale peccatum, quia in omni peccato est conversio per appetitum inordinatum ad aliquod commutabile bonum. Et ideo Augustinus XI super Genesim ad litteram dicit quod est avaritia generalis qua quis appetit aliquid plus quam oportet, et est avaritia specialis quae usitatius appellatur amor pecuniae. Et huius distinctionis ratio est quia, cum avaritia sit inordinatus amor habendi, sicut habere potest sumi communiter, et alio modo specialiter, prout dicimur habere possessionem de qua possumus quod volumus facere, ita etiam avaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi quamcumque rem, et specialiter pro amore habendi possessiones, quae omnes sub nomine pecuniae intelliguntur, quia earum pretium mensuratur pecunia, ut Philosophus dicit in IV Ethicorum. Sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare quod circa passiones vel pecunias consistit iustitia et liberalitas aliter et aliter. Ad iustitiam enim pertinet medium aequalitatis constituere in ipsis rebus possessis, ut scilicet unusquisque habeat quod sibi debetur. Liberalitas vero constituit medium in ipsis affectionibus animae, ut scilicet unusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniae, neque sit emissivus eam cum delectatione vel sine tristitia quando oportet et ubi oportet. Quandoque ergo loquitur de avaritia sicut de opposito liberalitatis, et secundum hoc avaritia importat quendam excessum circa emissiones pecuniarum et quandam superfluitatem circa acquisitionem et retentionem in superfluo amore pecuniae, ut Philosophus dicit in IV Ethicorum. Alio modo loquitur de avaritia sicut de opposito iustitiae. Et secundum hoc avarus dicitur qui recipit aliena contra debitum iustitiae. Liberalitati enim opponitur non avaritia sed illiberalitas, ut patet in IV Ethicorum. Et huic etiam consonat auctoritas Chrysostomi inducta. Et etiam id quod dicitur Ezechielis XXII: Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem et avare lucra sectanda.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de avaritia communiter dicta. Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod habere specialiter dicimur possessiones quarum domini sumus. Unde Tullius dicit quod avaritia est immoderatus amor habendi, et hoc intelligendum est secundum quod dicimur habere possessiones.

Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit de avaritia

secundum quod opponitur iustitie. Iustitia enim medium quoddam est inter superfluum et diminutum. Sed non est medium inter duas malitias sicut alie virtutes, ut dicitur in v. Ethicorum. Sed quod aliquis superhabundet in accipiendo vel retinendo ultra debitum iustitie malitia quedam est et ad avaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est malitie sed iniustum pati, quod magis pena est quam culpa. Et secundum hoc avaritia non opponitur alicui peccato. Ad v. dicendum quod avaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus sed sicut radix, ut supra dictum est. Et ideo ex hoc non potest concludi quod avaritia sit generale peccatum, sed quod sit generalis quedam causa peccatorum. Ad vi. dicendum quod quedam acquiruntur pecunia que sunt secundum eandem rationem appetibilia sicut et pecunia, inquantum scilicet sunt utilia ad necessitatem vite, ut omnia ista que possessiones dicuntur, que sub pecunie nomine includuntur, et ista ad materiam avaritie spectant. Quedam vero sunt que possunt acquiri per pecuniam et tamen habent aliam rationem appetibilitatis, et ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honoris que pertinet ad ambitionem, et pluralitas laudis que pertinet ad inanem gloriam, et delectatio que pertinet ad gulam, et venereorum que pertinet ad luxuriam. Ad vii. dicendum quod avaritia opponitur iustitie et liberalitati secundum diversas acceptiones. Caritati non opponitur nisi sicut et quodlibet peccatum mortale, inquantum constituit finem in bono creato. Ad viii. dicendum quod bona spiritualia non sunt retinenda sed contemnenda; non tamen est idem modus habendi et contemnendi ea sicut habentur vel contempnuntur possessiones. Unde non pertinent ad avaritiam proprie dictam. Utrum avaritia sit peccatum mortale

Secundo queritur utrum avaritia sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nullus enim excluditur a regno dei nisi per peccatum mortale. Sed avaritia excludit a regno dei; dicitur enim Ephes. v. Omnis fornicator aut immundus aut avarus, quod est ydolorum servitus, non habet hereditatem in regno Christi et dei. Ergo avaritia est peccatum mortale. Praeterea omne peccatum quod contrariatur caritati est mortale, quia caritas est vita anime, secundum illud I. Ioh. iii. Si quis diligit seculum non est perfecta caritas patris in illo. Sed avaritia contrariatur caritati; dicit enim Augustinus in libro lxxxiii. questionum quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia que est idem cupiditati est peccatum mortale. Praeterea I. Ioh. ii. dicitur: Si quis diligit mundum non est caritas patris in eo. Sed avaritia ex inordinato amore mundi procedit. Ergo avaritia excludit ab homine caritatem dei, et ita est peccatum mortale. Praeterea illud quod contrariatur iustitie videtur esse peccatum mortale, eo quod iustitia habet rationem debiti quod traditur sub precepto. Sed avaritia contrariatur iustitie. Retinet enim aliqua que pertinent ad utilitatem pauperum. Dicit enim Basilius: Esurientis est panis quem tu tenes, nudi tunica quam conservas, indigentis argentum quod possides. Quocirca tot iniuriaris quot exhibere vales. Ergo avaritia est peccatum mortale. Praeterea donum est aliquid perfectius virtute. Sed avaritia opponitur cuidam dono, scilicet pietati, ut habetur in glossa Luc. xi. Ergo avaritia est peccatum mortale. Praeterea peccatum mortale est aversio ab bono incommutabili et conversio ad commutabile bonum. Sed hoc maxime est in avaritia, que est inordinatus appetitus commutabilis boni. Ergo avaritia est peccatum mortale. Praeterea id quod deprimit mentem ad terrena, ut ad superiora non possit consurgere, videtur esse peccatum mortale. Sed avaritia est huiusmodi; dicit enim Gregorius xxiii. moralium quod avaritia mentem quam infecerit ita gravem reddit ut appetenda sublimia attolli non possit. Ergo avaritia est peccatum mortale. Praeterea insanabilitas est condicio gravissimi peccati, scilicet peccati in spiritum sanctum, quod est gravissimum et irremissibile dicitur. Sed avaritia est insanabilis, ut philosophus dicit in iiii. Ethicorum. Ergo avaritia est peccatum mortale et gravissimum. Sed contra est quod I. Cor. iii. super illud: Si quis edificaverit super hoc fundamentum etc., dicit glossa quod ligna fenum et stipulam habet super edificat qui cogitat que mundi sunt, quomodo placeat, quod ad peccatum avaritie pertinet. Sed per hoc non signatur peccatum mortale sed veniale. Subditur enim quod salvus erit quasi per ignem. Ergo avaritia non est peccatum mortale. Praeterea avaritia prodigalitati opponitur. Sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale. Ergo neque avaritia, cum contraria sint in eodem genere. Praeterea ad avaritiam proprie pertinet superflue temporalia congregare. Hoc autem non est semper peccatum mortale, cum non contrarietur alicui precepto. Ergo avaritia non est peccatum mortale. Praeterea non accipere aliena videtur esse laudabile. Sed quandoque avari nolunt accipere aliena, ut philosophus dicit in iiii. Ethicorum. Ergo avaritia quandoque non est malum et per consequens nec peccatum mortale. Responsio. Dicendum quod, sicut dictum est, avaritia dupliciter quandoque enim sumitur secundum quod est opposita iustitie, et tunc semper est peccatum mortale nisi forte propter imperfectionem actus, ut dictum est de aliis viciis dictum est. Sic enim ad avaritiam pertinet accipere vel retinere aliena iniuste, et hoc semper est peccatum mortale, preter tamen motus in hoc genere qui non sunt perfecti. Aliquando vero sumitur avaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam philosophus in iiii. Ethicorum illiberalitatem nominat. Et tunc ad avaritiam pertinet excedere in amore et desiderio pecuniarum et omnium que per pecunias acquiri possunt. Et sic si loquimur de desiderio et amore, non semper est avaritia peccatum mortale. Si autem loquimur

de amore et desiderio stante sic auaricia semper
est peccatum mortale. Cum enim amor et desi-
derium sit boni. bonum autem proprie et principaliter
sit finis. Id autem quod ad finem ordinatur non
habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis.
Inde est quod amor et desiderium proprie principaliter
est finis. Dilectio autem eorum que sunt ad
finem. Si igitur auaricia dicatur amor et desi-
derium temporalium. ita quod in eis finis constituatur
auaricia semper erit peccatum mortale. quia enim
ad bonum creatum sicut ad finem fit auersio-
ne ab incommutabili bono quod debet esse ultimus
finis eo quod non possunt esse plures ultimi fines.
Si vero auaricia dicatur inordinatus amor uel
desiderium rerum huius mundi generaliter loquendo
Sic non semper auaricia est peccatum mortale. quia
ut habetur in glossa i ad Cor. iii. super illud Si
quis edificat etc. Cruciati adhuc ~~sunt~~ secula-
ria amant et negotiis terrenis implicati sunt
ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo et nichil
Christo preponant. ¶ Ad primum ergo dicendum quod apostolus
non dicit quod omnis auarus simpliciter non habeat
partem in regno Christi et dei. Sed addit quod est ydo-
lorum seruitus. Illa enim auaricia a regno Christi et
dei excludit que comparatur ydolatrie eo quod ho-
norem deo debitum exhibet creature in quantum
in temporalibus bonis finem constituit quod soli deo
debetur. ¶ Ad secundum dicendum quod cupiditas extin-
guens caritatem est illa que finem constituit
in temporalibus bonis. Illa autem que in eis finem
non constituit quamuis superexcedat debitum
modum non extinguit caritatem sed impedit
eam de suo actu. Et per hoc patet solutio ad iii.
¶ Ad iiii. dicendum quod obiectio illa procedit de auari-
cia secundum quod opponitur iusticie. non tamen auaricia
que est idem quod illiberalitas semper iusticie
opponitur. Potest tamen contingere quod aliquis illibera-
lis est ~~est~~ in hoc quod non dat quod laudabile est
dare. quod tamen dare non est debitum uel
quia etiam illa que dat cum tristicia et paruitate
dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis
tenetur bona sua pauperibus erogare pro-
pter necessitatem uel quia superfluum. Secundum illud Luce xi.
Quod superest date elemosinam. Et talibus etiam
auaricia contrariatur pietati. ut glossa ibidem dicit.
Unde patet solutio ad v. ¶ Ad vi. dicendum quod illa ratio
procedit de auaricia secundum quod finem in temporalibus
bonis constituit. Et similiter dicendum ad vii. ¶ Ad
viii. dicendum quod alio modo est insaciabilis aua-
ricia. et alio modo peccatum in spiritum sanctum. peccatum enim
in spiritum sanctum dicitur esse insanabile ex parte inhe-
sionis voluntatis ad peccatum. Errans enim
peccatum per ignorantiam non eligit peccatum nisi
particularis. eligit enim id quod est peccatum quod
tamen nesciat esse peccatum. Errans vero peccat
per infirmitatem eligit quod est peccatum per se
sed tamen cito deficit tristitia sed per impetum
passionis. Sed ille qui ex certa malicia peccat
eligit peccatum ut secundum se appetibile. Et
ideo talis insanabilitas pertinet ad genus
peccati. Sed auaricia dicitur esse insanabilis propter con-
dicionem subiecti quia humana uita continue vergit
in defectum. Omnis autem defectus inuitatiuus est
ad auariciam. propter hoc enim temporalia bona que-
runtur ut subueniatur defectibus presentis vite.
¶ Ad id vero quod primo in contrarium obicitur dicendum
quod obiectio illa procedit de auaricia. secundum quod non
constituit finem in bonis temporalibus que inordinate
amat uel cupit. ¶ Ad secundum dicendum quod auaricia
siue illiberalitas magis opponitur uirtuti
liberalitatis quam prodigalitas ut philosophus probat
in iiii Ethicorum. Et tamen prodigalitas non de facili
est peccatum mortale. sic illiberalitas uel aua-
ricia. ¶ Ad iii. dicendum quod congregare temporalia bona
contra iusticiam semper est peccatum mortale. Unde dicitur
Abacuc ii. Ve ei qui multiplicat bona
non sua. Similiter etiam congregare temporalia bona
et si non contra iusticiam constituendo tamen in eis
finem est peccatum mortale. ¶ Ad iiii. dicendum quod non
accipere aliena secundum se consideratum habet rationem
peccati. Sed non accipere ea que ab aliis dantur
sub hac intencione ne ipsi aliis dare co-
gantur est uituperabile. Utrum auaricia sit vicium capitale

Tercio queritur
utrum auaricia sit vicium capitale.
Et videtur quod non. Auaricia uno modo
liberalitati opponitur ut dictum est. Sed liberali-
tas non est uirtus principalis. ergo neque auaricia
est vicium capitale. ¶ Preterea vicium capitale
sicut habitum est dicitur illud ex quo alia vi-
cia oriuntur secundum rationem cause finalis. Sed hoc
non auaricie competit. quia pecunia que est
auaricie materia non habet rationem finis. sed semper
appetitur ut utile ad finem. ut philosophus dicit
in i Ethicorum. ergo auaricia non est vicium capitale.
¶ Preterea vicium capitale est ex quo alia ori-
untur. Sed auaricia ex aliis uiciis oritur.
dicit enim Gregorius xv. Moralium quod aliquando oritur
per elacionem aliquando per timorem. Dum enim quidam
deesse sibi ad sumptum necessaria timent
mentem ad auariciam relaxant. Sunt alii qui
dum potenciores uideri appetunt ad aliena
rerum ambicione succedunt. ergo auaricia
non est vicium capitale. ¶ Sed contra est quod Gregorius
xxxi. Moralium computat auariciam inter vicia
capitalia. ¶ Respondeo dicendum quod auaricia inter vicia
capitalia computari debet. cuius ratio est. Quia
sicut supra dictum est vicium capitale dicitur quod habet
aliquem principalem finem ad quem nata sunt
alia multa ordinari. Et sic secundum ori-
ginem cause finalis ex tali vicio multa
alia oriuntur. Finis autem totius humane vite
est beatitudo quam omnes appetunt. Unde
in quantum in rebus humanis est aliquid principaliter
participans beatitudinis condicionem ueri uel
apparentis. habet principalitatem quandam in genere

finem. Sub autem tribus conditionibus felicitatis secundum philosophum in I Ethicorum, quod sit quoddam perfectum bonum et per se sufficiens et cum delectatione. Inventum autem aliquod bonum videtur esse perfectum inquantum excellentiam quandam habet. Et ideo excellentia videtur esse quiddam principaliter appetibile, et secundum hoc superbia vel inanis gloria ponitur vitium capitale. In rebus autem sensibilibus maxima delectatio est circa tactum in cibis et venereis. Et ideo gula et luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt, ut Boetius dicit in III de consolatione. Unde etiam avaritia quae est inordinatus appetitus divitiarum dicitur poni vitium capitale. Cuius ponit Gregorius XXXI Moralium VII filias, quae sunt proditio, fraus, fallacia, periurium, inquietudo, violentiae et contra misericordiam obduratio. Quarum distinctio sic accipi potest. Ad avaritiam enim pertinent duo, quorum unum est superhabundare in retinendo, et ex hac parte ex avaritia oritur obduratio contra misericordiam sive inhumanitas, quia videlicet obdurat cor suum avarus ne aliquid misericorditer subveniat egentibus suis. Aliud autem ad avaritiam pertinens est ut superhabundet in accipiendo, et secundum hoc avaritia considerari potest primo quidem secundum quod est in corde avari, et sic ex ea oritur inquietudo quae ingerit homini sollicitudines et curas superfluas. Avarus enim non implebitur pecunia, unde dicitur Ecclesiastes V. Secundo vero considerari potest prout est in executione operis, et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, et sic sunt violentiae, quandoque autem dolo, qui quidem si fiat in verbo erit fallacia in simplici verbo quo quis decipit alium ad lucrum, dum in verbo vero iuramento confirmato erit periurium. Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem fiet fraus, quantum ad personas autem proditio, sicut patet de Juda qui propter avaritiam factus est proditor Christi. Ad primum ergo dicendum quod virtus perficitur secundum rationem, vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti, quia secundum aliud attenditur principalitas in vitio et virtute. Ad secundum dicendum quod pecunia etsi habeat rationem utilis, quia tamen habet rationem utilis eo quod pecuniae obediunt omnia, sicut dicitur Ecclesiastes X, ex hoc ipso habet quandam similitudinem felicitatis. Unde secundum hoc est avaritia vitium capitale ut dictum est. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet vitium capitale ex quo multa vitia ut plurimum oriuntur, etiam ab aliis vitiis oriri, ut etiam supra dictum est.

Utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale

Quarto quaeritur utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale. Et videtur quod non.

Nullum enim peccatum mortale est concessum in lege divina. Sed dare mutuum ad usuram est concessum in lege divina. Dicitur enim Deuteronomio XXIII: Non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam vel fruges nec quamlibet aliam rem, sed alieno. Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale. Sed dicendum quod hoc non est concessum illi populo, sed magis permissum propter eorum duritiam, sicut etiam libellus repudii. Sed contra illud quod permittitur tamquam malum non promittitur ut praemium iustitiae; quod enim promittitur ut praemium inducitur ut bonum et desiderandum. Sed dare mutuum ad usuram promittitur in lege Dei ut praemium iustitiae. Dicitur enim Deuteronomio XXVIII: Fenerabis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies. Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale. Praeterea praetermittere consilium non est peccatum mortale. Unde dicitur ad Corinthios VII: Mulier non peccat si nubat, praetermisso consilio virginitatis. Sed dare mutuum absque usura ponitur inter consilia, Lucae VI, ubi dicitur: Diligite inimicos vestros et benefacite eis qui oderunt vos, et date mutuum inde nihil sperantes, in quo prohibetur usura, ut multi exponunt. Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale. Praeterea sicut homo habet dominium sive domus aut equi, ita etiam habet dominium sive pecuniae. Sed homo potest locare domum suam aut equum pro pretio. Ergo pari ratione potest homo accipere praemium pro pecunia quam mutuat. Praeterea non videtur esse pactum illicitum si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex iure naturali. Sed ex iure naturali tenetur homo ut aliquid recompenset ei qui sibi beneficium contulit. Ille autem qui pecuniam mutuat aliquod beneficium confert; subvenit enim necessitati indigentis. Ergo si etiam beneficiario aliquo pacto obliget eum cui mutuavit ad hoc quod aliquid sibi retribuat, non videtur esse pactum illicitum. Praeterea ius positivum a iure naturali derivatur, ut Tullius dicit in sua Rhetorica. Sed ius civile permittit usuras. Ergo non est contra ius naturale dare mutuum ad usuram; ergo non est peccatum. Praeterea si dare mutuum ad usuram sit peccatum, oportet quod alicui virtuti opponatur. Et cum in aequalitate quadam consistit in mutuo, videtur maxime iustitiae opponi, si peccatum sit. Iniustitia enim circa huiusmodi commutationes consistit, ut dicitur in V Ethicorum. Sed iustitiae non opponitur. Non enim potest dici quod ille qui solvit usuras iniustitiam patiatur. Neque enim ~~potest dici quod ille qui~~ patitur iniustum, ut probatur in V Ethicorum. Neque etiam ab alio, quia nullus patitur ab alio iniustum nisi per violentiam aut molestiam, quorum neutrum est in proposito, quia volens et sciens ille qui accipit mutuum usuras solvit. Ergo nullo modo patitur iniustum. Ergo

nᵒ vsurarius sicut iniusti nō gᵒ pctat.
Sz dicit· qr est ibi violenti mixtu̅ volū̅
enī ille qui accipit mutuū̅ vsuras dare
cū̅ coactus Sz qtra violentū̅ mixtū̅ ibi
hz locum ubi aliqua necitas imminet
sicut pz i eo qui proicit merces i mari
ne periclitet nauis Sz quoqz aliqs acci
pit mutuū̅ ad vsuraz absqz magna
necitate· gᵒ admīnus i tali casu cōcede
i mutuū̅ ad vsuraz nō est pctm̄ mortale
Cͦͦp quilz pt alienare illud cuius ē dns
Sz ille qui dat vsuram est dns sue pe
cunie quā vsurario dat· gᵒ pt eam alie
nare Et ita vsuraz qui recipit pt eā
licite retinē Cͦͦp i qtractu mutui due
psone occurrūt· s· debitores z creditores
Sz creditor pt dimitte debito qd sibi de
bitor tenet· gᵒ z debitor pt absqz
pctō amplius dare Cͦͦp multo equius
est ordāde hominez qr recipe pauū pro
pecūia mutuata· sz ordinade homini
aliquo casu licz· gᵒ multo magis dare
pecuniaz ad vsuraz i aliquo casu ē licitū
Cͦͦp illud ad qd se homo obligat licite
pt ab eo exigi Sz ille qui dat vsurā
ad hᵒ se obligauit cū̅ mutuū̅ accepit
gᵒ licite vsurarius pt exige Cͦͦp simo
nia cōmittit quāuis munus accipiat siue
aliqua siue a manu siue ab obsequio
Si igit accipe munus a manu p pecunia
mutuata esset pctm̄ mortale Pari rōe eciā
videt qr eciā quāuiz obsequiū̅ aliqs
accipet p pecūia mutuata esset pctm̄ mor
tale q vi valde durū̅ Cͦͦp durū̅ est mīc ee
Credaz quid extra qr aliqs nō est
qs· s· aliqs nō acquisiuit qr acquire potu
isset z ad hᵒ mīt esse nō obligat aliquis
aliud ē mīt ee extra qr aliqd abest qs· s·
aliqd subtractū̅ est alicui debitū qd habe
bat z de tali mīt esse nascit obligatio
Sz qtingit quoqz qr ex pecūia mutuata
aliqd depmissitat i eo qd hēbat ~~z de tali~~
~~mīt ee nascit~~· gᵒ vi qr possit plᵘˢ mīt
ee aliqd accipe absqz pctō Cͦͦp laudabi
lius vi cōcede alicui pecuniaz p aliq̅
vtilitate qr p sola caritate Sz qū aliqs
qcedit alicui pecuniaz suā cū̅ carnalitatis
ut ille diuite se deuinctet pt absqz pctō
pauū inde accipe· gᵒ multo magis si pro
alia necitate pecuniaz suā cōcedat Cͦͦp frā
x nobis pmisit scriptā scripta ut eā
imitemur scdm illud Joh· xiii· Exemplū̅
dedi uobis ut quēadmodū̅ ego feci ita
z vos faciatis Sz dns dᵉ de scipō luc·
xix· Ego veniens cū̅ vsuris exigissem
illaz· s· pecuniaz mutuatā· gᵒ exige vsu
ras nō est pctm̄ Cͦͦp quāuiz qsentit ali
cui peccanti mortalit eciā ipe mortalit

peccat· d enī Rom· i· qr digni sunt morte
nō solū̅ qui talia faciūt· sz eciā qui qsentiūt
facientibus Sz ille qui accipit mutuo pe
cuniaz ad vsuras qsentit accipienti vsuras
Si igit mutuare pecuniaz ad vsuras ē
pctm̄ mortale eciā accipe mutuo pecu
niam sub vsuris erit pctm̄ mortale qr p
qtinuaz qsuetudinē multorū̅ bonorum fit
ee vi Cͦͦp ille qui subministrat peccanti mor
talit peccare videt· sicut si aliqs mutua
ret arma furenti vl interficere uolenti Si igit
vsurarius mortalit peccat mutuās pecu
nias ad vsuras vi qr eciā illi qui apud
eos deponūt pecunias i mortalit peccent
Sz dicit· qr si absqz necitate aliqs pecuniaz
accipiat mutuo sub vsuris aut apud vsura
riū suaz pecuniaz deponat mortalit peccat
Si vō ex necitate a pctō excusat Sz qtra
necitas accipiendi mutuū̅ sub vsuris nō
pt ee nisi ad euitandū̅ aliqd dampnū̅
tpale Sz p nullo tempali dapno debemus
qsentire alicui ministrare alicui pctō qui
plus debemus diligere animaz proximi qr oīa
tpalia bona· gᵒ p tali necitate nō excusant
pdci a pctō mortali Cͦͦp maius pctm̄ vi ee
furtū̅ qr dare pecuniaz mutuo ad vsurā
qr illud ē omino i voluntariū̅ · excepte eius
cuius pecūia accipit Sz furtū̅ aliqn pt
esse licitū̅ sicut pz de filiis isrl qui accepe
runt ab egyptijs mutuo vasa q nō reddi
derūt· vt d· exo· xii· gᵒ multo magis mu
tuare pecuniaz ad vsurā pt ee sine pctō
Sz qtra est qr Gregorius nissenus d· mali
gnā fenaris excogitacōem si qs appellaret
furtū̅ aut homicidiū̅ nō peccabit Quid qr
referret suffossa pariete qūoqz excepti possi
de ac fenore necitate possidere illicita· Sz ho
micidiū̅ z furtū̅ est pctm̄ mortale· gᵒ eciā
dare pecuniaz mutuo ad vsurā est pctm̄
mortale Cͦͦp si ppositū̅ i pposito z oppo tū̅
i opposito vt plurīs dᵉ sz nō dare pecuniaz
mutuo ad vsurā ducit hominēs ad vitā
d enī Ezech· xviii· Qui vsuras nō accepe
rit vita viuet Et i ps· Qui pecuniaz suā
nō dedit ad vsurā hic accipiet bndictionē
a dnō· gᵒ accipe vsurā ducit ad mortem
z auffert diuinaz bndictionē· gᵒ est pctm̄
mortale Cͦͦp omne qd est qtra preceptum
legis diuine est pctm̄ mortale Sz dare
pecuniaz ad vsuraz est qtra preceptū̅ legis
diuine d enī Exo· xxii· Si pecuniaz tuā ad
vsurā dederis ppl̄o meo paupi qui habitat
tecū nō vrgebis eū quasi exactor nec vsuris
opprimes· gᵒ dare pecuniaz mutuo ad vsu
ram ē pctm̄ mortale Ad rō dᵉ· qr dare
pecuniaz mutuo ad vsurā ē pctm̄ mortale
nō ideo est pctm̄ qr est phibitū̅ sz potius
ideo est phibitū̅ qr est scdm se pctm̄ Et

enim contra iustitiam naturalem. Et hoc patet si quis recte consideret usure rationem. Dicitur enim usura ab usu, scilicet quia pro usu pecunie pretium quoddam accipitur, quasi ipse usus pecunie mutuate vendatur. Est autem considerandum quod diversarum rerum diversus est usus. Quedam enim sunt quarum usus est consumptio substantie ipsarum rerum. Ut proprius usus vini est ut bibatur, et hoc consumitur vini substantia. Similiter proprius usus tritici aut panis est ut comedatur, quod est consumptio ipsius tritici vel panis. Ita etiam et proprius usus pecunie est ut expendatur pro commutatione aliarum rerum. Sunt enim numismata inventa commutationis gratia, ut Philosophus dicit in I Polit. Quedam vero res sunt quarum usus non est consumptio substantie ipsarum. Sicut usus domus est inhabitatio. Non autem est de ratione inhabitationis quod domus destruatur. Si autem contingat quod domus inhabitando melioretur vel deterioretur, hoc est per accidens. Et idem est dicendum de equo et veste et aliis huiusmodi. Que igitur res non consumuntur per usum possunt proprie loquendo seorsum concedi aut vendi ut res ipsa a usu vel simul utrumque. Potest enim aliquis vendere domum retinendo sibi usum domus. Sed in illis rebus quarum usus est earum consumptio non est aliquis usus rei quam ipsa res. Unde cuicumque conceditur usus talium rerum conceditur etiam ipsarum rerum dominium. Et ideo cum aliquis pecuniam mutuat sub hoc pacto quod restituatur sibi pecunia integra et ultra pro usu pecunie vult certum pretium habere, manifestum est quod vendit seorsum usum pecunie et ipsam pecunie substantiam. Usus autem pecunie, ut dictum est, non est aliud quam eius substantia. Unde vendit id quod non est, vel vendit idem bis, ipsam scilicet pecuniam cuius usus est consumptio eius. Et hoc est manifeste contra rationem iustitie naturalis. Unde mutuare pecuniam pro usura est secundum se peccatum mortale. Et eadem ratio est de omnibus aliis rebus quarum substantia per usum consumitur, sicut patet in vino, tritico et aliis huiusmodi. ¶ Ad primum ergo dicendum quod accipere ad usuram ab extraneis non fuit concessum Iudeis quasi licitum, sed permissum, ut scilicet per hoc non punirentur pena temporali. Cuius quidem permissionis fuit ratio quia proni erant ad avaritiam. Unde permissum fuit eis minus malum, scilicet accipere usuras a gentilibus, ut vitarent maius malum, scilicet accipere usuras a Iudeis Deum colentibus. Sed postmodum per prophetas admoniti sunt ut totaliter ab usuris abstinerent, ut patet per auctoritates superius inductas. ¶ Ad ii. dicendum secundum Augustinum quod feneratio quandoque large accipitur pro mutuatione, ut patet Eccli. xxix. Multi vero causa nequitie non fenerati sunt, id est non mutuaverunt. Mutuare autem pertinet ad eum qui superhabundat. Et ideo quod dicitur fenerabis multis gentibus intelligendum est mutuabis, ut Philosophus dicit, intelligi quod in tantum affluent temporalibus bonis quod

temporibus aliis posset mutuare et a multis mutuum indigentes accipere. ¶ Ad tertium dicendum quod secundum superficiem litere cuiusmodi potest esse quod dare mutuum sit consilium. Sed si detur mutuum quod detur absque spe usurarum lucri hoc est preceptum et quantum ad primum ponitur inter consilia. Vel potest dici quod quedam sunt secundum rei veritatem precepta vel prohibitiones que tamen non sunt precepta secundum phariseorum intellectum, sicut dominus Matth. v. super hoc preceptum non occides, quod pharisei intelligebant de homicidio exteriori, dominus superaddit: qui irascitur fratri suo reus erit iudicio, et hoc non consilium. Ad phariseos estimantes non esse prohibitum pecuniam ad usuram dari ponitur inter consilia ut detur mutuum absque spe usurarum lucri. Vel potest dici quod non loquitur ibi de spe usurarum lucri, sed de spe que ponitur in homine. Non enim debemus bona nostra facere sperantes ab homine retributionem, sed a solo deo. ¶ Ad iiii. dicendum quod quidam dicunt quod domus et equus deteriorantur per usum. Et ideo pro recompensatione potest aliquid accipi. Pecunia autem non deterioratur. Sed ista ratio nulla est, quia secundum hoc aliquis non posset iuste accipere maius pretium pro domo sua locata quam domus inde deterioretur. Est ergo dicendum quod vendere ipsum usum domus licite non est peccatum, non autem pecunie propter rationem supradictam. ¶ Ad v. dicendum quod sicut Philosophus in viii. et ix. Ethic. recompensatio beneficii accepti aliter fit in amicitia utili et aliter in amicitia honesti. Etenim in amicitia utilis est mensuranda recompensatio secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium accepit. In amicitia autem honesti est recompensatio mensuranda secundum affectum eius qui beneficium dedit. Obligare autem certo pacto ad beneficium recompensandum non competit amicitie honeste, quia talis amicitia amicus beneficiens affectum eius ut scilicet sibi gratis et liberaliter recompenset cum oportunitas fuerit. Sed obligatio certo pacto ad recompensandum beneficium est proprium in amicitia utili. Et ideo non debet obligari ad plus reddendum quam accepit. Non autem aliquis plus accepit quam ipsam quantitatem pecunie, quia eius usus qui est pecunie consumptio non est aliud quam ipsa pecunia. Et ideo non debet ad plus obligari quam ad restituendum pecuniam. ¶ Ad vi. dicendum quod ius positivum principaliter intendit bonum quietem multitudinis. Contingit autem quandoque quod si impediantur aliqua mala provenirent maxima detrimenta civitati. Et ideo quandoque ius positivum permittit aliquid dispensative, non quia sit iustum id fieri, sed ne committatur maius incommodum pariat. Sicut etiam dominus aliqua permittit mala fieri in mundo ne impediantur

bona que ex huius malis ipse eliciet no
uit. Et hoc modo lex positiua permisit usu
ram propter multas commoditates quas
interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutu
ata licet sub usuris. ¶ Ad vii dicendum quod iste
qui dat usuram patitur iniustum non a se
ipso sed ab usurario qui licet non inferat
ei violenciam absolutam infert tamen ei
quandam violenciam mixtam quia scilicet imminet
hinc accipere mutuum grauem necessitatem
uel conditionem imponit ut scilicet plus reddat
quam sibi prestetur et est simile si aliquis
alicui in necessitate constituto venderet rem
aliquam multo amplius quam valet. esset
enim iniusta vendicio sicut etiam usuraria
mutuacio est iniusta. ¶ Ad viii dicendum quod
duplex est necessarium ut dicitur in v metha-
phisice. unum quidem sicut quo res non potest
esse sicut cibus est necessarius. Et aliud
uero est necessarium sine quo res quidem potest
esse non tamen ita bene et commode. Et sic
hec omnia necessaria uel utilia dicuntur. Semper
autem ille qui mutuum accipit patitur
necessitatem uel primo uel secundo modo. ¶ Ad ix
dicendum quod ille qui dat pecuniam suam usu
rario non dat simpliciter voluntarius
sed quodammodo coactus ut dictum est. ¶ Ad
x dicendum quod sicut creditor licite potest munus
accipere sua propria voluntate ita etiam debi
tor potest sua propria voluntate amplius dare
et ille tamen dat licite recipere. Sed si hoc de
ducatur in pactum mutui pactum est illici
tum et illicita acceptio. ¶ Ad xi dicendum quod omnia
de est commutatio contra dominium sicut et mutuare.
Et utrumque potest fieri bene et male. Secundum accidens
innocenter importat determinacionem mali
et hoc modo potest bene fieri sicut non dare
mutuum ad usuram. ¶ Ad xii dicendum quod que
obligatio est licita licite potest exigi ab
homine id ad quod se obligauit. Sed ipsa ob
ligatio usuraria est naturaliter iniusta. Unde non
potest usuras licite exigere id ad quod aliud
illicite obligauit. ¶ Ad xiii dicendum quod munus
aliquod uel a manu uel a lingua uel ab obse
quio potest usurarius sperare ex mutuo
quod concedit dupliciter. Uno modo quasi debitum
ex quadam obligatione tacita uel expressa et
sic quodcumque munus sperat illicite sperat. Alio
modo potest aliquod munus sperare non quasi debitum
sed quasi gratuitum et absque obligatione pre
stitum et sic licite potest ille qui mutuat spe
qui facit seruitium alicui confidit de eo
ut mutua beniuolencia suo tempore seruicium fa
ciat. Aliter autem est de symoniaco et de usu
rario quia symoniacus non dat id quod est suum
sed id quod est Christi. Et ideo non debet sperare aliquam
recompensationem sibi fiendam sed solum
honorem Christi et utilitatem ecclesie. Sed usurarius
nichil alteri prestat nisi quod suum est. Unde potest
aliquam amicabilem recompensationem spe
rare pro modico prestito. ¶ Ad xiiii dicendum quod ex
pecunia mutuata potest ille qui mutuat
incurrere dampnum rei iam habite dupliciter.
Uno modo ex eo quod non redditur sibi pecunia
statuto termino et in tali casu ille qui mutuum
accepit tenetur ad interesse. Alio modo
infra tempus deputatum. et tunc non tenetur
ad interesse ille qui mutuum accepit. debet
enim ille qui pecuniam mutuauit sibi
cauisse ne detrimentum incurreret. nec ille
qui in mutuo accepit debet dampnificari
de stulticia mutuantis. Et est etiam
simile in emptione. Cum enim emit rem
aliquam tantum precium iuste dat quantum valet
non autem ille qui vendit ex eius caren
tia dampnificatur. ¶ Ad xv dicendum quod sicut
philosophus dicit in i poli. duplex usus potest esse
alicuius rei. unus proprius et principalis.
alius secundarius et communis. Sicut calciamenti proprius
et principalis usus est calciatio. secundarius
autem commutatio. pecunie autem e conuerso
principalis usus est commutatio. propter
hanc enim pecunia facta est. Secundarius autem
usus pecunie potest esse quantumcumque alius
puta quod ponatur in pignore uel quod osten
tetur. Commutatio autem est usus qui con
sumit substanciam rei commutate in quantum
facit eam abesse ab eo qui commutat.
Et ideo si quis pecuniam suam alteri concedat
ad usum commutationis qui est proprius pe
cunie. Et plus pro usu precium aliud querat
ultra sortem est contra iusticiam. Si uero
aliquis concedat alteri pecuniam suam ad
usum alium quo pecunia consumitur. Erit
eadem ratio que est de rebus illis que ipso
usu non consumuntur. sed licite locantur et
conducuntur. Unde si quis pecuniam signatam
in sacculo concedat alicui ad hoc quod po
nat eam in pignore et exinde precium acci
piat non est usura quia non est ibi contra
ctus mutui sed magis locatio etiam con
ductio et eadem ratio est. Si quis conce
dat alteri pecuniam ad usum ostentationis
sicut e conuerso. Si quis conducit alteri calci
amenta ad usum commutationis et ex hoc aliud
precium quereret ultra calceorum valorem
esset usura. ¶ Ad xvi dicendum quod usure in
methaphorice dicuntur super excellencie spiritualium
bonorum quas deus requirit a nobis propter
nostram utilitatem. ex methaphoricis autem locutio
nibus non potest argumentatio trahi. ¶ Ad
xvii dicendum quod aliud est consentire alicui
in malicia. aliud est uti malicia alicuius
ad bonum. Ille enim qui alicui in malicia
consentit tamen placitum ut ille maliciam
exerceat. et ad hoc forte eum inducit et hoc

semper est peccatum. Utitur autem malitia alicuius qui hoc quod aliquis facit, scilicet malum, retorquet ad aliquod bonum. Et sic etiam Deus utitur peccato hominis extrahens eliciens aliquod bonum. Unde et homini licet uti peccato alterius in bonum. Et hoc patet per Augustinum, qui Publicolae quaerenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat, respondit quod qui utitur fide illius quem constat iurasse per deos falsos, et hoc non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se associat quo per daemonia iuravit, sed pacto bono eius quo fidem servavit. Sed tunc tamen placeret quod aliquis per falsos deos iuraret, et ad hoc eum induceret, peccaret. Et similiter dicendum est in proposito. Ergo si quis propter aliquod bonum utatur malitia usurarii accipiens ab eo mutuum ad usuras, non peccat. Si vero persuadeat quod mutuaret suam pecuniam ad usuram, eique mutuare ad usuram paratus non esset, absque dubio cum eo consentiens peccaret tamquam peccanti consentiens. Ad xviii dicendum quod si aliquis ea intentione pecuniam alicui usurario committeret ut ex ea inde licite usuras quaereret, absque dubio peccaret tamquam consentiens in peccatum. Et idem videtur dicendum de eo qui concedit pecuniam suam sciens ei de quo credit quod utatur ea ad usuram, nisi licite quia alias exercere non possit. Si vero aliquis pecuniam suam tradat alicui alias usuras exercenti non ut ille lucretur, sed propter suam utilitatem, magis utitur malitia eius quam in peccatum ipsius consentiat vel materiam peccandi ei tradat, et ideo hoc absque peccato fieri potest. Ad xix dicendum quod pro nullo commodo corporali vitando debet homo consentire in peccatum alterius. Sed tamen pro aliquo incommodo vitando potest homo licite uti malitia alterius vel materiam ei non subtrahere sed praebere, sicut si latro aliquem iugulare vellet, et ad vitandum mortis periculum aliquis latroni thesaurum suum diripiendum non peccaret, exemplo illorum decem virorum qui dixerunt ad Ismahel: Noli occidere nos, quia habemus thesauros in agro, ut habetur Ieremiae xli. Ad xx dicendum quod filii Israel vasa mutuo accepta asportaverunt non sicut furtum, quia rerum illarum dominium transierunt auctore eius qui est dominus omnium.

Utrum gula sit peccatum

Quaestio est de gula. Et primo quaeritur utrum gula semper sit peccatum. Et videtur quod non. Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit in libro De libero arbitrio. Sed gulam nullus vitare potest. Dicit enim Gregorius in xxx Moralium quod per esum voluptas necessitati miscetur, quod necessitas petit et quid voluptas suppetat ignoratur. Ergo gula non est peccatum. Praeterea Augustinus dicit x Confessionum: Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumat? Sed hoc ad gulam pertinet. Ergo gula quod vitari non potest. Ergo gula peccatum non est. Praeterea Augustinus dicit in ii De libero arbitrio quod ibi nulla culpa est ubi natura et necessitas dominatur. Sed ad tactum natura et necessitas monet. Ergo videtur quod gula non sit peccatum. Praeterea sicut dicit Philosophus in ii De anima, esuries est appetitus cibi. Ergo immoderata esuries est immoderatus cibi appetitus, sive medii in quo consistit ratio gulae. Sed non est in potestate nostra quin immoderate esuriamus. Ergo vitare gulam non est in potestate nostra. Ergo non est peccatum. Praeterea Augustinus dicit x Confessionum: Hoc me docuisti ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. Sed in sumptione medicamentorum non ponitur aliquod peccatum. Ergo videtur quod nec gula quae consistit circa sumptionem alimentorum sit peccatum. Praeterea omne peccatum opponitur alicui virtuti sicut extremum medio, ut patet per Philosophum in ii Ethicorum. Sed gula non opponitur temperantiae vel sobrietati sicut extremum medio, quia oportet quod virtus temperet parcitatem sumptionis cibi, quod videtur esse falsum, quia hoc pertinet ad abstinentiam, ut patet in ieiuniis et aliis huiusmodi. Ergo gula non est peccatum.

Sed contra, illud videtur esse peccatum per quod sicut per hostem a spirituali conflictu impedimur. Sed gula est huiusmodi. Dicit enim Gregorius xxx Moralium quod ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur si non prius intra nosmet ipsos hostis positus gulae, videlicet appetitus, edomatur. Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum quod sicut Dionysius dicit iv cap. De divinis nominibus, malum animae est praeter rationem esse. Unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum quam actus inordinatus sive malus. Contingit autem a regula rationis discedere et in actionibus exterioribus et interioribus et etiam passionibus quae debent per regulam rationis ordinari. Unde et tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum quanto huiusmodi passiones difficilius regulae rationis subduntur. Inter omnes passiones autem difficilius est secundum rationem ordinare et maxime delectationes naturales quae sunt concomitantes vitae nostrae, et huiusmodi sunt delectationes in cibis et potibus sine quibus humana vita transigi non potest. Et ideo circa huiusmodi delectationes plurimum a regula rationis disceditur. Cum ergo concupiscentia huiusmodi delectationum transcendit regulam rationis, est peccatum gulae. Unde dicitur quod gula est inordinatus appetitus edendi. Non autem peccatum gulae consistit circa exteriores actus circa ipsam sumptionem nisi ex consequenti, inquantum scilicet ex inordinata concupiscentia tales procedit, sicut est et in omnibus aliis vitiis quae sunt circa passiones. Unde

Augustinus dicit X Conf.: non ego immunditiam obsonii timeo, sed immoderantiam vel immunditiam cupiditatis. Unde patet quod gula principaliter est circa passiones, et opponitur temperantiae prout est circa concupiscentias et delectationes quae sunt in cibis et potibus. Ad primum ergo dicendum quod regula rationis haec est ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturae et bonae habitudini hominis et conversationi eorum cum quibus vivit, ut dicitur in III Eth. Cum igitur secundum hanc regulam rationis appetit aliquis et sumit cibum secundum naturae [necessitatem] sumit; quando vero ultra hoc excedit, transcendit rationis regulam a medio virtutis discedens ut satisfaciat voluptati. Sed sicut philosophus dicit in II Eth., a medio virtutis quandoque quidem multum receditur, et istud de facili percipi potest; quandoque autem parum receditur, et istud est imperceptibile. Unde parum licet ad rationem peccati et culpam adhuc est verbum intelligendum Gregorii. Ad secundum dicendum quod non quandocumque sumit cibum extra metas necessitatis peccat ~~mortaliter~~ vitio gulae. Potest enim contingere quod id quod credit sibi esse necessarium sit superfluum. Et tunc concupiscentia cibi non est immoderata, quia non recedit a regula. Gula autem, sicut dictum est, non importat primo et per se moderantiam, sed immoderantiam concupiscentiae supra communem ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturae corporalis. Unde magis potest esse cognita secundum artem medicinae quam secundum rationem prudentiae, secundum quam tamen potest diiudicari utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata, quamvis non de facili cognosci potest ubi non multum a ratione discedit. Sicut dictum est. Sed licet homo potest propriae existimationi credere, et ideo Augustinus post verba inducta subdit: Et quisquis est, Domine, qui non sumit cibum extra metas necessitatis, magnus est, magnificet nomen tuum. Ad tertium dicendum quod ad sumendum cibum necessitas inducit, sed iactura gulae transcendit naturae necessitatem secundum quam concupiscentiam moderatur. Ad quartum dicendum quod duplex est appetitus cibi. Unus quidem appetitus naturalis secundum quod vires appetitivae, retentiva, digestiva et expulsiva deserviunt nutritivae, quae est pars animae vegetabilis, et talis appetitus est esuries, quae non sequitur aliquam apprehensionem, sed sequitur naturae indigentiam. Unde excessus esuriei non est peccatum moris, sed magis diminuit vel tollit, excusat. Alius est appetitus sensitivus cuius apprehensionem consequuntur quaedam passiones, et huiusmodi appetitus immoderata concupiscentia in cibis sumendis est vitium gulae. Unde non procedit ratio. Ad quintum dicendum quod alimenta sumuntur ut medicamenta, in hoc quod utraque sumuntur contra defectus naturae corporalis. Sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primo quidem quia medicamenta sumuntur secundum regulam artis medicinae. Unde in sumptione medicamentorum si sit inordinatio magis imputatur medico danti quam infirmo sumenti. Alimenta vero ut plurimum sumit homo proprio arbitrio, unde imputatur ad peccatum si propter immoderantiam concupiscentiae delectationis ciborum superflue cibum assumat. Secundo differt quia sumptio medicamentorum non est delectabilis sicut sumptio alimentorum, et ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in sumptione ciborum. Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret ultra debitum contra consilium medici propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret vitio gulae. Ad sextum dicendum quod superfluum et diminutum medium accipitur in virtute morali non secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem ad rationem rectam, secundum quam medium virtutis determinatur, ut patet ex ipsa diffinitione virtutis in II Eth. Et ideo contingit quod aliqua virtus est extremum secundum quantitatem absolutam, quae tamen est medium secundum proportionem ad rationem rectam. Sicut philosophus dicit in IV Eth. de magnanimo, quod magnitudine quidem est extremus, quia se ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius. Sic igitur virginitas et paupertas, etiam ieiunium extremum tenet secundum quantitatem absolutam, sed tamen medium tenet secundum proportionem ad rationem rectam. Aliquando si quis deficiat etiam per superfluam abstinentiam, est peccatum. Unde et Gregorius dicit XXX Mor.: Plerumque dum plus iusto corpus restringitur, etiam ab exhibitione boni operis enervatur, ut ad orationem vel praedicationem non sufficiat, dum incentiva vitiorum funditus suffocare festinat. Sic dum hostem insequimur, etiam civem quem diligimus trucidamus.

Secundo utrum gula sit peccatum mortale

Secundo quaeritur utrum gula sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Ad Hebr. xii super illud: Ne quis fornicator aut profanus ut Esau, dicit glossa: Esau fuit profanus, quia erat gulosus. Sed nullus dicitur profanus nisi propter peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale. Praeterea virtutes non tolluntur nisi per peccatum mortale. Sed per gulam tolluntur virtutes. Dicit enim Gregorius XXX Mor.: Dominante gulae vitio omnes quae fortiter egerunt perdunt, et dum venter non restringitur, simul cunctae virtutes obruuntur. Ergo gula est peccatum mortale. Praeterea omne quod corrumpit medium virtutis corrumpit virtutem quae in medio consistit, et per consequens est omne peccatum mortale. Sed gula corrumpit medium virtutis, ut dictum est. Ergo gula est peccatum mortale. Praeterea quando peccatum est

q homo occidat seipm q q occidat
aliu Et sicut gravius pctm ee vr q ali
quis inferat nocumtu suo corpi qm
corpi alterius. s3 p gulam infert nocutu
pprio corpi. d3 em Ecc. xxxvii. In multis
escis erit infirmitas 7 ppt crapulam
multi obierut. g° gula e pctm mortale
sic 7 ira q tendit i nocumtu pxi. Q p
sic ordo pceptor appet 7 bnficis. ita or
do phibicoim appet ipsius. S3 pma phi
bicio homi facta fuit de vicio gule. vt p3
Gen. ii. vbi dns pcepit Ade ut de ligno
scie boni 7 mali no comedet. g° pctm gu
le est pmu 7 maximu 7 ita vr ee pctm
mortale Q p pctm mortale gsistit i auersi
one a deo S3 gula auertit homie3 adeo
q facit homie3 ydolatre. Gl. in illud
Exo. xxxii. Sedit pplus manducare et
bibe 7 surrexerunt lude i. i honore ydoli
facit eciã fornicari. d3 em Osee. iiii. Co
medet 7 no saturabut. fornicati sut
7 no cessauerunt. g° gula est pctm mor
tale Q p Jo. d. i. q. ieiunium abor
auiditas q est auaricie mr. gbusdã
vinculis auida ligat. S3 aia no ligat
nisi p pctm mortale. g° gula e pctm
mortale Q p Jo. i coll. li. d. q. q. ydola
est p voluptates defluere. s3 illud q
est gtra naza e pctm mortale. q. or
q eciã sit gt rom. g° gula q gsistit
i quodã voluptati fluxu est pctm
mortale Q p omne illud est pctm mortale
aug effectus semp est pctm mortale
S3 effectus gule st pctã mortalia sp. Gl.
sup illud ps. Et pcussit egyptu i
pmogenitis eor d. glo. luxuria sup
bia auaricia sut que generat venter
g° gula est pctm mortale Q p Ecc.
xxxix. d3 initiu rei necessarie vite hom
aqua ignis 7 ferru sal 7 lac 7 panis
similagineus 7 mel 7 botrus vue
7 oleu et vestimtu hec oia scis i bona
sic ipns 7 pctoribs i mala covertent
glo pctoribs. i. abutentibs gvertent i
mala. i. i dampnacoem eternã. S3 ab
vsus illor bonor pctõ fit p gulam
g° gula mouet dampnacoem eterna 7 ita
est pctm mortale Q p illud q facit ho
mie3 bestiale3 e pctm mortale 7 gra
uissimu. sic p3 pcurrenti s3 p3 est gula
facit homie3 bestialem. vt phus d3
i. iii° Eth. g° gula est pctm mortale
Q p ydolatria est pctm mortale s3 gula
est ydolatria quedã. d3 em ad Ro. xvi. hi
de gbusdã q dno xpo no seruiut s3 suo
ventri. Et ad Phil. iii. d. Multi am
bulant quor finis interitus quor deus vent
est. g° gula est pctm mortale. Q3 q

nullu pctm mortale inuenit i scis viris
S3 gula aliqn inuenit i scis viris. d3
em Aug. i x. conf. Crapula no nuq
subrepsit suo suo misereberis ut longe
fiat a me crapula aut ad gulam ptinet g°
gula no est pctm mortale Q p omne pctm
mortale alicui pcepto legis gtrariat s3 gula
no gtrariat alicui pcepto legis. vt p3
discurrenti p singula pcepta decalogi
ergo gula no est pctm mortale Q p Greg.
d. x. mor. exponens illud Job xi Ipe
nouit homi vanitatem ex vanitate inqt
ad inigtate ducimur. cu prius plerũq deli
cta defluimus vt vsu cuncta levigante
nequaq pt cõmitte eciã grauiora ti
meamus 7 inter alia exemplificat de gula
subdens. dn gule inhibit ad levitatis
pting infamiã pduct. Et sic gula int
alia delicta levia coputat s3 pctã mor
talia no dicunt levia. g° gula no est
pctm mortale Q p Aug. d3 i sermonibs
de purgatorio quocies aliqs in cibo
a potu plus accipit q nece est ad minu
ta pctã nouit ptine. S3 plus accipe i cibo
vl potu q nece est ptinet ad gulam g°
gula no est pctm mortale Q Rndeo. q cum
querit de aliquo pcto i speciali vtru sit mor
tale d3 intelligi q° vtru sit mortale
ex suo gne q3 sicut i superioribs multocies
dictu est i quolibet gne pcti mortalis pu
ta vl homicidii vl adulterii pt inueniri
aliqs actus qui est pctm mortale Sic
i gne ubi ociosi cu refertur ad finem
pcti mortalis Species aut mortalis actu
sumunt ex obo. vnn si obm pcti alicuius
gtrariat caritati i qua vita spualis co
sistit. nece est q illud pctm sit mortale
ex suo gne vl ex sua spe. sic blasphe
mia ex suo obo gtrariat caritati qntu
ad dilecoem dei 7 homicidiu qntu ad di
lecoem pximi vn vtruq est pctm mor
tale. pctm aut gule gsistit i gcupiscia
i ordinata dilecoins cibor. Gcupia aut ci
bor delectabili scdm se considerata no gtra
riat caritati neq qntu ad dilecoem dei
neq qntu ad dilecoem pximi S3 scdm q
addit i ordinacio pt quodã mo gtrariari
7 quoda mo no gtrariari. Concupia qui
pia em cibor delectabilis pt ee i ordina
ta dupr. Vno mo sic q excludat ordine
finis vltimi q quis gtingit q talem de
lectacoem homo appetit ut fine vltimu
eo q no est possibile vnius homis ee
multos fines vltimos. 7 talis i ordina
cio repugnat caritati qntu ad dilecoem
dei qui d3 diligi vt finis vltimus. Alio mo
gcupia pt ee i ordinata gcupia scdm
ea que sub ad fine saluato omni ordine

finis vltimi. puta tu aliqs concupiscat mimmu cibu tn no tn sic concupiscat ut ppt hoc obtinendu vellz transgredi diuina precepta et talis inordinatio no repugnat caritati. Est aut deviatio gule inordinata concupiscentia no tn est deviatio eius inordinatio tollens ordine finis vltimi. Et ideo gula sedm tom suo speci no hz q sit pctm mortale. Sz pt quoqz esse pctm mortale et quoqz veniale sedm iam dictos duos inordinationis modos. Ad primu ergo dr q esau ppt gulam est dictus prophanus qz in eo tanta fuit inordinatio concupiscentie cibi q ppt cibu primogenita vendidit. vnde quodammo videbatur delectationem cibi concupiscere tamq finem. Ad secdm dr q tollit aliqs pctm virtutes duplr. vno mo directe per contrarietatem ad virtutez. Et sic gula tollit virtutes q illa que est pctm mortale sicut et cetera pcta mortalia. Aliomo dispositiue et sic etia pcta venialia tollunt virtutes. Etiam vt dr. Eccl. xxviii. c. Qui spernit modica paulatim decidit. Ad iii dr q omne pctm et veniale et mortale corrumpit mediu virtutis in actu. Eo enim est pctm ubi a medio rationis discedit. Sz habitum virtutis no tollit nisi illud pctm q contrariatur caritati aqua oms virtutes dependent et sedm h gula que est pctm veniale no corrumpit mediu virtutis in habitu sz in actu. Ad iiii dr q nocumentu proximi est pse obm ire appetit enim ira vindictam in iustaz que consistit in proximi nocumento sz nocumentu proprii corporis no est proprium obm gule. sz conse quoqz ad obm preter intentionem et tale nocumentu est pt rationem gule. Si qs tamen sciens ppt immoderatam concupiscentiam cibi grauiter suo corpori nocumentu inferret nimis comedendo uel nociua sumendo no excusaretur a pctm mortali. Ad v. dr q illa prohibitio facta ade no fuit prohibitio vicii gule qz poterat enim absqz omi vicio pomu illud comedi si prohibitio no interuenisset. sz illud fuit preceptu discipline. vt. s. no experiretur quid inter esset inter obediencie bonum et inobediencie malum. Dicit Augus dr sup Gen ad litteram. vn pctm hominis no fuit gula sz inobediencia siue superbia. Ad vi. dr q gula dispositiue inducit ad ydolatriam et luxuriam no aut ita. q hec due sint deviatione gule. vn no sequitur q pctm gule sit pctm mortale qz etiam pctm veniale pt disponere ad mortale. Ad vii. dr q pctm mortale simplr ligat animam in quantu impedit eam ne per se ipsam possit redire ad ordinem caritatis

sz pctm veniale ligat animam sedm q in quantu impedit virtutez in actu. Sic gula aliter ligat animam sedm qd est pctm veniale et aliter sedm qd est pctm mortale. Ad viii. dr q id est hominis naturale quantu est contra rationem est contra hominis naturam. Dico igitur effluere voluptatibus est contra naturam hominis in quantu tristendtur rectitudo gulam rationis vl tollendo ordinem q est simplr esse contra rationem vl tollendo ordinem eorum que sunt ad finem q esse contra rationem sedm q vl magis ee preter rationem. Ad ix. dr q illa tria dicuntur esse effectus gule in quantu gula ad illa vicia disponit. sz ex hoc no sequitur q gula semper sit pctm mortale. Ad x. dr q vti est referre aliqd in vltimu finem qui nos beatos faciat. vn proprie illi abutuntur rebus creatis qui in eis finem constituunt no referendo eas in finem vltimu et h incurrit damnationem tam in gula q in aliis pctis p q homo sic abutitur rebus creatis. Ad xi. dr q ph's no dicit q in temperancia simplr faciat hominem bestialem sz q talibus delectationibus gaudere et maxime eas diligere est bestiale. Ecclici ideo qz huiusmodi delectationes sunt in quibus cu bestiis communicamus. Alie enim delectationes sunt proprie homini. Ille aut maxime habet delectationes diligit q in eis finem constituit. Ad xii. dr q illi faciunt ventrem suo tamq deum q in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentiu finem constituunt q in solo deo est constituendus. Ad ea vo q in contrarium obiciuntur desaciati patz resolutio. predictu enim de gula sedm q est peniale pctm oz aut videre ad sedm q vide ondere q gula nullo mo sit pctm ~~veniale~~ mortale quando contrariatur alicui precepto dicendu est enim q precepta decalogi precipiunt et prohibent ea q manifeste rationalis hz ut fiant vl no fiant tradunt enim in consequentione om vn no omnia pcta mortalia directe contrariantur preceptis decalogi. sz per quandam reductionem sic prohibitio simplicis fornicationis reducitur ad hoc preceptu. no mechaberis et similiter prohibitio gule sedm q est pctm ~~pctm~~ mortale per reductionem contrariatur precepto de sanctificatione sabbati pro quanto intelligitur spiritualis quies quam impedit pt immoderantiam gule. De

Sexto queritur **De speciebus gule**

De speciebus gule qs Gregorius assignat xxx. moralium dicens. q quinqz modis nos vicium gule temptat. Aliqn aut indigentie tempus preuenit. aliqn cibos lautiores querit. Aliqn que sunt sumenda preparari accuratius appetit. aliqn in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit. Aliqn vo ipso estu immensi desiderii aliqs peccat. et continet

i hoc usu pre ppere laute nimis ar
dent studiose. Vel aut q igerent iste q(ui)nq(ue)
spes gule distinguat dicunt eni pdca
modi gule scdm diusas circustancias q
ppere respicit tpus laute respicit sbaz
cibi et sic de aliis. Sz circustancie cu sint acci
dencia actuu no diusificant spem. ergo
scdm pdca q(ui)nq(ue) no debent distingui di
use spes gule. ¶ Pre in q(ua)libet pecco contingit
tnsgredi regulaz scdm diusas circustanci
as sicut illiberalis accipit q no oz et
ubi no oz. Et similr scdm alias circustanci
as. no tn scdm hc distinguit diuse illibe
ralitatis spes. Ergo nec gule scdm pdca q(ui)nq(ue). ¶ Pre
sicut tpus ponit una circustancia ita etia
locus et alia pdicta. Si go scdm tpus acci
pit una spes gule debent etia alie spes
accipi scdm locu et scdm vii. alias circustan
cias ut sint septe vel octo spes gule. ¶ Pre
scdm phm i iii. Eth. tpancia cui opponit
gula est circa delectacones gustus no in
q(uan)tu gustus est sz in q(uan)tu est tactus. sz
laute et studiose vident ptine ad bonitate
saporis qui est pprim obim gustus g inconvenient
scdm illa duo assignat spes gule. ¶ Pre dt
Aug. x. conf. q pplius in hemo no q(ua)rta
nes desideraui. sz q esse desiderio adiuso
dm inmnicauit meruis i pbata. Sed
Greg. xxx. mor. dt q pplius desperto
mana cibos tarinni petit quos lauco
res putauit. go appete lauta cibaria
no vr ptine ad pctm gule igent assigna
t. ¶ Inconueniens est auctas hui spes di
stinguetis. ¶ Reo q in distinguendis spebz
moralium actuu pprie oz attende ad mo
tiua que st ppa obta actuu volutarioz
eo q obim mouens voluntate est sicut
forma ipius. Vn actus volutarii distin
guunt scdm diusa motiua sicut actus rez
naliu scdm diusas formas agentiu.
Contingit aut q(ui)nq(ue) q idem motiu est
causa q homo transgrediat mediu vir
tutis scdm diusas circustancias iordina
tas no sumunt diuse spes pcti sicut i
auaricia mouet homo ad capiendu
aliena et i tempe i quo no dz et i loco in
quo no dz. et a psonis a quibz no dz ppt
unu et idem motiu. s. ut congreget pecuniaz
Et ido scdm hc no diusificant spes aua
ricie. Si vo essent diusa motiua cgpet
candi. sic essent diuse spes auaricie
puta si ad transgressione quarundam
circustanciaz inclinaret ppt defectu dacio
nis ad alias. a ppt suplusindancia acce
pcionis. Sic ergo dicendu est q pdce
spes gule distinguit scdm diusa motiua
ut eni dcm est pctm gule consistit i co(n)cu
pia iordinata delectacionis ciboz. Similr aut

iordinacio pt cesi ad delectacoem vel ad
ipam concupiam. causa aut delectacionis
pt esse vel nalis vel artificialis. Nalis
quid. sicut cu aliqs supfluie querit
delectari i esu pciosoz et olitaz rez. Scdm
illud Amos vi. Qui comeditis agnu
de grege et vitulos de medio armenti
Causa aut artificialis delectacionis
est. sicut cu aliqs supfluie appetit ci
bos nimis delicate ppatos. Quantum
igit ad pmu de laute quitu ad scdm studio
se. Concupie vo pt iordinaco diusi
ficari scdm diusa motiua tpliciter. concupia
eni quid est motus appetitiue virtutis i de
lectacone tendens iordinata aut vehe
mencia motus etia i corpalibz scdm tria
pt attendi. pmo quid anq puemat
ad tmu i quem tendit. et sic motus ve
hemens festinat ad tmu puenire.
Similr et concupia qn est iordinate vehe
mens no pt pati delectacoem cibi. sz ad
omnia festinat. et sic accipit hc q dr ppere
Scdo vehemencia motus considat in ipa
puencone ad tmu quia q vehemet mouet
corpaliter iordinate impingit et i q tendit
et similr qn concupia cibi est vehemens
iordinate homo sehz cu ca cibi suptoem
et ad hc ptinet q dr ardenter. Tercio consi
deratur iordinata vehemencia motus cor
palis postq puenit ad id i q tendit
quia no sistit i eo q ultius pcedit. Et
similr qn aliqs i nodate concupiscit et
no sistit concupia eius i cibo modico q
natura querit. sz ultius querit. et ad hc
ptinet q dr nimis. ¶ Ad pmu g dicendu q
pdicte spes no diusificant ppt diusas
circumstancias sz ppt diusa motiua
ut dcm est. Et per hoc etia pz solucio ad
scdm et tciu. quia no sp tnsgressio diusaz
circustanciaz hz diusa motiua. ¶ Ad iiii.
dicendu q gulosus no delectat in cibis lautis
et studiose ppatis ppt iudicium saporis
sicut faciunt qui vina pbant. q est pprium
gustus inquantu est gustus. Hmi eni
delectacionis iordinaco magis ptinet
ad curiositatem q ad gulam. Sz delectat
gulosus i cpa sumpcione cibi lauti et stu
diose ppati que quid supaddit est pp delectaz
tactu. ¶ Ad v. dicendu q comede lauta ciba
ria no est pctm. ut Aug. dt. Sz concu
pia iordinata lauti cibi pt esse pctm
scdm intencoem Greg.

Utrum gula sit vicium capitale

Quarto queritur utrum gula sit viciu capitale. Et
vr q no. Sicut eni contingit esse delectacoem
i sensu gustus et tactus ita etia in aliis
sensibz. Sz circa delectaciones alioz sensuu
no ponunt aliqua vicia capitalia. ergo

neque gula que est circa delectacionem gu-
stus debet poni vicium capitale. ¶ Preterea
superbia secundum Gregorium xxxi. mor. non
ponitur vicium capitale sed regina viciorum
quia circa omnia vicia oriuntur. sed ebrietas
est radix omnium viciorum. dicitur enim in decr. di.
xxxv. ante omnia clericis vetetur ebrie-
tas que omnium viciorum fomes ac nutrix
est. Ebrietas autem est species gule. ergo
gula non debet poni inter vicia capita-
lia. ¶ Preterea unum vicium capitale non numeratur
inter filias alterius. Sed immundicia quam
Gregorius ponit xxxi. mor. filia gule per-
tinet ad luxuriam. secundum illud Eph. v.
omnis fornicacio et immundicia etc. ergo cum
luxuria sit vicium capitale. videtur quod gula
non sit vicium capitale. sed super vicia ca-
pitalia. ¶ Preterea appetere leta est proprie proprium
superborum. ut Hugo dicit. Sed superbia non
est alicuius vicii capitalis. cum ergo in-
epta leticia ponatur a Gregorio filia gu-
le. videtur quod gula non sit vicium capitale
¶ In contrarium est quod Gregorius xxxi. mor.
ponit gulam inter alia vicia capita-
lia. ¶ Respondeo dicendum quod sicut in precedenti q. dictum
est vicium capitale est ex quo alia ori-
untur secundum racionem cause finalis inquantum
scilicet finis alicuius vicii est multum et precipue
appetibile et precipue inquantum habet aliquam
similitudinem cum felicitate. quam omnes
naturaliter appetunt. Una autem de condicioni-
bus felicitatis est delectacio sine qua
felicitas esse non potest. Et ideo peccatum gule
quod est circa unam maximam delectacionem in
cibis et potibus consistentem est vicium
capitale. Oriuntur autem ex gula vicia que-
dam que eius filie dicuntur secundum ea
que consequi possunt ad inmoderatam de-
lectacionem in cibis et potibus quod quidem consi-
derari potest vel ex parte corporis et sic ponitur
gule immundicia. tamquam pollucio defluxus
seminis ex nimia sumpcione cibi. vel potest consi-
derari ex parte anime cuius est regere corpus
et eius regimen impeditur multipliciter
propter inmoderatam delectacionem in cibis et
potibus. Et primo quidem quantum ad racionem
cuius acies hebetatur ex nimia sumpcione
cibi vel sollicitudine circa sumpcionem ipsius
quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus
per inordinatam cibi sumpcionem ipsa racio per
gravis impeditur. Et sic ponitur filia gule
hebetudo sensus circa intelligenciam
Secundo sequitur inordinacionem affectus qui
cum sopito gubernaculo racionis inordinate
afficiatur. et sic est inepta leticia. Tercio se-
quitur inordinacio locucionis et sic est multiloqui-
um quia dum racio libera non ponderat quis est ut
homo a dubia superfluo dilabatur. Quarto

sequitur inordinacio operis et sic est scurrilitas
vel iocularitas quedam in exterioribus gestibus
provenientes ex defectu racionis cuius erat ex-
teriora membra componere. Sic igitur est gula
vicium capitale et eius filie sunt quinque
ut Gregorius dicit xxxi. mor. scilicet inepta leticia
scurrilitas multiloquium immundicia et
hebetudo sensus circa intelligenciam. ¶ Ad
primum ergo dicendum quod delectaciones aliorum sensuum
consistunt quantum ad racionem rei delectabilis secundum
solam similitudinem. Sed delectaciones
tactus consistunt quantum ad racionem rei delectabilis
corporalem. Et ideo circa delectaciones tactus
sicut circa principaliores et maiores po-
nuntur vicia capitalia et non circa delectacio-
nes aliorum sensuum nisi gustus secundum quod
est tactus quidam. ¶ Ad secundum dicendum quod ex ebrie-
tate sequitur omnia peccata non secundum originem
cause finalis sed secundum prohibentis remo-
cionem inquantum scilicet removet iudicium racionis
per quod homo a peccato cohibetur. unde non sequitur
quod gula vel ebrietas sit caput omnium vi-
ciorum sicut superbia sed quorundam specialiter
que directe ex gula oriuntur sicut proprii eius
effectus. ¶ Ad tercium dicendum quod pollucio corporis
potest provenire ex causa animali puta ex con-
cupiscencia delectacionis apprehense et hoc
proprie pertinet ad luxuriam vel ex corporali
causa et intrinseca scilicet ex superfluo humore
maius habundante ex quo stilatur homo
ad corporis pollucionem. Et secundum hoc immundi-
cia ponitur filia gule. ¶ Ad iiii. dicendum quod su-
perbie est appetere leta sed gula est inter
ea leticia inepta sequatur propter racionem impe-
ditam ut dictum est. **Utrum omnibus actibus**

Questio est **luxurie sit peccatum**
de luxuria. Et primo queritur
utrum omnis actus luxurie sit
peccatum. Et videtur quod non. Fornicacio enim est actus
luxurie. Sed ipsa connumeratur quibusdam
que non sunt peccata secundum se illicita. dicitur
Act. xv. visum est spiritui sancto et nobis ni-
chil amplius inponere oneris quam hec necessa-
ria ut abstineatis vos ab ymolatis si-
mulacrorum et sanguine suffocato et for-
nicacione. Sed nullus [illegible] esus secundum se
est peccatum secundum illud 1 Cor. iiii. nichil
reiciendum quod cum graciarum accione percipitur. ergo
neque fornicacio est peccatum. et tamen non omnis
actus luxurie est peccatum. ¶ Preterea co-
gnoscere mulierem est actus naturalis et ita
quantum est de se non est peccatum sicut nec videre
ipsam cum utrumque sit actus cuiusdam
naturalis potencie. sed videre mulierem non
suam non est peccatum. ergo neque cognoscere
non suam. ¶ Preterea si fornicacio est peccatum
aut hoc est racione potencie a qua egre-
ditur actus aut racione materie aut racione finis

Sed fornicatio non est peccatum ratione potentie, quia potentia qua egreditur actus est naturalis; neque etiam ratione materie, quia materia est femina ad huiusmodi usum a Deo creata, secundum illud Gen. ii: Faciamus ei adiutorium simile sibi. Potest etiam contingere quod non ratione finis, puta si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultum dei intendendam. Ergo videtur quod non omnis fornicatio sit peccatum. Preterea, secundum philosophum in xv de animalibus, semen est superfluum alimenti. Sed alia superflua licitum est qualitercumque emittere, et hoc fit absque peccato. Ergo videtur quod similiter hoc contingit in emissione seminis. Non igitur omnis actus luxurie est peccatum. Preterea, illud quod est peccatum simpliciter non licet fieri quocumque bono fine, secundum illud Rom. iii: Non est sicut quidam dicunt nos dicere: faciamus mala ut veniant bona. Sicut dicit commentator in v Ethicorum, Ypocrates vir virtuosus committit adulterium cum uxore tyranni ut tyrannum interficiens liberet patriam. Ergo etiam adulterium non est secundum se peccatum; ergo multominus alii fornicationis actus. Preterea nullus actus iustitie iniquitatis iustus est est peccatum. Sed fornicatio videtur esse actus iustitie. Dicitur enim Gen. xxxviii quod Iudas dixit de Thamar: Iustior me est, vel iustificata est ex me, sic Hebraica veritas habet, ut Josephus dicit, quod fornicatio non est peccatum. Preterea Augustinus dicit viii de civitate dei quod omne vicium est contra naturam. Sed fornicatio non est contra naturam. Etiam super illud Rom. i: Nam et femine eorum immutaverunt naturalem usum, dicit glossa: Naturalis usus est ut vir et mulier in uno concubitu coheant. Ergo non est peccatum. Preterea nullum peccatum committitur secundum preceptum Dei. Sed fornicatio quandoque commissa est secundum preceptum Dei. Dicitur enim Osee i: Dixit dominus ad Osee: Vade sume tibi uxorem fornicationum et fac filios fornicationum. Ergo fornicatio secundum se non est peccatum. Preterea cuilibet vicio quod in superhabundantia consistit opponitur vicium in diminutione consistens. Sed luxuria importat quandam superfluitatem circa concupiscentias delectationum. Opposita autem diminutio virginitatis vel perpetua continentia non est peccatum sed laudabile aliquid. Ergo neque luxuria simpliciter est peccatum. Sed contra est quod dicitur Hebr. xiii: Sit honorabile connubium in omnibus et thorus immaculatus. Fornicatores enim et adulteros iudicabit deus. Sed illud per quod homo subicitur divino iudicio est peccatum. Ergo fornicatio et adulterium et omnes huiusmodi actus luxurie sunt peccata. Preterea Thob. iiii: Attende tibi fili mi ab omni fornicatione et preter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. Sed actus luxurie dicitur qui fit preter legitime uxoris connubium. Ergo omnis luxurie actus est peccatum. Respondeo dicendum quod luxuria est quoddam vicium temperantie oppositum prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea, sicut gula opponitur temperantie in quantum est moderativa concupiscentiarum circa delectabilia tactus in cibis et potibus. Unde luxuria quod principaliter importat inordinationem quandam circa concupiscentias delectationum venerearum secundum superhabundantiam. Huiusmodi autem inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, vel etiam ulterius in ipso exteriori actu qui est inordinatus secundum seipsum, et non solum propter inordinatam concupiscentiam a qua procedit. Ad inordinationem enim concupiscentie pertinet ut propter concupiscentiam delectabilis aliquis actum exerceat qui secundum se est inordinatus, sicut patet circa concupiscentias pecuniarum. Potest enim esse inordinata concupiscentia acquirendi vel retinendi pecunias suas sibi debitas. Et tunc acquisitio vel retentio pecunie non est vitiosa secundum se, sed solum quia ex immoderata concupiscentia provenit. Cum vero ex inordinata concupiscentia pecuniarum provenit quod homo etiam velit acquirere vel retinere aliena, tunc ipsa acceptio vel retentio secundum se inordinata est, et non solum secundum quod ex inordinata concupiscentia procedit, et utrumque pertinet ad vicium illiberalitatis, ut patet per philosophum iiii Ethicorum. Sic etiam dicendum est de luxuria quia quandoque quidem importat solam inordinationem interioris concupiscentie, sicut patet in eo qui ex inordinata concupiscentia accedit ad uxorem suam; tunc enim ipse actus non est inordinatus secundum se, sed solum secundum quod procedit ex inordinata concupiscentia. Cum vero cum inordinatione concupiscentie est etiam inordinatio ipsius actus exterioris secundum seipsum, sicut contingit in omni usu genitalium membrorum preter matrimonialem actum. Et quod omnis talis actus sit inordinatus secundum seipsum apparet ex hoc quod omnis actus humanus dicitur esse inordinatus qui non est proportionatus debito fini, sicut comestio est inordinata si non proportionetur corporis salubritati ad quam ordinatur sicut ad finem. Finis autem usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis. Et ideo omnis usus predictorum membrorum qui non est proportionatus generationi prolis et debite eius educationi est secundum se inordinatus. Quicumque autem actus predictorum membrorum est preter commixtionem maris et femine, manifestum est quod non est accommodatus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris et femine preter legem matrimonii est improportionata debite ~~legis~~ prolis educationi. Est enim lex matrimonii instituta ad excludendum vagos concubitus qui contrahunt incertitudinem prolis. Et enim quilibet possit indifferenter ad qualibet accedere que non est sibi debita

minata tolleretur certitudo prolis et per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum et hoc est contra id quod convenit humane nature quia naturaliter homines sunt solliciti de prolis certitudine et educatione filiorum suorum magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem etatem. Postea autem ad patrem pertinet educare filium et instruere eum et thesaurizare ei in totam vitam. Videmus autem in hominibus et aliis animalibus quod in quacumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris et femine ibi non est vagus concubitus sed maris ad aliquam femellam determinate ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus. Unde manifestum est quod omnis coitus maris et femine preter legem matrimonii excludentem vagos concubitus est de se inordinatus. Non autem nunc agitur utrum ista determinatio fiat ad unam tantum vel ad plures vel ad divisibilem vel ad indivisibilem. Hoc enim ad questionem de matrimonio pertinet. Sed qualitercumque hoc sit, oportet quod commixtio maris et femine preter matrimonii legem sit inordinata. Sic igitur omnis luxurie actus est peccatum vel propter inordinationem actus vel etiam propter inordinationem solius concupiscentie que est inordinatio primo et per se ad luxuriam pertinens. Dicit enim Augustinus XII De civitate Dei: luxuria non est vitium pulchrorum suaviumque corporum sed anime perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia qua rebus spiritualiter turpioribus suavioribus coaptamur. Ad primum ergo dicendum quod Apostoli volentes in primitiva ecclesia quos existentibus simul in unum convenire cum hiis qui ex Iudeis erant conversi in perpetuitate huius unionis exclusi sunt ex utraque parte amputantes id quod alicui onerosum esse posset. Et ideo gentilibus indixerunt quedam que Iudeis erant molesta non sub hac consideratione an essent peccata vel non sed solum quia scandalum faciebant. Gentiles autem estimabant omnem cibum secundum se licitum esse ad edendum quod verum erat sed Iudei hoc abhorrebant propter pristinam legis consuetudinem. Et ideo Apostoli gentilibus indixerunt pro tempore illo cibos maxime abhominabiles Iudeis. E contrario vero gentiles estimabant fornicationem simpliciter non esse peccatum quam Iudei vere sicut peccatum abhominabantur instructi per legem. Et ideo hoc etiam Apostoli prohibuerunt tamquam peccatum et tamen hoc dissidium generans. Ad secundum dicendum quod nichil prohibet aliquid esse meum ad videndum quod tamen non est meum ad aliquem alium usum sicut aurum quod in platea ponitur esse meum ad videndum non autem ad possidendum. Similiter etiam mulier potest esse alicuius ad videndum vel etiam ad possidendum sicut ancilla non tamen ad usum concubitus est sua nisi secundum determinationem legis matrimonii. Ad tertium dicendum quod actus luxurie est peccatum non propter corruptionem scilicet quia superfluitatibus non continetur sub ordine rationis et ratione materie quia actus generationis et educationis prolis non solum requirit mulierem in materia sed etiam mulierem matrimonio determinatam. Ut dictum est finis etiam ipsius actus secundum suam naturam est inordinatus licet ex intentione agentis possit esse finis bonus qui non sufficit ad rectificationem actus ut patet in eo qui furatur intendens elemosinam dare. Ad quartum dicendum quod sicut philosophus dicit in I eodem libro semen est superfluum quod quantum ad actum nutritive secundum quod indiget ad generationem prolis. Et ideo omnis voluntaria emissio seminis est illicita nisi secundum generationem ad finem nature intentum. Alia vero superflua ut sudor urina et huiusmodi sunt superflua quibus non indiget et ideo non refert qualitercumque emittantur. Ad quintum dicendum quod ille cunctator in hoc non est sustinendus pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter utilitatem alicuius ut Augustinus dicit in libro contra mendacium. Ad sextum dicendum quod Thamar dicitur esse iustificata non propter fornicationem quam commisit sed quia ex alio generare sibi prolem non quesivit quam ex eo unde sibi venire debebat. Ad septimum dicendum quod actus luxurie potest dici contra naturam dupliciter. Uno modo absolute quia scilicet est contra naturam omnis animalis et sic omnis actus luxurie preter commixtionem maris et femine dicitur esse contra naturam inquantum non est proportionatus generationi que in quolibet genere animalis sit ex commixtione utriusque sexus. Et hoc modo loquitur glossa. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam quia est contra naturam propriam hominis cuius est ordinare generationis actum ad debitam educationem et sic omnis fornicatio est contra naturam. Ad octavum dicendum quod sicut propter preceptum dei in cuius potestate sunt omnia id quod alias fuisset furtum fuit non furtum filiis Israel Egiptios spoliantibus ut dicitur Exodi XII. Ita etiam propter auctoritatem ipsius dei qui est super legem matrimonii concubitus ille non fuit fornicarius qui alias fornicarius fuisset. Unde dicitur uxor fornicationum et fornicationum filii non quia tunc esset fornicatio sed quia alias fornicatio fuisset. Ad nonum dicendum quod virginitas seu perpetua continentia non opponitur luxurie sicut extremum sed sicut medium eo quod medium in virtutibus non accipitur secundum quantitatem sed secundum rationem rectam a carnali commixtione abstinet ut patet in eo

qui debitū uxoris reddē contempnit. vl qui abstinet ppt aliquā reuelacoē demonū sicut nigromatici ꝛ ignes uestales.

Vtrū omnib actib luxurie sit pctm mortale

Scdo queritur vtrū omnib actib luxurie sit pctm mortale. Et vi q nō. Glosa sup illud .i. Thy. iiij. pietas ad omnia utilis est dr glo. Amb. Omnis summa disciplie xpiane in misericordia ꝛ pietate est quā aliqs sequens si lubricū carnis patit sine dubio vapulabit nō peribit. Sz q̄cūqz peccat mortalr nō solū vapulat sz perit. g° nō quicūqz patit lubricū carnis pacti luxurie mortalr peccat. ¶ Itm ome pctm mortale alicui alicui precepto diuine legis contrariat. Sz int pcta luxurie solū adulteriū precepto legis diuine contrariat. Exo. xx. precepto Nō mechaberis. g° solū adulteriū int actus luxurie est pctm mortale. Sz dicit q i phibicoe maioris pcti nō intelligit phibicio minoris pcti. Sz adulteriū est maius pctm q simplex fornicacio. g° i phibicoe adulterij nō intelligit phibicio simplicis fornicacionis. ¶ Itm omne pctm mortale contrariat caritati p quā est aīe vita. Glo. sup illud .i. Johis. iij. translati sumus de morte ad vitam qr diligimus fres. sz simplex fornicacio nō contrariat neqz dileccoi dei qr nō est pctm i deū neqz eciā dileccoi proximi qr proximo nō facit iniuriā. Mulieri cui sui iuris existens que i actu simplicis fornicacionis consentit iniuriā nō patit qr nullus patit iniustū volens vt phus dicit i v. Eth. g° fornicacio scdm suū genus nō est pctm mortale ¶ Itm Ysid. dicit i li. de sū. bo. q si delectacio fornicacionis plus delectat hominem q amor castitatis adhuc pctm regnat i homine ex quo vi q fornicacio simul possit esse i homine cū virtute castitatis. Sz nullū pctm mortale pt simul esse i homine cū virtute castitatis. g° fornicacio nō est pctm mortale ¶ Itm pctm aliqd duplr ignorat. Vno modo ppt infirmitatē hominis. Alio modo ppt magnitudinē impugnacionis. Sz homo patit maiorem debilitatē circa pctm luxurie q circa pctm gule qr generativa ad quā ptinet pctm luxurie nō solum est corrupta sicut nutritiva ad quā ptinet pctm gule sed eciā infecta. Similr eciā maior est impugnacio ex pte hostis circa luxuriā q circa gulam qr precipue dyabolus impugnat hoies de luxuria vt pz p illud q dr Job. xl. virtus eius i lumbis eius ꝛ ptas eius i vmbilico ventris illius. Et Gregorius refert ad pctm luxurie. g° vi q pctm luxurie sit minus q gule. Sz nō oīs actus gule ē pctm mortale vt sup dcm est. g° nō omnis actus luxurie est pctm mortale ¶ Itm corrupcio humane nature consistit i rebellione carnis ad spm. Sz hec rebellio consecuta est ex pcto gule. Dicit eni Hugo exponens illud q hr Gen. iij. vidit mulier lignum ꝛc q ab inordinata concupia ligni vetiti subsecuta est rebellio carnis ad spm. g° vis nutritiva ad q ptinet talis concupia est magis corrupta q vis generativa. Et sic cū nō oīs actus gule sit pctm mortale. vi q multo minus oīs actus luxurie ¶ Itm pena attendit culpe. Sz maior pena consecuta est vim nutritivā ex pcto primi parentis q aliquā aliā vim anime. Ad nutritivā eni ptinet esuries et sitis ꝛ alia huiusmoi que inducunt hominem usqz ad mortē. g° est maior culpa circa nutritivā q circa generativā. ꝛ sic idem q prius ¶ Itm pctm mortale esse nō pt nisi i ratione vt pz p Aug. in xij de trin. Sz quiqz actus luxurie exercet sine deliberacione racionis sicut pz de Loth. qui ignoranter ad filias suas accessit. vt hetur Gen. xix. g° vi q actus luxurie nō semp sit pctm mortale ¶ Itm quicquid absorbet nō imputat alicui homini ad pctm mortale sz i actu luxurie tota racio absorbet. Eciā .i. ad Cor. vi. sup illud. Qui fornicat i corpus suū peccat dicit glo. hic ppe sunt ita corpi i tm ut nichil aliud ipo momento ꝛ ex ptnito tam magnum flagicium cogitare homini liceat aut intendere. q mentem captivat sibi tt ipa submissio ꝛ absorpcio libidinis. g° vi q actus luxurie nō sit pctm mortale ¶ Itm Deut. xxiij. sup illud nō erit meretrix ꝛc dicit glo. ad eas phibet accedere quarum est venalis turpitudo. g° accedere ad meretricem est pctm veniale ¶ Itm commixtio maris et femine ordinata est ad actum generacionis ꝛ educacionis prolis. Sz quiqz ex fornicacionis concubitu pt sequi generacio ꝛ educacio prolis. g° nō oīs fornicarius concubitus est pctm mortale ¶ Itm magis impedit bonū generacionis ꝛ educacionis prolis qui nūqm opa generacionis intendit q qui ad mulierem accedit fornicario concubitu. Si igitur fornicarius concubitus esset pctm mortale ppt impedimentū educacionis prolis multo magis servare continenciam esset pctm mortale cū plis totalr generacio plis impediat. ¶ Itm ita est q ex concubitu mulieris que est sterilis vel vetula generacio prolis sequi nō pt. sz tn hoc quiqz fieri pt sine pcto mortali ni statu matrimonij. g° eciam alij actus luxurie ex quibus nō sequitur generacio et debita educacio prolis pnt esse absqz

peccato mortali. ¶ Preterea Augustinus v. dicit quod si caro nostra fuerit titillata concupiscentia et si sit peccatum non tamen est. Sed talis titillatio est actus luxurie. Ergo non omnis est peccatum mortale. ¶ Preterea delectatio fornicationis prout est in cogitatione sola non est peccatum mortale sed consensus in veniale peccatum non est mortale peccatum. Ergo neque etiam neque consensus rationis in talem delectationem est peccatum mortale et tamen est actus luxurie. Ergo non omnis actus luxurie est peccatum mortale. ¶ Preterea illud quod non est peccatum mortale uni non est peccatum mortale alteri. Sed consensus in delectationem non est peccatum mortale viro habenti uxorem quia nec etiam ipse actus est ei peccatum mortale. Ergo neque aliquis consensus in delectationem luxurie est peccatum mortale. Ergo non omnis actus luxurie est peccatum mortale. ¶ Preterea actus etiam luxurie sunt tactus amplexus et oscula sed huiusmodi non videntur esse peccata mortalia. Cum enim ad Ephe. v. apostolus dixisset: fornicatio et immunditia et avaritia aut turpitudo quod scilicet consistit in amplexibus et osculis ut glossa dicit, aut stultiloquium aut scurrilitas nec nominetur in vobis. Postea subiecit: omnis fornicator aut immundus aut avarus non habet hereditatem in regno Christi et dei. Pretermissa turpitudine et stultiloquio et scurrilitate. Ergo videtur quod huiusmodi non sunt peccata mortalia excludentia a regno dei. ¶ Sed contra est quod apostolus dicit ad Gal. v. Manifesta sunt opera carnis que sunt fornicatio immunditia impudicitia luxuria. Et postea subdit: quoniam qui talia agunt regnum dei non possidebunt. Sed nichil excludit a regno dei nisi peccatum mortale. Ergo omnis actus luxurie est peccatum mortale. ¶ Preterea Augustinus v. dicit: Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam iam mechatus est eam in corde suo et ita peccat mortaliter. Sed inter omnes actus luxurie primus et minimus est aspicere vel videre mulierem. Ergo multo magis omnes alii actus sunt peccata mortalia. ¶ Responsio dicendum quod sicut supra dictum est quod actus luxurie potest esse inordinatus dupliciter. Uno modo propter solam inordinationem concupiscentie. Alio modo etiam propter inordinationem ipsius actus. Quando igitur est peccatum luxurie propter solam inordinationem concupiscentie, sicut cum libidinose accedit ad suam uxorem, est distinguendum quia quandoque est talis inordinatio que excludit ordinem finis ultimi. Puta cum aliquis in tantum concupiscit delectationem veneream quod ab ea non abstineret propter preceptum dei et similiter uxorem cognosceret vel etiam aliam preter matrimonii legem et sic est peccatum mortale quia concupiscentia non restringitur infra limites matrimonii. Aliquando vero inordinatio concupiscentie non tollit ordinem ultimi finis quando scilicet aliquis etsi superfluit in concupiscentia delectationis veneree tamen prius ab ea abstineret quam contra dei preceptum ageret nec istam mulierem aut aliam cognosceret si sua uxor non esset et tunc concupiscentia sistit infra limites matrimonii et est peccatum veniale sicut et supra de gula dictum est xxiiii q. Si vero sit actus luxurie peccatum propter ipsam inordinationem actus quia scilicet actus non est proportionatus generationi et educationi prolis tunc dico semper est peccatum mortale. Videmus enim quod peccatum mortale est non solum homicidium per quod vita hominis tollitur sed etiam furtum per quod subtrahuntur exteriora bona que ad vitam hominis sustentandam ordinantur. Unde dicitur Eccl. xxxiiii. Panis egentium vita pauperis est qui defraudat illum homo sanguinis est. Propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum in quo est homo in potentia quam quecumque res exteriores. Unde et philosophus in sua politica dicit in semine hominis esse quiddam divinum in quantum scilicet est homo in potentia. Et ideo inordinata emissione seminis est contra vitam hominis in potentia propinqua. Unde manifestum est quod omnis talis actus luxurie est peccatum mortale ex suo genere. Et quia appetitus interior accipit bonitatem vel malitiam exterioris quod appetitur inde est quod etiam appetitus huiusmodi actus inordinati est peccatum mortale si est completus scilicet cum ratione deliberata; alioquin est peccatum veniale. ¶ Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius ibi loquitur de lubricitate carnis secundum quod est veniale peccatum ut patet in actu matrimoniali sicut dictum est. Vel potest dici et melius quod loquitur etiam de lubrico peccati mortalis non est similiter intelligendum quia si aliquis in tali lubrico carnis perveniret usque ad mortem damnationem evadat propter opera pietatis. Sed quia opera frequentata pietatis disponunt hominem ad finaliter penitendum et postquam penituit ad peccata preterita finaliter expianda. Propterea etiam dicit Augustinus xxv. Propter opera misericordie damnandi solum desinunt nunc impunitatis quia scilicet propter opera nunc non studuerunt peccata preterita expiare ut Augustinus dicit xxi de civitate dei. ¶ Ad secundum dicendum quod per illud preceptum non mechaberis intelligitur prohiberi omnis illicitus usus genitalium membrorum qui de genere suo est peccatum mortale. ¶ Ad tertium dicendum quod precepta decalogi sunt immediate a deo populo tradita unde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rationi cuiuslibet hominis etiam simplicis. Quilibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum. Et ideo inter precepta prohibetur adulterium. Fornicatio vero et alie species prohibentur per sequentia legis precepta que a deo tradita sunt populo per Moysen. Quia scilicet horum inordinatio tamen non manifeste contineat

inuitiam proximi ideo est omnibus manifesta
sed solis sapientibus, per quos dicitur ad alios non
ciare divinitus. Ad iiii dicendum quod omnes corru
ptiones luxurie quas sit potest littimum primo
vsum sit peccatum in proximum magnum sit quod bonum
prolis generande et educande sicut dictum est.
Ad v dicendum quod amor castitatis potest delectare
non solum eum qui habet castitatem sed etiam eum qui
virtute castitatis caret magnum in proximum
naturalem homo diligit bonum virtutis et di
ligit ipsum et delectatur ideo etiam si virtutem
non habeat. Ad vi dicendum quod illa ratio procedit de
quantitate peccati que attenditur secundum circumstanti
as cum procedat quantitatis peccati que attenditur
secundum speciem actus. Unde patet quod quantitate quando ali
quis inducatur ad faciendum homicidium
gravius est peccatum quam si dicat verbum otiosum
etiam sine impulsu. Similiter etiam et si homo
magis impugnetur ad actum luxurie quam ad
actum gule et ideo sit debilior quia tamen actus lu
xurie est secundum se mortale peccatum quia habet maiorem
indebitam caritati repugnantem quam actus
gule non habet ideo non sequitur quod peccatum luxurie sit
minus quam peccatum gule. Sequitur autem forte
in casu illo quod aliquis actus luxurie est veniale peccatum
quia si quis utatur superflue cibo suo venialiter
peccat sicut qui superflue utatur sua uxore
nisi aliud sit quod faciat utrobique peccatum
mortale. Si quis autem cibo furtivo utatur
vel prohibito per legem peccat mortaliter
minus tamen fornicator quanto cibus vel quelibet
res exterior a remotiori se habet ad vitam
hominis quam semen humanum. Sicut dictum est.
Ad vii dicendum quod in peccato primi parentis gula
fuit materiale sed formale fuit et principa
liter peccatum superbie quo homo sibi regu
la divini precepti conteri noluit et ex hoc
subsecuta est rebellio carnis ad spiritum
ut Augustinus dicit xiiii de civitate dei non autem ex vitio
gule. Ad viii dicendum quod rebellio carnis ad
spiritum que maxime sentitur in genitalibus
membris maior pena est quam esuries
et sitis quia est partis corporalis illa est spiritua
lis. Ad ix dicendum quod tamen ad rationem pertineat
consentire in actum. Sicut Augustinus dicit xii de trinitate
non potest esse actus fornicationis absque ra
tionis deliberatione nisi forte in eo qui usum
rationis non habet. Et tunc si hoc impedimentum
proveniat ex causa illicita non omnino excusa
tur a peccato. Sicut patet de Loth qui ex ebrietate
commisit incestum nisi forte ebrietas illa
contingit absque peccato ipsius. Sicut et in Noe
accidit propter inexperientiam fortitudinis vini.
Si autem causa huiusmodi defectus sit absque cul
pa sit actus sequens luxurie vel cuiuscumque
peccati non imputatur ad peccatum. Sicut patet in furio
sis et amentibus. Ad x dicendum quod in ipso actu
luxurie ratio deliberare non potest sed potuit eam

deliberare vel consensit in actum. Et ideo im
putatur ei ad peccatum. Ad xi dicendum quod licet illa
corrupta est ideo enim debet dici quorum veni
alis est turpitudo sed quorum turpitudo est
venialis. Ad xii dicendum quod actus generationis
ordinatur ad bonum speciei quod est bonum commune
bonum autem commune est ordinabile lege
sed bonum privatum subiacet ordinationi uni
uscuiusque. Et ideo quamvis in actu nutritive vir
tutis que ordinatur ad conservationem individui
unusquisque possit sibi determinare cibum
convenientem sibi tamen determinare qualis debeat
esse generationis actus non pertinet ad unumquemque
quia sed ad legislatorem cuius est ordinare de
procreatione filiorum ut etiam philosophus dicit in ii
politicorum. Lex autem non considerat quid in aliquo casu
accidere possit sed quid convenit esse communiter.
Et ideo licet in aliquo casu possit salvari
intentio nature in actu fornicario quantum
ad generationem prolis et educationis in
hominibus actus est secundum se inordinatus
et peccatum mortale. Ad xiii dicendum quod in statu
in quo erat vacandum multitudine humani
generis non erat absque vitio quod aliquis ab
actu generationis totaliter abstineret tamen
secundum legem humanam quam secundum legem divinam
Sed tempore gratie oportet insistere magis ad spiritualem
propagationem ad quam magis apti sunt cœli
bem vitam ducentes. Et ideo in hoc statu
virtuose reputatur ab actu generationis ab
stinere. Ad xiiii dicendum quod lex communis datur
non secundum particularia accidentia sed secundum communem
considerationem. Et ideo dicitur actus ille esse contra
naturam in genere luxurie ex quo non potest sequi
generatio secundum communem speciem actus non autem
ille ex quo non potest sequi propter aliquod particu
lare accidens sicut sunt senectus vel infirmi
tas. Ad xv dicendum quod ratio illa procedit de actu
luxurie in quo est vitium propter solam inordi
nationem concupiscentie quod tamen non excludit ordinem
ultimi finis. Ad xvi dicendum quod consensus in id
quod est veniale in genere suo non est peccatum mor
tale. Delectatio autem fornicationis cogitate
est ex genere suo peccatum mortale sicut et ipsa
fornicatio sed quod sit veniale habet enim ex parte actus
propter imperfectionem actus deficiente delibera
tione rationis quo adveniente per consensum
deliberatum redit ad naturam sui generis ut sit
peccatum mortale. Ad xvii dicendum quod sicut
philosophus dicit in x ethicorum delectationes in bonis et
in malitia consequuntur operationes delectabi
les. Et ideo sicut carnalis commixtio non est
peccatum mortale coniugato est autem peccatum
mortale non coniugato similiter etiam dicendum
est de delectatione. Non enim potest esse gravius
peccatum consensus in delectationem quam consensus in
actum. Ut patet per Augustinum xii de trinitate. Ad
xviii dicendum quod tactus amplexus et oscula

inquantum ordinantur ad actum fornicationis pertinent consensu ~~in delectatione~~ inquantum ordinantur ad solam delectationem pertinent ad consensum in delectatione qui est peccatum mortale. Et ideo utraque non sunt peccata carnalia quia talia huiusmodi non sunt secundum speciem suam peccata mortalia sicut fornicatio et adulterium, sed solum secundum quod ordinantur ad aliud, scilicet ad consensum predictum. Ideo apostolus non recitavit de turpitudine et scurrilitate et stultiloquio. Sed solum de illis que sunt secundum se peccata mortalia. De

De speciebus luxurie

Sexto queritur de speciebus luxurie que sunt fornicatio adulterium incestus stuprum raptus et vitium contra naturam. Et videtur quod inconvenienter distinguantur. Diversitas enim materie non diversificat speciem, sed predicta non distinguuntur nisi secundum materiam puta secundum quod aliquis polluitur vel cum coniugata vel cum virgine vel alterius conditionis muliere. Ergo predicta non sunt diverse species luxurie. ¶ Preterea luxuria proprie consistit circa delectationes venereas que sunt in commixtione maris et femine. Sed quod femina sit coniugata vel soluta vel virgo hoc accidit ei. Ergo predicta non diversificant speciem. ¶ Preterea luxuria opponitur proprie temperantie, sed aliqua predictorum opponuntur iustitie precipue adulterium et raptus. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur species luxurie. ¶ Sed contra est quod magister in iiii. Sententiarum qui has species assignat. ¶ Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est peccatum luxurie se habet duplici inordinatione. Uno quidem modo ex parte contrarie talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ~~anime~~ ipsius actus qui de se est inordinatus et sic semper est peccatum mortale. Et ideo ex hac parte ex qua est maior gravitas peccati sumuntur species predicte luxurie. Est autem actus luxurie inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio prolis et sic est vitium contra naturam. Aut ex eo quod non potest sequi debita educatio quia scilicet mulier non est determinata viro ut sit sua secundum legem matrimonii et hoc quidem contingit tripliciter. Primo quia simpliciter non est determinata ut sit sua et sic est fornicatio que est concubitus soluti cum soluta et dicitur a fornice, id est ab arcu triumphali quia ad huiusmodi spectacula conveniebant mulieres que se prostituebant. Secundo quia non est determinabilis et hoc vel propter propinquitatem vel propter reverentiam ex qua reverentia quam deo debet contraria tali actui et sic est incestus qui est concubitus cum consanguinea vel affini aut propter aliquam sanctitatem vel puritatem et sic est stuprum que est illicita defloratio virginis. Tertio quia mulier est alterius vel secundum legem matrimonii et sic est adulterium vel secundum

aliquem alium modum et sic est raptus puta cum puella rapitur de domo patris cum ea coire sibi accidit. ¶ Ad primum ergo dicendum quod predicta secundum non differunt solum materialiter, sed etiam habent diversas rationes deformitatis et ideo sunt diverse species peccati. ¶ Ad secundum dicendum quod licet predicta accidant mulieri inquantum est mulier tamen prout consideratur in muliere secundum quod ad matrimonium ordinatur. ¶ Ad tertium dicendum quod quia deformitas iniustitie ordinatur ad finem temperantie ideo totum ad genus intemperantie pertinet.

Utrum luxuria sit peccatum capitale

Quarto queritur utrum luxuria sit peccatum capitale. Et videtur quod non. Immunditia enim ponitur filia gule secundum Gregorium in xxxi. Moralium. Sed unum vitium capitale non ponitur filia alterius. Cum igitur immunditia ad luxuriam pertineat, ut patet ad Ephesios v., videtur quod luxuria non sit peccatum capitale. ¶ Preterea Isidorus dicit in libro de summo bono. Cum detinetur superbia labitur in carnis luxuriam. Ergo luxuria est filia superbie, non ergo est vitium capitale. ¶ Preterea desperatio est filia accidie ut patet per Gregorium xxxi. Moralium. Sed desperatio causat luxuriam secundum illud Ephesios iiii. Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitie. Ergo luxuria non est vitium capitale. ¶ Sed contra est quod Gregorius xxxi. Moralium ponit luxuriam inter vitia capitalia. ¶ Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est delectatio est una de conditionibus felicitatis. Inde est quod vitia que habent delectationem pro obiecto sunt capitalia utpote habentes finem maxime appetibilem ad quem alia nata sunt ordinari. Delectatio autem venereorum que est finis luxurie est maxima inter delectationes corporales. Et ideo luxuria debet poni vitium capitale. Sunt autem filie eius videlicet cecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, precipitatio, amor sui, odium dei, affectus presentis seculi et desperatio futuri, ut patet per Gregorium xxxi. Moralium. Manifestum est enim quod quando intentio anime vehementer applicatur ad actum inferioris potentie quod superiores potentie debilitantur et deordinantur in suo actu. Et ideo quando in actu luxurie propter vehementiam delectationis tota intentio anime trahitur ad inferiores vires, scilicet ad concupiscibilem et ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio et voluntas defectum patiantur. Ponit autem quatuor actus rationis secundum quod dirigit humanos actus. Quorum primus est intellectus quidem quo aliquis recte estimat de fine qui est sicut principium in operativis, ut philosophus dicit in ii. Ethicorum, et inquantum hoc impeditur ponitur filia luxurie cecitas mentis secundum illud Danielis xiii. Species decepit te, concupiscentia subvertit cor tuum. Secundus actus est consilium de agendis quod per concupiscentiam tollitur. Dicit enim Terentius in eunucho que res

ise neque consilium neque modum habet· nullo eam consilio regere potes· et loquitur de amore libidinoso et continui ad hoc ponitur inconsideratio· Cuius actus est iudicium de agendis· Et hec etiam impeditur per luxuriam· Dicitur enim Dan· xiii· quod auerterunt sensum suum ut non recordarentur iudiciorum iustorum· Et continui ad hoc ponitur precipitacio· Dum scilicet homo inclinatur ad consensum precipitanter non expectato iudicio rationis· Cuius actus est preceptum de agendo quod etiam impeditur per luxuriam in quantum homo non persistit in eo quod diiudicauit· Sicut etiam Terencius dicit in Eunucho· Hec uerba que scilicet dixisti te dicturum ab eam mei una falsa lacrimula restinget· Et continui ad hoc ponitur inconstancia· Ex parte uero inordinacionis affectus duo sunt consideranda· Quorum unum est appetitus delectacionis in quem fertur uoluntas ut in finem· et continui ad hoc ponitur amor sui· dum scilicet inordinate sibi appetit delectacionem· et per oppositum odium dei in quantum scilicet prohibet delectacionem concupitam· Aliud uero est appetitus eorum perque consequitur quis hunc finem· et continui ad hoc ponitur affectus presentis seculi· ratione eorum perque ad finem intentum peruenit que ad seculum istud pertinet· Et per oppositum ponitur desperatio futuri seculi· quia dum nimis afficitur carnales delectationes magis despicit spirituales· Ad primum ergo dicendum quod inuidia ponitur filia gule secundum quod causatur possessio corporis ex causa corporali· scilicet ex habundancia huiusmodi· Non autem ex causa animali· scilicet concupiscentia que proprie ponitur ad luxuriam· Ad secundum dicendum quod non est contra rationem vicii capitalis quod ex superbia oriatur ex qua omnia oriuntur· Ad tertium dicendum quod desperatio est contra luxurie peccatis sicut remouentes spem future beatitudinis propter quam aliquis luxurie resistit· Origo autem capitalium uiciorum non attenditur secundum causas peccatis sed secundum causas per se·

Questio est de demonibus et primo queritur utrum demones habeant corpora naturaliter sibi unita

Questio est de demonibus· Et primo queritur utrum demones habeant corpora naturaliter sibi unita· Et uidetur quod sic· Dicit enim Augustinus· xi· super Genesim ad litteram· In spiritu rationalis creature hominis est habitaculum quod uiuit et uiuificat corpus siue aereum sit ipsius diaboli uel demonis spiritus uel demonis sicut hominis anima· Sed corpus quod uiuificatur est naturaliter unitum spiritui uiuificanti quia uita est quiddam naturale· ergo demones habent corpora aerea sibi naturaliter unita· Preterea experiencia fit ex multis memoriis que fit ex sensu preterita· ut dicitur in principio metaphysice· Et sic ubicumque est experiencia est sensus· Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito eo quod sensus est actus organi corporalis· In demonibus autem est experiencia· dicit enim Augustinus in ii· super Genesim ad litteram quod quedam uera cognoscunt partim quia ingeniis subtilioribus uigent partim experiencia callidiore partim quia a sanctis angelis discunt· ergo demones habent corpora naturaliter sibi unita· Preterea Dionysius dicit in· iiii· ca· de di· no· quod malum in demonibus est furor irrationabilis demens concupiscentia et fantasia proterua· Sed hec tria pertinent ad partem anime sensitiue in qua est fantasia irascibilis aut pars sensitiua non est sine corpore· ergo demones habent corpora naturaliter sibi unita· Preterea quanto aliquid quod est inferioris ordinis est superius tanto maiorem conuenientiam habet cum superiori ordine· unde in li· de causis dicitur quod ex intelligentiis est que est intelligentia tantum· scilicet inferior et ex eis est que est anima tantum sicut brutorum et ex eis est anima intellectualis sicut hominum et ex corporibus quod est corpus tantum· et ex eis est quod est corpus animatum· unde Dionysius dicit vii· ca· de di· no· Ex diuina sapientia fines priorum coniungit principiis sequentium· Sed aer est nobilius corpus quam terra· cum ergo sint quedam corpora terrestria animata· multo magis erunt corpora quedam aerea animata et huiusmodi demones dicimus· Preterea illud quod aliquid alteri conuenit magis est illius rei susceptiuum· sicut si corpus opacum illuminatur mediante dyaphano· dyaphanum est magis illuminabile· Sed corpus terrestre hominis uel alterius animalis uiuificatur per spiritus uitales qui sunt corpora aerea· ergo corpus aereum est magis animabile quam corpus terrestre· Et sic idem quod prius· Preterea medium sapit naturam extremorum· Sed corpus supremum· scilicet celeste participat uitam cum sit animatum secundum philosophos· Similiter etiam in corpore inferiori· scilicet in aqua· Et in inferiori aeris parte sunt quedam corpora animata habentia uitam· ergo etiam in aere medio sunt quedam corpora animata uiuentia· huiusmodi autem non sunt nisi demones quia usque illuc aues ascendere non possunt· ergo demones sunt animalia habentia corpora sibi naturaliter unita· Preterea id quod inest alicui creature in comparacione ad aliud naturaliter inest ei quia relacio creature ad aliud in creata fundatur· Sed Gregorius dicit in ii· li· moralium· Ex angelorum spiritus corporacione quidem nostrorum corporum spiritus sunt sed compositione summi et incircumscripti spiritus corpus· Et Damascenus dicit in ii· li· Ex angelis incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos· Omne enim comparatum ad deum et grossum et materiale inuenitur· Solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus deus est· ergo demones naturaliter habent corpora sibi unita cum sint eiusdem nature cum angelis· Preterea illud quod ponitur in diffinitione alicuius est naturale quia diffinicio

signat nam rei sz corpus ponit idissim
tone demonis dt enim Calcidius icom
sup Tymeu. demon est animal ronale
i mortale passibile animo ethereu corpe
Et Apuleius dt i li. de deo Socratis dez
demones st gne animalia aio passiua
mete ronalia corpe aerea tpe etna
Et Aug9 introducit i viii. deci. di. go
demones hnt corpa nalr sibi vnita
¶ Pt omne illud qd ronne corpus suscepit
actom penale ignis inalis hz corpus
nalr sibi vnitu Sz demones st huioi
dt enim Aug9 xxi. deci. di. Cruciatibus eit
supplicio hoim attributu et demoni. qr
sut pua quedaz etia indemonib corpa
go demones hnt corpa nalr s vnita
¶ Pt illud qd i est alicui a pricipio sue
creacois r sp nalr i est ei Sz corpus
i est demoni a pricipio sue creacois r sp
dt enim Aug9. ix. deci. dei. ho qm qd mor
tales st homines corpe admiraz di ptis
ptine arbitrati est plo tim9 vt semp
huius vite miseria tenent at ima indi
gna indicata est iniqtas demoni q
tam passim miseria no mortales sic
homines sz etiam corpus accepit. go de
mones hnt corpa nalr sibi vnita ¶ Pt
Aug9 dt xi. deci. dei. Vt intelligemus
animaz merita no qualitatib corpm ee
pensanda aereu corpus possidz pessi
mus demon homo aut z nuc hz ma
lus longe minoris miatoris qz malis
tie z ante pctm luteu corpus accepit
Sz homo hz corpus luteu nalr sibi
vnitu. go z demon corpus aereu ¶ Pt
quanto aliqua sba est pfectior tanto ma
gis hz id qd de nccitate exigit ad eius
opatoem Sz aia huana que est inferio
ris nature qz demon hz corporalia or
gana nalr sibi vnita que exigunt
ad eius opatones. go tn demones indi
geant corpib ad aliqs opatoes ali
oqn corpa no assument. vi qd heant
corpa sibi vnita ¶ Pt plura bona sut
paucioribus meliora Sz corpus z spus
st plura bona qz spus tm Cu igitur ho
qui est inferioris nature sit compositus
ex corpe z spu a multo magis demon
qui est superioris nature ¶ Pt nulla
alia pot inueniri a corporeis organis
separata nisi intellectus z volutas Sz de
mones quodammodo compantur inferiora corpa
Sicut pz Job I. z II. que no opantur
sola volutate. qz hoc est pprm dei ut
corpalis mia ei ad nutu obediat Sic
Aug9 dt i. iii. de tri. z paris etiam neqz
solo intellectu qui no opatur exteriora
nisi p volutate z sic demones habet

alias potencias opatiuas pter intellctm
z volutate. go hnt corpa nalr s vnita
¶ Pt nichil pt agere i aliqd distans nisi
vtq eius p mediu differat i illud vtus
aut spus puri no pt deferri p mediu
corpale qz corpus no est capax spualis
vtutis Cu go demon agat i aliqd vi qd
no sit spus purus sz sit aliqd compositu
ex corpe z spu ¶ Pt vis ymaginatiua
no est absqz organo corpali sz i angelis
et demonib est vtus ymaginatiua dt
Aug9 xii sup Gen. ad litt. qd i suo spu
corpaliu rez silitudines futurz cogni
tone pformat. go angeli z demones hnt
corpa nalr sibi vnita ¶ Pt Aug9 dt i eod
li. qd a sumente atqz rapiente aliquo spu
tollit anima ad videndas similitudines
corpm no aut posset anima similitudines
corpm vide i sba omnino spuali go spus
angeli vl demonis rapiens aiam hz
aliqua corporea organa i quibus huioi spes
conseruant ¶ Pt ma est cam multitudinis
scdm nm sz i angelis z etia demones st ples
mo ponit enim i eis distinctio psonalis
go i eis est materia ex qua causatur plu
ralitas scdm nm Sz hoc est materia sub
dimensionib ptenta quibus separatis sba est
indivisibilis. vt dt i i. phi. z sic no potest
p materie diuisione causari pluralitas mlta
go i angelis z demonib st diuisiones
corpales z ita hnt corpa nalr sibi vni
ta ¶ Pt ubicumqz inueniuntur ppietates corpis
z corpus Sz egredi z moueri est ppe cor
pm qd tn demonib conuenit. dt enim Job
i qd egressus est sathan a facie dom
go demones hnt corpa nalr s vnita
¶ Sz contra nichil compositum ex anima z
corpe dr spus. xiii. dr ysa. xxxi. Egiptus
homo z no deus z equi eoz caro z no sps
sz demones dicuntur spus. vt pz Mt xii
Cu i mundus spus exierit ab homine z c. go
demones no hnt corpa nalr s vnita
¶ Pt demones z angeli sut eiusdem nature
dt enim dyo. iiii. c. de di. no. Et demones
no sp net nalr st mali sz pdesfm ange
licoz bonoz Angeli aut st incorpei Er
ipe i eadem ca dt. go etiam demones no
hnt corpa nalr sibi vnita ¶ Pt Mr v. dr
qd dns interroganti a demonibus qd t n
est rndit legio multi enim sumus. ptinet
enim legio sicut dt Hug9 dt sup Mt sex milia
sexcenta sexaginta sex no aut essz pole
tot demones i vno corpe hominis esse si
essent corpei. non go demones hnt corpa
nalr sibi vnita ¶ Pt Damascenus dt i ii li. qd
angeli no tinentur vl cohibentur aut apie
tibus z ianuis z clausuris z signaculis inde
terminabiles sunt Si aut hrent corpa nalr

sibi unita possent concludiuanius et
clausis eo quod plura corpora non possunt esse
simul in eodem loco, nisi forte per divisionem
eorum fieret sequeretur demonum mors. Non ergo
demones habent corpora naturaliter sibi unita. ¶ Re-
spondeo dicendum quod sive demones habeant corpora naturaliter
sibi unita sive non habeant, forte non multum
refert a fidei christiane doctrina. Item Augustinus
xxi de civitate dei: Sunt quedam etiam sua demonibus
corpora sicut doctis hominibus visum est ex
isto aere crasso atque humido cuius impulsus
flante vento sentitur. Si tamen quispiam nulla
habere demonum corpora asseveret, non est labo-
randum de hac re aut operosa inquisitione
aut contentiosa disputatione certandum. Ut tamen
huius questionis veritas innotescat, considerandum
est quod de corporeo et incorporeo et ergo de demonibus
aliquid sensisse inveniantur. Aliqui enim qui
primitus de rebus naturalibus ceperunt tractare nichil nisi
corpora esse estimaverunt sicut de primis natura-
libus antiquorum opinione dicitur et error
manicheorum qui etiam deum lucem quandam
corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc
quod ymaginationem per intellectum transcendere non
valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum
manifeste ex ipsa operatione intellectus que
non potest esse operatio corporis alicuius ut probatur
in iii de anima. Hac igitur opinione exclusa
posuerunt aliqui esse quidem aliquid incorporeum
sed nullum huiusmodi esse quod non sit corpori unitum
adeo quod etiam deum ponebant esse animam
mundi. Et de Varrone Augustinus narrat in
vii de civitate dei. Sed hanc opinionem Anaxa-
goras exclusit per rationem virtutem
moventis omnia ponens intellectum qui omnia
movet oportere omnibus esse immixtum. Aristoteles
autem per motus perpetuitatem que non potest pro-
cedere nisi ab infinita virtute primi motoris.
Infinita autem virtus non potest esse in aliqua
magnitudine viii in viii physicorum concludit
ex quo primus motor caret omni magnitudine
~~viii in viii physicorum~~ concludit corporali. Platonici
autem per viam abstractionis ponebant bonum
et malum que sine ratione corporis intelligi
possunt subsistere in primo principio sine corpore. Et
ideo supposito quod primum principium quod est deus
neque sit corpus neque corpori unitum posue-
runt aliqui hoc solius dei proprium esse. Ceteras
vero spirituales substantias corporibus esse unitas.
Unde et origenes dicit in libro peryarchon. Est solius
dei proprium est ut sine corporali substantia et absque
ulla corporee adiectionis societate intelli-
gatur existere. Sed etiam hec positio evidenti
ratione excluditur. Cum enim inveniatur alicui co-
niunctum non secundum propriam rationem sed secundum aliquid
aliud sine illo invenitur sicut ignis in-
venitur sine permixtione aliorum elementorum quod non
pertinet ad propriam eius rationem. Non autem inveniuntur

actus sine substantia quod hoc pertinet ad propriam
rationem actus. Manifestum autem est quod
intellectus non unitur corpori inquantum est
intellectus sed secundum alias vires. Unde
manifestum est quod inveniuntur aliqui intel-
lectus a corpore separati. Quod autem supra intel-
lectum est. His igitur visis de corporeo et
incorporeo circa demones considerandum est
quod peripatetici Aristotelis sectatores non po-
suerunt demones esse. Sed ea que attribuuntur de-
monibus dicebant provenire ex virtute celestium
corporum et aliarum naturalium rerum. Unde Augustinus dicit
x de civitate dei: Porphirius visum fuisse quod herbis
et lapidibus et animantibus et sonis certis qui-
busdam ac vocibus et figurationibus atque
figmentis quibusdam etiam observatis in celi
conversione motibus siderum fabricari in terra
ab hominibus potestates siderum ydoneas va-
riis effectibus exequendis. Sed hoc apparet
manifeste falsum per hoc quod inveniuntur aliqua
operationes demonum que nullo modo possunt
ex aliqua naturali causa procedere. Puta quod aliquis
arreptus a demone loquitur linguam ignotam
et multa alia inveniuntur demonum opera-
tiones in arreptitiis quam in nigromanticis arti-
bus que nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu
procedere. Et ideo coacti sunt alii etiam philosophi ponere
demones esse quorum plotinus esse ut Augustinus
narrat in ix de civitate dei dixit animas hominum
demones esse et ex hominibus fieri lares si
meriti boni sunt, lemures autem seu larvas
si mali, manes autem si incertum est eos seu
malorum esse meritorum. Sed sicut Augustinus dicit supra
ca. x quod demones demonum [illegible]
perniciosum dogma imponere volentes scilicet quod anime
mortuorum demones fiant. Unde et multi ani-
spirati occiderunt pueros ut animas eorum co-
operantem haberent. Non autem hoc est rationi posse
virtute incorporearum in alia dissimilitate substantiam
substantiam animarum substantiam demonum. Neque etiam rationale
est animam a corpore separatam hic oberrare.
Iustorum enim anime in manu dei sunt, que autem sunt
peccatorum confestim hinc abducuntur. Unde hac
opinione remota alii posuerunt ut Augustinus
narrat viii de civitate dei quod omnium animalium in quibus
est anima rationalis tripartita divisio est in deos,
homines et demones. Deos autem dicebant
habere celestia corpora, demones aerea, homines
terrena. Et sic platonici substantias intellectuales
omnino a corpore hos tres ordines substantiarum
corporibus unitas ponebat. Sed quantum
ad demones videbatur hec positio impossi-
bilis esse. Primo quidem quod cum aer sit
corpus simile in toto et in [illegible] partibus neces-
se esse si aliqua [illegible] partes aeris animate
ponuntur quod totus aer sit animatus. Et preterea
falsum quia nulla operatio vite nec motus na-
ture nec per aliquid aliud deprehendatur a toto

aere. Sed ꝗ omne corpus animatū in
ferius est organicū ꝓpt' diu'sitas opa
tiones. Corpus aūt organicū ee non
pt nisi sit ꝯe timale ⁊ figurabile qd aeri
nō ꝯuenit. vn̄ nullū corpus aereum
pt esse animatū. ꝑt̄im ꝗ ꝯe nō sit tīna
bile nō possꝫ aērū sistente aere distīgui
Cūo tn̄ forma nō sit ꝓpt' mīaꝫ. ſꝫ potius
eꝯūso nō ubi aīa vnit' corpi ꝗ est tale
corpus. ſꝫ potius corpus vnit' aīe ꝗ
est natū aliquū aīali opatōni. s. ꝓpt'
sensus ul' ꝓpt' aliquē motū. nō aūt est
motus natius alicui' ꝑtis aeris ad
ꝯuatōm reꝫ sicut motꝫ celestiū corpm
ꝗquide ponunt aīata. Vn̄ ꝓpt' h' soli spū
alis sūa vnire' aereo corpi ut ipm mo
ue'et. Relinquit' g° ꝗ hoc sit pricu' ꝓpt'
sensū sicut ⁊ in nobis accid'. Vn̄ plōnici po
sunt demones esse aīalia aīo passiua
ꝗ ptinet ad ptem sensitiuā. Sensꝫ aūt
nō pt esse sine tactu qui est fundamtū
omīū sensuū. Unde eo corrupto corrupit'
aīal. Organū aūt tactus nō pt esse
corpus aereū n' aliqd corpus simplex
vt pbat' i li° de aīa. Vn̄ relinquit' qd'
nullū corpus aereū possit ee animatū
Et ubi dicim9 demones nō hre corpora
nālr' sibi vnita. ¶ Ad pmū g° dd'. ꝗ Augꝰ
ibi ⁊ in multis aliis locis loqt' de corpib3
demonū scdm ꝗ visū est quibusdā do
ctis homib3. s. plōnicis. vt pꝫ ꝯsiucte
eius sup' inducta. ¶ Ad scdm dd'. ꝗ experien
cia ꝓpt' ad sensū ptinet. Ꝯius em intelle
ctus nō solū cognoscat formas sepatas
vt plōnici posuint. sꝫ tn̄ corpa nō intelle
ctus cognoscit ea put sub h' ⁊ nunc ꝗ ē
ꝓpt' corpum. sꝫ scdm ꝯmuneꝫ rōm tn̄sf't'
em experientie nomē etiā ad intellectua
lem cognitōm sic ⁊ ipā nomina sensuū
vt visus ⁊ auditꝫ. michil tn̄ phibꝫ dicē
ꝗ Augꝰ i demonib3 experienciā ponit
scdm ꝗ ponit h're corpa ⁊ ꝑtē sensū
¶ Ad tciū dd'. ꝗ satis pbabile est ꝗ dnoꝰ
qui ꝓpliminꝰ fuit sectator sine plōnice
opiōnis sit tn̄ eis demones ee aīalia quāda
ꝯnaā appetitū ⁊ apphensionē sensitiuā
Vt tn̄ dici ꝗ furor ⁊ ꝯcupia i demonib3
ponit' metha' ꝓpt' silitudinē opōnis nō
scdm ꝗ iportant quāda opacōes partis
sensitiue ptinetis ad vim irascibile
⁊ ꝯcupiscibilem. ꝗ sic etiā i scis angelis
ponūt'. vt pꝫ p Aug'm. ix. de ci. di. et per
Dyo'n iiii ca. de di. no. Et simil' fantas'a que
diuisione [illegible] nomē accepit. vt d'r i li°
de aīa metha' [illegible] attribuit' demonib3
sicut ⁊ visus intellectiui. ¶ Ad iiii. dd'. ꝗ
⁊ si aer sit nobilius corpus ꝗ tra. tn̄ ⁊
aer ⁊ oīa elā nālr' se hn̄t ad corpa vnita

Vn̄ forma corpus mixti est nobilior ꝗ
forma elementi. Et ꝓpt' h' ꝗ anima ē no
bilissima formaꝝ nō pt esse forma ae
rei corpis. sꝫ solū corpis mixti in quo
tra ⁊ aqua magis scdm ꝗtitatē dñā
tur ut fiat mixtōis equalitas. ¶ Ad v
dd'. ꝗ aīa compat' ad corpus dupl'r. Vno
mō ut forma ⁊ sic spūs ꝗ ē corpus aereū
nō est mediū int' corpus ⁊ animā ⁊ corpus
mixtū terestre. Sꝫ i'mediate aīa vnit' corpori
mixto ut forma. Alio mō compat' aīa ad
corpus animatū ut motor ⁊ i hac compa
tōne cadit mediū corpus aereū. i. spūs
int' animā ⁊ corpus animatū. Et ꝗ h'itudo
forme pcedit h'itudinē motoris ꝯns ē
ꝗ pmꝰ sit animabile corpus mixtū ter
restre ꝗ corpus aereū. ¶ Ad vi. dd'. ꝗ si sup
ponat' corpa celestia ee animata ut quīdā
ponūt. nō tn̄ ꝓpt' h'oc ꝗ i media regione
sint corpa animata. Corpa em̄ infima p
mixtōm ad mediū deducta hn̄t maiorem
similitudinē cū corpib3 celestib3 scdm re
motōm a ꝯtrarietate ꝗ corpa simplicia
puta ignis ⁊ aer i quib3 sūt superexcellen
cie ꝯtrarioꝝ. ¶ Ad vii. dd'. ꝗ po'e est dam
ꝯtitū ad hoc secutū esse origineꝫ ut diceret
⁊ angelos ⁊ demones nālr' sibi vnita
hre corpa rōne quoꝝ i comparacōe ad nos
spūs dicunt' i comparacōe aūt ad dm̄ cor
pea. pt tn̄ dici ꝗ corporea accipit' ⁊ ab eo ⁊
a Greg° p eo posito. vt ex eoꝝ ubis michil
aliud intelligat' ꝗ angeli ⁊ demones
i comparacōne ad nos sūt simplices i com
paracōne aūt ad deū sūt compositi. ¶ Ad
viii. dd'. ꝗ dicta illa dantur scdm positio
nes plōnicoꝝ. ¶ Ad ix. dd'. ꝗ Augꝰ etiā
ibi loquit' scdm plōnicos vn̄ ibidē dicit
sicut doctis homib3 visū est. ¶ Ad x. dd'.
ꝗ Augꝰ ibi lo' ꝯtra plōnicos q' ponebat
ꝗ cultꝰ diuinitatis est exhibendꝰ ꝓpt' cor
pm eternitatē. Ꝯtra quos Augꝰ eoꝝ positionē
vtit' ostendens ꝗ si corpa incorruptibilia
hn̄t ex hoc ipo sunt magis misera aīa
sunt aīo passiua. ¶ Ad xi. dd'. ꝗ Augꝰ
ibi lo' ꝯtra Origeneꝫ qui ponebat ꝗ pdi
uisitate meritoꝝ diuisi spūs nobiliora uel
minꝰ nobilia corpa acceperunt. et scdm h'
oporteret ꝗ demones quoꝝ malicia ē ma
ior hrent grossiora corpa ꝗ homines.
¶ Ad xii. dd'. ꝗ aīa hꝫ nālr' sibi vnita cor
pea organa que exiguntur ad nāles eiꝰ
opōnes. apparē aūt homib3 nō ē nālis
opacio demonis. neqꝫ aliqua alia ad q'
requirat' corpeū organū. vn̄ nō oꝫ qd'
demones hēant corpa nālr' sibi vnita
¶ Ad xiii. dd'. ꝗ plura bona sūt paucioribs
meliora dū tn̄ sint singula vniꝰ ordis
illud tn̄ ꝗ i vno hꝫ pfectōm sine bonitas

Sicut deus in multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem dispersam secundum diversas partes. Et secundum hoc angelus qui est totaliter spiritus secundum suam naturam est melior homine composito ex corpore et spiritu. ¶ Ad xiiii dicendum quod in angelo et demone si incorporei ponantur non est alia potentia operativa nisi intellectus et voluntas. Unde Dionysius dicit iiii capitulo de divinis nominibus quod intellectuales sunt ob eorum substantie virtutes et operationes. Oportet igitur quod virtutis et operationis animus substantie consequatur naturam. Spiritus angelicus autem non est intellectualis secundum suam partem sicut anima sed secundum suam totam naturam intellectualis est. Unde nulla virtus seu potentia in angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconveniens quod angeli vel aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali. Videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate corpus sibi unitum movet quantum ad aliqua. Aut substantia intellectualis est altior tanto habet virtutem motivam magis universalem. Unde substantia intellectualis separata a corpore potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum et tanto magis quanto substantia intellectualis fuerit altior. Et inde est quod ministerio quorundam angelorum etiam corpora celestia dicuntur moveri. Est autem solius dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum quantum ad formam suscipiendam. ¶ Ad xv dicendum quod angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans. Unde et Damascenus dicit: Angelus ubi est ibi operatur. Sed tamen utendo quibusdam corporibus que solo imperio voluntatis localiter movet quorum virtutem in medio diffundit in medio operatur circa aliqua distantia, sicut et virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit in iii de trinitate. ¶ Ad xvi dicendum quod Augustinus dicit illud non asserendo sed dubitando, quod patet ex hoc quod premittit loquendi. Dicit enim xii super Genesim ad litteram: Quo nam modo habet visum spiritum hominis veniat utrum ibi primitus formentur an formata mittantur et quadam cognitione cernantur, ut angeli hominibus ostendant suas cogitationes et corporalium rerum similitudines quas in suo spiritu cognitione futurorum preformant, et scire difficillimum est. Et si iam sciamus dicere atque explicare. Oppositissimum autem est prima pars verior, scilicet quod angeli in ymaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur probabile quod ipsi ea in spiritu suo forment et formata in eis spiritus hominis videat. Unde etiam patet responsio ad xvii. ¶ Ad xviii dicendum quod materia dimensionibus subiecta est principium distinctionis individualis in hiis in quibus inveniuntur multa individua unius speciei. Huiusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in angelis similiter est distinctio specierum et individuorum quia in eis non inveniuntur plurium individua unius speciei ut alibi ostensum est. ¶ Ad xix dicendum quod angeli non sunt in loco corporali. Unde nec ea que ad motum localem pertinent univoce dicuntur de angelis et de corporibus. ¶ Ad primum autem quod in contrarium obicitur posset videri, si quis sustineret quod demones habent corpora aerea, quod demones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subiectum, ut dicit Augustinus xii super Genesim ad litteram. Unde magis possunt demones dici spiritus quam nos quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita, presertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur. ¶ Ad secundum potest dici quod Dionysius omnino voluit superiores angelos esse incorporeos sicut et plurima posuit. Potest autem esse quod non estimaverunt demones esse de illis superioribus angelis sed ex inferioribus qui habent corpora sibi naturaliter unita. Unde dicit Augustinus in iii super Genesim ad litteram quod non nulli nec celestes eos putant vel supercelestes angelos fuisse. Et Damascenus dicit quod princeps eorum preerat terrestri ordini. ¶ Ad iii dicendum quod potest dici quod sicut aer cum sit corpus non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco, nec tamen continetur claustris ianuis quin per minimas rimas exire possit, ita etiam de corporibus demonum dici potest, presertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturale sibi unitum.

Utrum demones sint natura mali an voluntate

Secundo queritur utrum demones sint natura mali an voluntate. Et videtur quod non voluntate sed natura. In demone enim cum sit substantia intellectualis a corpore separata non est nisi appetitus intellectualis qui dicitur voluntas. Sed appetitus intellectualis non est simpliciter nisi boni, ut dicitur in xi metaphysice. Nullus autem appetendo id quod est simpliciter bonum efficitur malus. Ergo demones non possunt per voluntatem propriam esse mali. ¶ Preterea nichil in malitia immutabiliter est. Unaqueque enim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia demonum immutabiliter in eis est. Ergo non est eis a natura. Sed dices quod huius immutabilitatis causa est voluntas demonis. Sed contra: effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas demonis est mutabilis; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia demonis potest esse ex eius voluntate. Ergo est ex natura. ¶ Preterea nulla potentia potest tendere nisi in suum obiectum, sicut visus non potest videre nisi visibile. Sed obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo non potest voluntas tendere in aliquid nisi apprehendatur sub ratione boni. Aut ergo est vere bonum, et sic voluntas non efficietur mala illud appetendo; aut non erit vere bonum, et sic apprehensio erit falsa. Ergo cum unicuique apprehensio possit esse non falsa, nec voluntas eius potest esse mala. Sed

apprehensio demonis est solum per intellectum in quo non cadit falsitas. Dicit enim Augustinus libro lxxxiii questionum quod qui intelligit verum nichil intelligit. Et philosophus dicit iii de anima. Quod intellectus semper est verus unde et circa prima principia quorum est intellectus non contingit errare. ergo neque voluntas demonis potest fieri mala. ¶ Preterea falsitas non accidit intellectui nisi secundum quod componit et dividit et hoc etiam contingit in discurrendo obnubilatur ratio per fantasiam. Sed intellectus substantie separate a corpore non intelligit componendo et dividendo neque discurrendo neque a fantasia que non est sine corpore. ergo demon qui est substantia separata a corpore non potest errare secundum intellectum et sic etiam videtur quod voluntas eius non possit fieri mala. ¶ Preterea intelligentie substantia comparatio est supra tempus et in momento eternitatis sed quod huiusmodi est immutabile est. ergo cum demon sit substantia intellectualis eius operatio non potest mutari de bono in malum secundum operationem voluntatis. ¶ Preterea dyonisius iiii capitulo de divinis nominibus quod malum est corruptio boni corruptio autem non invenitur in hiis que carent contrarietate sicut in corporibus celestibus sed solum in hiis que habent contrarietatem sicut in elementis et elementatis. contrarietas autem invenitur quando in racione eorum non habent viam ad opposita. non autem intellectualia qui sistit in uno. Unde comparatur ad bonum sicut centrum tenet ad circulum sic istis ad tempus. ut Boecius dicit in iiii de consolatione. ergo malum voluntatis peccati non potest inveniri in demonibus qui non sunt substantie racionales sicut homines sed intellectuales sicut angeli. ¶ Preterea substantie spirituales sunt nobiliores quam corpora celestia sed in motu corporum celestium non potest accidere error. ergo multo minus in motu voluntario substantie spiritualis. ¶ Preterea homo potest sua voluntate fieri malus quia appetere potest aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem et est ei malum secundum naturam intellectualem. hoc non habet locum in demone quia non est compositus ex spiritu et corpore sicut homo ergo demon non potuit propria voluntate fieri malus. ¶ Preterea dicitur libro de causis quod substantia intellectualis quando scit causam suam scit reliquas res et qui scit reliquas res scit causam suam. ergo quamquam una re cognita cognoscit omnia non ergo potest contingere quod in aliquo suo appetibili consideret unam circumstantiam secundum quod est bonum et non consideret aliam secundum quod est malum. Ex hoc autem videtur procedere malicia voluntatis quod considerat aliquam circumstantiam prout est bonum et non considerat aliam secundum quam est malum causa secundum quod et non consideratur secundum quod est malum simpliciter. ergo videtur quod in substantia intellectuali nullo

modo est demon non possit esse malicia voluntatis. ¶ Preterea malicia voluntatis est que est corruptiva virtutis per superhabundanciam vel defectum sed circa verum quod est bonum appetibile intellectualis substantie non potest esse aliqua superhabundancia quia quantumcumque aliquid est magis verum tanto melius est. Unde in demonibus est malicia voluntatis. ¶ Preterea si demon factus est malus voluntate aut voluntate deficiente aut non. si non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente quia talis voluntas est bona arbor que non potest facere fructum malum ut dicitur Matthei vii. Si autem voluntate deficiente ipse defectus boni est quoddam malum. ut dicit dyonisius iiii capitulo de divinis nominibus et tunc iterum queretur de illo malo utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente et sic semper. cum ergo licet non sit procedere in infinitum videtur quod prima causa malicie demonis non sit voluntas sed magis natura. ¶ Preterea voluntas hominis movetur ad malum extrinsecus per carnem mundum et dyabolum. Sed extrinsecus non movetur voluntas demonis. ergo non est factus malus voluntate. ¶ Preterea potentior est gratia cum natura quam natura sola. Sed gratia cum natura si non perficiat deficit quia caritas aut perficit aut deficit ut Bernhardus dicit. ergo etiam si natura sola si non perficiat deficit. Sed natura demonis non potuit perse perficere. ergo ex necessitate deficiens factus est malus. ergo non est voluntate sed natura. ¶ Preterea illud quod inest alicui in primo instanti sue creationis inest ei naturaliter. Sed demon potuit esse malus in primo instanti sue creationis quod videtur ex hoc quod lux corporalis et quedam alie creature principium habuerunt in primo instanti quo esse inceperunt actum suum. ergo etiam peccare in primo instanti quo creatus est. ergo demon est naturaliter malus. ¶ Preterea duplex est operatio dei scilicet creatio et gubernatio. sed sic repugnat bonitati gubernantis quod aliquid quod malum eius gubernationi subiciatur. ergo non repugnat bonitati creationis quod aliquid malum ab ipso creetur et ita potuit creare demonem malum et sic esset naturaliter malus quia quod inest alicui ex sua creatione naturaliter inest ei. ¶ Preterea qui potest totum potest et partem. Sed deus potest angelo iusto auferre simul naturam et iustitiam redigendo ipsum in nichilum. ergo a pari etiam potuit angelum privare iustitia. ergo potuit ipsum facere malum et sic esset naturaliter malus quia hoc est unicuique naturale quod est ei a deo. ¶ Preterea quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum. Sed quidam sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi. Sed demones secundum quosdam habent corpora naturaliter sibi unita ergo secundum hoc possent esse mali. ¶ Sed contra est quod dyonisius dicit quod neque demones natura sunt mali. ¶ Preterea quod inest alicui naturaliter inest ei semper. Sed demon

aliquando fuit bonus secundum illud Ezech. xxviii: Plenus sapientia in deliciis paradisi fuisti. Ergo naturaliter non est malus. ¶ Praeterea super illud Ps.: Que non rapui tunc exsolvebam, dicit Glossa quod diabolus noluit rapere divinitatem. Anselmus etiam dicit in libro de Casu diaboli quod deseruit iustitiam volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura. ¶ Respondeo dicendum quod aliquid potest dici malum dupliciter. Uno modo quia est ipsum malum, sicut furtum vel homicidium, et hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui, et hoc nihil prohibet esse simpliciter malum bonum secundum quod malum. Sicut iustitia quae secundum se est simpliciter bona, in malum latronum vertitur qui per eam puniuntur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut malum sit natura ipsius vel aliquid naturae eius sive proprium actus quis naturam. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malum quia est ei naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem. Primo igitur modo nihil prohibet aliquid naturaliter esse malum in his quibus naturaliter contrarietas inest. Ignis enim in se bonus est, sed naturaliter est malus aquae quia eam corrumpit, et e converso. Et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed hoc quod aliquid hoc modo sit ipsum naturaliter malum est impossibile. Implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. Tunc autem unumquodque perfectum est in quantum contingit ad id quod competit suae naturae. Et hoc modo Dionysius multipliciter probat in iv cap. de Div. Nom. quod demones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum quia est ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam in demonibus competit esse naturaliter malos. Cum enim demones sint quaedam substantiae a corporibus separatae intellectuales, naturalis inclinatio ad malum in eis esse non potest duplici ratione. Primo quidem quia appetitus est inclinatio cuiuslibet apprehensivi; substantiis autem intellectualibus in quantum huiusmodi inest appetitus respectu boni simpliciter. Unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est, quibus est quod naturalis inclinatio non sit nisi aliquod bonum. Contingit tamen aliud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter vel etiam bono particulari alterius rei; inde inclinatio naturalis est ad malum simpliciter vel ad malum alterius alicuius. Sicut concupiscentiae inclinatio est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, sed sit immoderata appositum bono rationis, quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod de demonibus, si sint substantiae intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter in esse non potest, quia inclinatio cuiuslibet naturae est in sibi simile et a proprio et id quod est sibi conveniens est bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter nisi quod est ipsum malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, quod hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habeat inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturae et repugnans naturae superiori, secundum quam attenditur bonum simpliciter. Sicut in homine est inclinatio ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis. Hoc autem non habet locum in demonibus si sint substantiae intellectuales et simplices a corporibus separatae. Si autem habent corpora naturaliter sibi unita, nec sic potest esse in eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum demonum genus. Primo quidem quia cum materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicuius speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius, sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non est possibile quod tota materia alicuius speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius, sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non est possibile quod demonibus naturaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum. Secundo quia, sicut dicit Augustinus super Gen. ad litteram, demones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed sua subdita habent et transformant in quascumque figuras volunt. Unde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio quae in nullo impediret eos a bono. Sic igitur patet quod demones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntarie mali. Quod quidem qualiter sit considerandum restat. Sciendum est ergo quod appetitus nihil est aliud quam quaedam inclinatio in appetibile. Et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus sensitivus vel rationalis sive intellectualis sequitur formam apprehensam. Non enim est nisi bonum apprehensum per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio huius appetitus sit dirigibilis aliqua superiori regula. Si enim non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu, et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat. Et ideo in eius appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur huiusmodi animal ad con-

accipiam vel veram secundum formam simpliciter apprehensam. vnde dionysius dicit iiii. ca. de di. no. quod bonum tamen est esse furibundum. Sed etiam intellectus diuinus non habet superiorem regulam qua dirigi possit. Et ideo in appetitu eius seu voluntate non potest esse malum.

In homine autem est duplex apprehensio superiori regula indigens. Prima cognitio sensitiua que dirigi potest per rationem et cognitio rationis per sapientiam seu legem diuinam. duplex igitur potest esse malum in appetitu hominis. vno modo quod apprehensio sensitiua non regulatur secundum rationem. Et secundum hoc dionysius dicit iiii. ca. de di. no. quod malum hominis est preter rationem esse. Alio modo quod ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem diuinam. Et secundum hoc ambrosius dicit quod peccatum est transgressio legis diuine. In substantiis autem a corpore separatis est vna cognitio scilicet intellectualis dirigenda secundum regulam sapientie diuine. Et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regule scilicet sapientie diuine. Et per hunc modum demones facti sunt voluntate mali. ¶ Ad primum ergo dicendum quod sicut augustinus dicit in libro de natura boni. malum non solum est priuatio speciei sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. vno modo quod tendit in id quod est malum simpliciter quasi tacens speciem boni. Sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo cum quis vult quod est simpliciter et secundum se bonum puta orare vel meditari non tamen tendit in illud secundum ordinem diuine legis. Sic ergo dicendum est quod primum malum voluntatis demonis non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter. sed quod voluit illud quod est bonum simpliciter et tamen non tamen quasi sequendo directionem superioris regule id est diuine sapientie. vt dionysius dicit iiii. ca. de di. no. quod malum demonis est auersio scilicet a superiori regula quod excedebat gradum eorum. ¶ Ad secundum dicendum quod aliquid potest in mutabilibus esse dupliciter. vno modo extra positiua et sic impossibile est quod aliquid contrarium naturae existentis sit immutabile quia id quod est preter naturam parumper se habet ad rem. vnde possibile est illud abesse. Alio modo extra priuatiua et sic nihil prohibet quod immobiliter insit contrarium nature esse quia aliquid naturale priuatum irreparabiliter subtrahi potest. Sicut cecitas est contra naturam animalis et tamen immutabiliter inest propter irreparabilitatem visus. Sic igitur malitia demonis irreparabiliter inest propter priuationem gratie. ¶ Ad tertium dicendum quod tamen mutabilitas non potest producere effectum immutabilem positiue potest autem priuatiue. sicut voluntate hominis causatur immutabilis cecitas alicuius. ¶ Ad iiii. dicendum quod sicut augustinus in libro de natura boni et mali non solum consistit in priuatione speciei sed etiam in priuatione modi et ordinis. vnde malum in actu voluntatis

non solum est ex obiecto quod dat speciem actui propter hoc quod aliquis velit malum sed etiam ex substantia debiti modi vel ordinis ipsius actus. puta si aliquis in hoc ipso quod vult bonum non seruet debitum modum et ordinem. et tale fuit demonis peccatum quo factus est malus. non enim appetiit aliquod malum sed quoddam bonum sed cogens inordinate tamen et immoderate illud appetiit. quia scilicet non appetiit illud vt assequendum per diuinam gratiam sed per propriam virtutem quod excedebat modum sue conditionis. vt dionysius dicit iiii. ca. de di. no. Auersio igitur demonibus est malum inquantum scilicet eorum appetitus auertit se a directione superioris regule et conatum ipsius excessus in quantum scilicet in appetendo bona sibi conueniencia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus cognitionis et voluntatis proportionaliter se concomitantur. vnde non oportet ponere in primo peccato demonis talem defectum intellectus vt aliquod falsum estimauerit. puta aliquod malum esse bonum. sed in hoc quod defecit ab apprehensione sue regule et ordinis eius. ¶ Ad v. dicendum quod ex hoc quod demon non vtitur fantasia nec discursu rationis et per alia huiusmodi potest haberi quod in his que ad naturalem cognitionem pertinent non errat vt estimet aliquod falsum esse verum quia tamen deum propter eius infinitatem comprehendere non potest nihil prohibet quod intellectus eius defecit in apprehendendo sufficienter ordinem dei in regibus et ex hoc secutum est peccatum eius in voluntate. ¶ Ad vi. dicendum quod non omnia que sunt supra tempus existimentur sicut et propter hoc equaliter immobilitatem habent. nam deus est perfecte eternus et immutabilis. Alie vero substantie que sunt supra tempus participant eternitatem et immutabilitatem vnaquaque secundum suum gradum. videmus enim quod immutabilitatem consequitur quedam totalitas. Cum aliquid particulariter recipiunt quasi de vna parte in aliam mutantur. sicut materia etiam elementorum que non recipit simul omnes formas corporales vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes. Sicut potest de materia celestis corporis. Unde est quod mutatur de vna forma particulari in aliam quod non contingit in materia corporis celestis. et tamen quia corpus celeste particulariter quendam situm habet sit in eo renouatio situs. Sic igitur intellectus angeli habet quandam totalitatem in obiecto per comparationem ad materiam intellectus qui ex diuersis singularibus colligit formam vel et secundum se partem apprehendit et tamen intellectus angeli per comparationem ad intellectum diuinum particularitatem habet in suo obiecto. nam intellectus diuinus comprehendit vel totum ens et totam veritatem in vno. Unde intellectus eius est omnino immutabilis secundum suam operationem. Non enim habet vnum de vno ad aliud transeat

quia simul in uno considerat. Intellectus uero
angeli qui non omnia in uno considerat sed
partem aliqua ipse ipsis potest deinde in aliud tran
sire tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est
quod semper intelligit. Est simile considerandum circa
uoluntatem cuius operatio proportionatur operationi in
tellectus unde non est inconueniens si uoluntas
angeli de bono in malum mutetur. Ad vii dicendum
quod peccatum demonis non prouenit ex defectu qui
haberet rationem contrarietatis. Non enim approba-
uit malum pro bono nec uerum pro falso. Sed solum
ex defectu huiusmodi nomen negationis in quantum scilicet
uoluntas eius non fuit regulata regula diuini
regiminis qui quidem defectus potest habere locum
in natura intellectuali contrarietate carente. Ad viii
dicendum quod corpora celestia subduntur regule diuini
regiminis non quasi se agentia sed quasi ab alia
acta uel mota et si in motibus eorum aliquis es
set defectus uel deuiatio ab ordine diuine regule
non hic redundaret ad defectum dei ordinantis
qui non potest deficere sed intellectuales et rationales
ille subduntur diuino regimini quasi se dirigentes
secundum regulam diuinam. Unde potest inordina
tio inesse aliqua ex eorum defectu absque defectu
regentis. Ad ix dicendum quod ratio illa concludit quod in
demonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appe
terent aliquid malum sibi quasi bonum quia propter
simplicitatem nature ipsorum non est dare quod sit ali
quid eis bonum secundum unam partem quod non sit
eis bonum secundum aliam. Ad x dicendum quod intelligens
quando scit essentiam suam aut reliquas res scit per
modum substantie sue causa autem prima excedit
modum substantie angeli uel demonis. Unde non
oportet quod angelus cognoscendo essentiam suam
apprehendit totum ordinem diuini regiminis. Ad
xi dicendum quod ratio etiam illa concludit quod demon
non peccauit ex eo quod appetit aliquid quod esset ma
lum per superhabundantiam uel defectum. Ad xii
dicendum quod demon peccauit uoluntate deficiente et ipse
defectus uoluntatis est peccatum eius sicut homo
currit corpore suo moto et ipse motus corporis
est cursus eius. Ad xiii dicendum quod illorum trium
mouentium ad peccandum unum scilicet dyabolus mo
uet per modum persuadentis. alia uero duo scilicet
caro et mundus per modum allicientis. Et quamuis
demones non peccauerint ex aliquo alio persuasi
peccant tamen allecti non a carne quam non ha
bent nec rebus sensibilibus mundi quibus non
indigent sed a pulcritudine sue nature. Unde dicitur
Ezechiel xxviii. perdidisti sapientiam in decore tuo.
Ad xiiii dicendum quod non est intelligendum caritatem
semper actualiter diminui quia non proficit actu quam
quando non proficit in homine disponitur ad defectum
propter seminalia uitiorum que ex corruptione humane
nature prouenerunt sed hic in angelo locum non habet.
Ad xv dicendum quod angeli in primo instanti creationis
actum aliquem uoluntatis habere potuerunt non
tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit
esse actus ipsorum quo sunt mali effecti ut
ratio postea ostendetur. In primo instanti fuerunt
actionis quia hic infectio non est ex operatione
anime sed ex origine eius ad corpus eius in
fectum quod de angelo dici non potest. Ad xvi dicendum
quod omnia que subduntur operi creationis procee
dunt ex deo sicut ex principio et quia deus non
est actor malorum impossibile est quod aliquod
malum operi creationis subiaceat sed multa sub
duntur operi diuine gubernationis quorum deus non
est actor sed solum permissor et ideo gubernationi
eius possunt aliqua mala subesse. Ad xvii dicendum
quod iustitiam gratuitam deus homini subtrahere non
potest salua sua iustitia etiam sine peccato quia
gratis eam dedit ex sua largitate supra modum
nature. Cui tamen subtrahebatur iustitia gratui
ta per modum predictum non ex hoc efficitur ma
lus sed remanet bonus bonitate naturali ius
titia uero naturalis consequitur naturam et rationalem cuius
intellectus naturaliter ordinatur ad bonum et uoluntas.
Unde non potest esse quod talis iustitia subtrahatur
a deo rationali nature ipsa natura manente pre
ter deponere absolute naturam rationalem in nichilum redigere
subtracto influxu essendi. Ad xviii dicendum quod eti
am si demones essent corporei non possent ha
bere naturalem inclinationem ad malum ratione supradicta.

Utrum dyabolus peccando appetierit equalitatem diuinam

Tertio queritur utrum dya-
bolus peccando appetierit equalitatem
diuinam. Et uidetur quod non. Dicit enim
dyonisius in iiii ca de di no quod auersio est in demoni
bus malum. Sed ille qui appetit equalitatem
alicuius uel similitudinem non auertitur ab eo sed
magis suo appetitu accedit ad eum ergo dyabolus
non peccauit equalitatem dei petens. Preterea dyonisius
dicit ibidem quod malum in demonibus est exces
sus conuenientium ipsis quia scilicet appetierunt
excellentius habere id quod eis conueniebat sed habere
equalitatem dei nullomodo conueniebat eis ergo
non appetierunt equalitatem diuinam. Preterea anselmus
dicit quod dyabolus hoc appetiit ad quod peruenisset si ste
tisset sed numquam peruenisset ad equalitatem dei
ergo illam non appetiit. Sed dicebat quod non ap
petiit equalitatem dei absolute sed quantum ad
aliquid. quantum ad aliquid quantum ad hoc sci
licet quod est preesse multitudini angelorum. Sed
contra dyabolus non peccauit appetendo illud
quod ei non competebat secundum ordinem sue nature
sed ab eo quod est secundum naturam cecidit in id quod est contra
naturam ut damascenus dicit sed preesse omnibus aliis an
gelis competebat ei secundum ordinem nature secundum
quam erat eminentior aliis ut Gregorius dicit
in quadam omelia. Ergo non peccauit ex hoc quod
appetiit preesse multitudini angelorum. Si dicatur
quod appetiit preesse multitudini angelorum consimiliter
sicut deus. contra Ioh v dicitur. Quecumque facit pa
ter et filius similiter facit. Sed pater quod filius
similiter facit sicut et pater. probat ergo Augustinus

q filius est absolute patri equalis ergo se
cundum hic dyabolus appetiuisset absolute eq
litatem diuinam ¶ Item dicitur q dyabolus ape
tiit equalitatem diuinam quantum ad hoc q est non
subesse deo Sed contra nichil potest esse nisi
participando diuinum esse q est ipsum esse subsistens
omne autem participans est sibi subiectum Si ergo
appetiit non subesse deo sequitur q appetiit non
esse q est inconueniens quia quelibet res appeti
it esse ¶ Sed dicitur q uoluntas potest esse etiam
impossibilium ut dicitur in iii° ethi Et ita angelus po
tuit uelle esse absque hoc q subesset deo quamuis
sit impossibile ¶ Sed contra quamuis uoluntas pos
sit esse impossibilium non tamen potest esse non apprehen
sorum quia bonum apprehensum est obiectum uolunta
tis ut dicitur in iii° de anima sed q aliquid preter
deum habeat esse et non sit sub deo non cadit
sub apprehensione quia implicat contradictionem
hoc enim significat esse de quocumque alio dicitur subici
deo non cadit per modum participationis ergo illo
modo potuit angelus appetere non subesse
deo ¶ Sed dicebat q illud q implicite contradictionem
implicat quandoque cadit sub appetitu uolunta
tis quando est perturbata racio et ita propter pertur
bationem cognoscitiue uirtutis dyabolus po
tuit appetere illud q contradictionem implicat ¶
Sed contra perturbatio rationis est ante penam et
culpam sed primam culpam dyaboli de qua nunc
agitur non precessit neque culpa neque pena ergo
non potuit ex perturbatione rationis appetere ali
quid contradictionem implicans ¶ Preterea dyabolus
pl' ar' peccauit cuius actus est eligere sed e
lectio non est impossibilium licet uoluntas impo
ssibilium sit ut dicitur in iii° ethi Ergo dyabolus non
potuit appetere non subesse deo aut equalitatem
dei cum hoc sit impossibile ¶ Preterea augustinus dicit in libro
de natura boni peccatum non est appetitio rerum
malorum sed desertio meliorum sed nichil potest
esse melius quam esse deo equalem non ergo
potuit dyabolus peccare appetendo equalita
tem dei propter hoc q desereret aliquid melius ¶ Preterea
sicut augustinus dicit in libro de doctrina christiana Omnis
peruersitas est frui rebus utendis aut uti rebus
fruendis Sed si dyabolus appetiit diuinam equa
litatem non appetiit eam ut utens quia non
potuit eam referre in aliquid melius Si autem
ut fruens non peccauit quia fruebatur re fruen
da ergo nullo modo peccauit appetendo equali
tatem dei ¶ Preterea sicut intellectus fertur in id
q est sibi connaturale ita etiam et uoluntas Sed non
est connaturale dyabolo q sit deo equalis ergo hoc non
potuit appetere ¶ Preterea appetitus non est nisi
boni Sed hoc non fuisset bonum dyabolo q es
set deo equalis quia si in gradum superioris nature
transferetur iam ipse a sua natura deficeret Sicut
si equus fieret homo non esset equus ergo dyabolus
non appetiit equalitatem dei ¶ Preterea ysidorus dicit
in libro de summo bono q dyabolus non appetiit

ea que dei sunt sed que sua sunt sed equali
tas est maxime ergo dyabolus non appetiit equa
litatem dei ¶ Preterea sicut bonum et malum opponuntur
et similiter laudabile et vituperabile sed esse dissi
milem deo est comprehensibile et vituperabile ergo
laudabile est esse summe similem deo q pertinet
ad rationem equalitatis non ergo angelus peccauit
appetendo dei equalitatem ¶ Sed contra est q su
per illud philippenses ii° Non rapinam arbitratus est
esse se equalem deo Dicit glossa q dyabolus usur
pauit sibi dei equalitatem loquitur autem ibi de equali
tate filii ad patrem que est equalitas absoluta
ergo dyabolus appetiit equalitatem dei absolutum
¶ Preterea illud psalmi Que non rapui tunc exsoluebam
dicit glossa q dyabolus uoluit rapere diuinitatem
et perdidit felicitatem ergo appetiit equalitatem dei
¶ Preterea ysaias xiiii° dicitur de lucifero q dixit conscendam
in celum sed hic non potest intelligi de celo empi
reo in quo cum aliis angelis fuit conditus ergo
intelligitur de celo sancte trinitatis uoluit ergo con
scendere ad equalitatem dei ¶ Preterea sicut accipi
tur ab augustino in ix° de trinitate plus fertur
appetitus quam intellectus Unde anima que
perfecte se non cognoscit appetit se perfecte cogno
scere Intellectus autem angeli cognoscebat deum esse
infinitum ergo ad hoc magis potuit tendere eius
eius appetitus ut appeteret esse deo equalis ¶
Preterea illa que non possunt diuidi secundum naturam possunt tamen
diuidi secundum uoluntatem et rationem unde nichil
prohibet q aliquis appetat id ad q sequitur non
esse sicut carere miseria licet non appetat non
esse Similiter ergo uidetur q nichil prohibeat
q dyabolus appecierit dei equalitatem quamuis
ad hoc sequatur q ipse non esset de his que per
tinent ¶ Preterea augustinus dicit in libro de libero arbitrio q libido
maxime in omni peccato dominatur Sed peccatum dyaboli
fuit maximum quia fuit primum in suo genere ergo ha
buit maximam libidinem ergo appetiit maximum
bonum q est dei equalitas ¶ Preterea ysidorus dicit in libro
de summo bono q dyabolus peccauit in hoc q uo
luit suam fortitudinem non a deo sed a se custo
diri sed custodire creaturam et non custodiri
ab aliquo superiori est proprium dei ergo uoluit dy
abolus id q est proprium dei et sic uoluit esse deo
equalis Responsio dicendum q diuerse auctoritates in hoc tendere
uidentur q dyabolus appetendo peccauit inordina
te diuinam equalitatem absolute equalitas rela
tio quedam est duorum adinuicem per eam inuicem
eximi huius ratio manifesta est primo quidem ex par
te dei cui non solum impossibile est aliquid adeq
ri Sed etiam hoc est contra rationem essencie
eius deus enim per suam essentiam est ipsum esse
subsistens nec est possibile duo huius esse sicut
nec possibile foret esse duas ydeas hominis separa
tas aut duas albedines per se subsistentes
Unde quodque aliud a deo est necesse est q sit
tamquam participans esse q non potest esse equa
le ei q est essentialiter ipsum esse q nec potuit hoc

dyabolus in sua condicione ignoraret. Naturale enim est intelligentie siue intellectui separato quod intelligat substantiam suam et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum que quidem cognicio naturalis in eo non dum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus eius non poterat apprehendere equalitatem suam sui ad deum subiectione ponit. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile ut dicitur in primo de celo et mundo. Unde impossibile quod motus uoluntatis dyaboli tenderet ad appetendum absolute diuinam equalitatem. Hoc idem hic apparet ex parte ipsius angeli appetentis condicione uoluntatis enim semper appetit aliquod bonum uel sibi uel alii. Non autem dicitur peccasse dyabolus ex hoc quod uoluit equalitatem diuinam alii potuit enim sine peccato uelle filium esse equalem patri sed ex hoc quod appetiit diuinam equalitatem sibi dicit enim philosophus in ix Ethicorum quod unusquisque appetit bonum sibi. Si autem. Si autem fieret alius non curat quod illi alii accideret unde patet quod dyabolus non appetiit id quo existente iam ipse idem non esset. Si autem esset equalis deo etiam si hoc esset possibile iam non esset ipse idem tolleretur enim eius species si transferretur in gradum superioris nature unde relinquitur quod non appetere potuit absolutam dei equalitatem et similiter ratione non potuit appetere quod absolute non esset deo subiectus cum quia hic est impossibile nec potuit in eius apprehensione cadere quasi possibile ut per supradicta patet tum quia etiam iam ipse esse desineret si totaliter deo subiectus non esset et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem nature pertineat in hiis eius malum consistere non potuit. Malum enim non inuenitur in hiis que sunt semper actu sed solum in hiis in quibus potentia semper potest separari ab actu ut dicitur in ix Metaphysice. Angeli autem omnes sic conditi sunt ut quidquid pertinet ad uoluntatem perfectionem eorum statim a principio sue creacionis habuerunt tamen erant in potentia ad supernalia bona que per dei gratiam consequi poterant unde relinquitur quod peccatum dyaboli non fuit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum dyaboli in hoc quod ad promerendum supernaturalem beatitudinem que in plena dei uisione consistit non se erexit in deum tanquam finalem perfectionem ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis sed eam consequi uoluit per uirtutem sue nature non tamen sine deo in naturam operante sed sine deo gratiam conferente unde Augustinus in libro tercio de libero arbitrio peccatum dyaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus. Et in questio super Genesim ad litteram dicit quod si uellet adesse non angelica queueretur sepe angelus amplius delectaretur quam eo cuius participatione beata est intumescens superbia uideret et quia habebat finalem beatitudinem per uirtutem sue nature non

est gratia alicuius superioris est per primum deo comparatum est quod quantum ad hoc appetiit dyabolus dei equalitatem et quantum ad hoc etiam appetiit deo non subici ut scilicet eius gratia supra sue nature uirtutem indigeret et hic etiam congruit ei quod supra dictum est quod dyabolus non peccauit appetendo aliquod malum sed appetendo aliquod bonum scilicet finalem beatitudinem non secundum ordinem debitum idest non ut promerendam secundum gratiam dei. Ad primum ergo dicendum quod dyabolus appetendo dei equalitatem conuersus quidem est ad deum quantum ad id quod appetiit quod erat in se bonum sed est auersus a deo quantum ad modum quo appetiit quia scilicet per hoc auersus est ab ordine diuine regule sicut et quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod commutabile bonum conuertitur in deum cuius participatione omnia sunt bona in quantum uero inordinate appetit id auertitur idest ab ordine iusticie eius. Ad secundum dicendum quod malum demonis fuit excessus conuenientium ipsius in quantum scilicet appetierunt beatitudinem aliquam ad quam facti erant et ad quam peruenissent si debito modo appetiuissent sed excesserunt mensuram proprii ordinis ut dictum est. Et per hoc patet responsio ad tercium. Ad quartum dicendum quod potest dici quod dyabolus peccauit per hoc quod appetiit preesse multitudini angelorum non secundum naturalem ordinem sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per eius gratiam beatitudinem quam ipse uolebat consequi per suam uirtutem. Ad quintum dicendum quod in hoc etiam appetiit similiter preesse inferioribus angelis sicut deus preest ut scilicet preesset omnino tanquam primum principium sed potuit appetere similiter preesse deo quantum ad hoc quod dictum est. Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter deo quod non potuit appetere dyabolus in hiis que pertinent ad ordinem naturalem. Et similiter dicendum ad septimum. Ad octauum dicendum quod in angelo non potuit esse perturbatio cognitionis nisi forte post peccatum potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum ut dictum est. Ad ix dicendum quod uoluntas que dicitur esse impossibilium non est perfecta uoluntas tendens in aliquid consequendum quia nullus tendit in id quod estimat impossibile ut dictum est. Sed est quedam imperfecta uoluntas que dicitur uelleitas quia scilicet aliquis uellet id quod estimat impossibile sub hac condicione si impossibile esset talis autem non est uoluntas auersionis et conuersionis in qua peccatum et meritum consistit. Ad decimum dicendum quod peccatum dicitur de ratione melioris quantum ad auersionem que formaliter complet rationem peccati in peccato autem dyaboli auersio attenditur non quantum ad id quod appetiit sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine diuine iusticie et secundum hec deseruit meliora quia scilicet melior est regula diuine iusticie quam regula uoluntatis angelice. Ad undecimum dicendum quod quando aliquid concupiscit appetens illud sibi appetit

illud propter se. Et ideo se quidem fruitur illo autem
quod concupiscit utitur et secundum hoc dyabolus appe-
tens sibi divinam equalitatem eo modo quo deus
usus est rebus fruendis. ¶ Ad xii dicendum quod volun-
tas angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod
natura eius ordinabatur licet esset bonum exce-
dens bono nature ipsius sed tamen modus non
competebat nature ipsius. ¶ Ad xiii dicendum quod ratio illa
procedit de appetitu absolute equalitatis ad
deum. ¶ Ad xiiii dicendum quod quia motus recipit spe-
ciem a termino ille dicitur appetere que sua sunt qui
appetit aliquid ut suum sit etiam si appetat rem
alienam et hoc modo dyabolus appetit que sua
sunt appetendo sibi id quod est proprium dei. ¶ Ad xv
dicendum quod esse similem deo secundum quod competit unicuique
quod est laudabile perverse tamen esse vult similis
deo qui divinam similitudinem appetit non secundum or-
dinem divinitus institutum. ¶ Ad primum vero
quod in contrarium obicitur dicendum quod hic pertinet ad excellen-
tiam Christi quam sibi apostolus commendare inten-
dit quod ipse habet absolutam equalitatem ad pa-
trem quam non absolutam sed secundum aliquid homo
et dyabolus appetendo peccaverunt. Et similiter dicendum
ad secundum. ¶ Ad tercium dicendum quod sicut Augustinus dicit in iiio
et xo super Genesim ad litteram qui deposuerunt demo-
nes peccantes non fuisse de celestibus angelis
sed de hiis qui preerant terrestri ordini et secundum
hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in celum
corporale sed si fuerunt de celestibus angelis ut
convenientius tenetur dicendum est quod voluerunt ascendere
in celum sancte trinitatis non quidem appetendo
absolutam equalitatem dei sed aliqualem ut
supra dictum est. ¶ Ad quartum dicendum quod quantum ad
obiectum non plus potest tendere appetitus quam
apprehensivam quia non potest esse appetitus nisi boni
apprehensi quantum autem ad intentionem actus pos-
sunt se invicem excedere quia quandoque est maior
fervor desiderii quam claritas cognitionis quan-
doque autem e converso potest etiam contingere quod intel-
lectus cognoscit aliquid sed non habet illud et
voluntas potest illud appetere tamquam cog-
nitum et hoc modo cum intellectus apprehendit quid
est perfecta cognitio potest voluntas apprehendere
illam sicut et e converso intellectus potest apprehen-
dere illud quod non est in voluntate et secundum hoc
non sequitur quod dyabolus appeteret aliquid quod non
potuit intelligere. ¶ Ad quintum dicendum quod cum aliquis
vult a se aliquid removeri utitur ideo ut termino
a quo quem non est necesse salvari in motu et ideo
potest aliquis appetere se non esse ut careat
in feris sed cum aliquis appetit aliquod bonum
sibi utitur se ut termino ad quem huius autem termini necesse
est salvari in motu. Et ideo non potest aliquis appetere
sibi aliquod bonum quo habito ipse non maneat. ¶ Ad
vi dicendum quod libido maxima non oportet quod sit de
maximo bono sed de eo quod est maximum inter
appetibilia. ¶ Ad vii dicendum quod dyabolus voluit suam
fortitudinem a se custodiri non quantum ad omnia

sed quantum ad hoc quod per se ipsum beatitudinem adipisceretur
et in ea per se ipsum custodiretur. Utrum dyabolus
peccare potuerit vel peccare noluerit etc.

Quarto queritur utrum dyabolus peccare
potuerit vel peccare noluerit in primo instan-
ti sue creationis. Et videtur quod sic. Dicitur
enim primo Iohannis 3o quod ab initio dyabolus peccavit
sed hic non potest intelligi ab initio quo hominem
temptando occidit quia antea malus erat hoc ergo
intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit. ¶ Preterea
Io viii dicitur de dyabolo quod in veritate non stetit ste-
tisset autem in veritate si non peccasset in primo in-
stanti sue creationis peccare potuit. ¶ Preterea potestas dy-
aboli quam habuit in primo instanti sue creationis
non fuit nec augmentata nec diminuta ante peccatum
sed potuit peccare et peccavit post primum instans
sue creationis ergo in primo instanti sue creatio-
nis peccare potuit. Sed dicebat quod si in primo instan-
ti sue creationis peccasset peccatum illud retorqueretur
in deum qui est causa nature ipsius. ¶ Sed contra deus
operatur esse angeli quamdiu angelus est et non
solum cum primo fuit creatus ut patet per Augustinum in
super Genesim ad litteram unde Ioh. v dicitur pater meus
usque modo operatur et ego operor. Si ergo peccatum
dyaboli in primo instanti sue creationis commissum
referatur in deum patri ratione referretur in deum in quo-
cumque alio instanti peccaret quod patet esse falsum.
¶ Preterea potestas naturalis angeli que erat ei data divinitus
se habebat ad utrumque scilicet ad bonum et ad malum nec
processisset ad malum nisi ab aliquo determinaretur
in illud non autem poterat determinari ad malum
a deo sed solum a propria voluntate ergo etiam si
in primo instanti peccasset angelus non imputaretur
deo sed proprie voluntati. ¶ Preterea effectus cause
secunde potest esse deficiens sine hoc quod imputetur cause
prime sicut claudicatio non imputatur virtuti motive
sed instrumento distorto. Sed deus operatur ad actum
angeli sicut causa prima ergo si angelus peccaret
in primo instanti sue creationis non imputaretur
deo sed libero arbitrio eius. ¶ Item dicebat quod
si dyabolus peccasset in primo instanti sue creationis
nunquam potuisset esse sine peccato et sic inesset ei ma-
licia ex necessitate et non ex libero arbitrio quod est
contra rationem peccati. ¶ Sed contra ista necessitas
non est alia nisi secundum quam necesse est esse dum est
quecumque necessitas invenitur in omni actu peccati. Si
ergo hec necessitas est contra rationem liberi arbi-
trii sequitur quod nullum peccatum esset ex libero arbi-
trio quod est inconveniens. ¶ Sed dicebat quod malus peccans
ante actum peccati est dare aliquod instans in quo peccandi
necessitas peccanti non inest. ¶ Sed contra nullus
peccat antequam actum peccati faciat sed ea que sunt
de ratione peccati simul sunt cum peccato ergo posse peccare
vel non peccare non requiritur ante actum peccati. ¶ Preterea
peccatum dyaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit be-
atitudinem. Sed in primo instanti potuit intelli-
gere beatitudinem ergo in primo instanti potuit in-
ordinate velle beatitudinem. ¶ Preterea quecumque agens

non agit ex necessitate nature potest uitare illud quod agit. Sed si dyabolus peccasset in primo instanti sue creationis non propter hoc peccasset ex necessitate nature ergo nichil omnino potuit peccatum uitare et sic nichil uidetur impedire quin dyabolus peccare potuit in primo instanti sue creationis. Preterea si dyabolus non peccauit in primo instanti sue creationis uidetur ex omni parte sequi inconueniens. Si enim nunquam peccaret non fuit prescius sui casus uidetur boni autem angeli certi erant de sua stabilitate futura sine qua beati esse non possent sequeretur quod deus distinxisset inter hos et illos reuelando quibusdam que ad eos pertinebant et non aliis absque differentia meritorum precedente quod uidetur inconueniens. Si autem fuit prescius sui casus habuit penam tristicie aut culpam quod etiam est inconueniens non ergo dicendum est quod dyabolus in primo instanti sue creationis peccauit. Preterea secundum Augustinum in .i. super Genesim ad litteram informitas creature condite non precessit duratione sed solum natura uel origine formationum que describitur per opera vi dierum. Sed sicut ipse postmodum dicit per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum angelorum a malis ergo statim in primo instanti sue creationis verum fuerit quidam angeli boni et quidam mali. Preterea dum boni angeli sunt conuersi ad deum mali angeli sunt auersi ab eo alioquin non esset ratio quare deus illos confirmasset et non istos si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed uidetur quod in primo instanti sue creationis angeli boni fuerint conuersi ad deum. Quia secundum Augustinum iiii^to super Genesim ad litteram per uesperam prime diei intelligitur conuersio intellectus angeli ad suam naturam que quidem fuit in primo instanti sue creationis per mane autem sequentis diei intelligitur conuersio eius ad diuinum. Si ergo secundum eius sententiam omnia fuerunt simul facta que referuntur in operibus vi dierum uidetur quod simul angelus cum se cognouit in primo instanti sue creationis fuit conuersus ad deum uel auersus peccando. Preterea secundum Dyonisium vii c. de di. no. angelus non habet discursiuam cognitionem sicut et nos ut scilicet ex principiis procedat in conclusiones sed simul utrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea que sunt ad finem sicut ad nos conclusiones principia ut philosophus dicit in ii^o phisicorum. Cum ergo natura angeli ordinaretur ad deum sicut ad finem uidetur quod simul se habuerit in se ipsum et in deum conuertendo uel auertendo et sic idem quod prius. Preterea si angelus in primo instanti sue creationis fuit bonus constat quod diligebat deum diligebat etiam naturaliter se ipsum aut ergo diligebat se et deum propter se et sic peccabat fruendo se ipso aut diligebat se propter deum quod est ex caritate conuersi in deum ergo oportet quod angelus in primo instanti sue creationis uel conuertetur in deum uel auertetur ab ipso et sic idem quod prius. Preterea homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam ut sancti dicunt ergo non prius homo factus est quam dyabolus peccando cecidit. Sed homo uidetur factus fuisse in principio creationis rerum secundum Augustini sententiam qui ponit omnia simul fuisse creata ergo etiam dyabolus in instanti sue creationis peccauit. Preterea natura spiritualis est uirtuosior qualibet creatura corporali sed alique creature corporales habent instantaneum motum sicut lumen et radius uisualis ergo multo magis potuit moueri motu peccati in primo instanti sue creationis. Preterea quanto aliquid est nobilius tanto minus est ociosum sed uoluntas uidetur esse nobilior quam intellectus quia uoluntas mouet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus angeli non fuit ociosus in primo instanti sue creationis uidetur quod nec uoluntas et ita in primo instanti sue creationis potuit peccare per uoluntatem. Preterea angelus mensuratur euo sed euum totum ponitur esse simul ergo quandocumque peccauit angelus peccauit in primo instanti sue creationis. Preterea sicut aliquis peccat per liberum arbitrium ita et meretur sed aliqua creatura meruit in primo instanti sue creationis scilicet anima Christi ergo et dyabolus potuit peccare in primo instanti sue creationis. Preterea sicut angelus est creatura dei ita et anima sed anima pueri in primo instanti sue creationis est mala ergo et angelus in primo instanti sue creationis potuit esse malus. Preterea sicut creatura decideret in nichilum nisi manus diuina contineretur ut Gregorius dicit ita et decideret in peccatum rationalis creatura nisi contineretur per gratiam. Si ergo angelus in primo instanti sue creationis non habuit gratiam non potuit esse quin peccaret si autem habuit gratiam et non fuit usus ea similiter peccauit. Si autem usus fuit ea conuertendo se ad deum fuit confirmatus in bono ut deinceps peccare non posset ergo omnes angeli qui peccauerunt peccauerunt in primo instanti sue creationis. Preterea primum sibi est cum eo cui est primum. Sed peccatum primum est dyaboli secundum illud Ioh. viii^o Cum loquitur mendacium ex propriis loquitur ergo in primo instanti quo dyabolus fuit creatus peccauit. Sed contra est quod dicitur Ezechiel xxviii ad dyabolum in persona regis Tyri plenus sapientia et perfectus decore in deliciis paradisi dei fuisti. Preterea in libro de causis dicitur inter rem cuius substantia et actio est in momento eternitatis et rem cuius substantia et actio est in momento temporis est media res cuius substantia est in momento eternitatis et actio in tempore deus autem est res cuius substantia et actio est in eternitate. Corpus autem est res cuius substantia et actio est in tempore ergo substantia angeli qui est medius in eternitate et actio in tempore non ergo potuit instanti sue creationis peccare. Preterea sicut Augustinus dicit in libro euchiridion malum dei quia nocet. nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit angelum bonum in integritate

sue nature. Cum igitur nichil possit esse simul integrum et diminutum, videtur quod non potuit angelus in instanti sue creationis esse malus.

¶ Preterea quod non est deliberatum non potest esse peccatum ad minus mortale. Sed quod est momentaneum non potest esse deliberatum, ergo non potest esse peccatum mortale impossibile. Ergo videtur quod angelus in primo instanti sue creationis fuerit factus malus peccando.

Responsio. Dicendum quod hanc questionem tractat Augustinus in XI super Genesim ad litteram et in XI De civitate Dei. In neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat, quamvis in XI super Genesim ad litteram magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti sue creationis peccavit; in XI vero De civitate Dei videtur magis declinare ad contrarium. Unde quidam moderni asserere presumpserunt quod dyabolus in primo instanti sue creationis fuit malus, non quidem per naturam sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed hec positio reprobata fuit ab omnibus magistris tunc Parisius legentibus. Et quidem quod angelus non peccavit in primo instanti sue creationis sed aliquando fuit bonus, ut expresse haberi ex auctoritate canonice scripture: dicitur enim Ysaie XIIII: Quomodo cecidisti lucifer qui mane oriebaris. Et in Ezechiel dicitur: In deliciis paradisi dei fuisti; que tamen Augustinus ponit XI super Genesim ad litteram ut intelligantur hic esse dicta de dyabolo quantum ad membra eius, idest quantum ad homines qui a gratia Christi cadunt. Sed quare non potuit in primo instanti sue creationis peccare assignare quidem oportet et si difficile sit. Quidam enim assignaverunt huius rationem ex parte nature angelice que est condita a deo. Unde dicunt quod oportuit in primo instanti sue conditionis eum esse bonum qualis a deo creatus est, ne aliquid ponatur simul esse integrum et diminutum sicut obiciebatur. Sed hic nullam necessitatem videtur habere, quia malitia culpe non repugnat bonitati nature sed in eo fundatur sicut in subiecto. Unde et Augustinus dicit XI De civitate Dei quod quisquis huic sententie acquiescit nec tamen Manicheis sentit qui dicunt quod dyabolus habet naturam mali deo contrariam, nec est inconveniens dicere quod quantum est ex creatione dei angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod hec integritas fuit mox impedita per resistentiam angelice voluntatis, sicut si radius solis impediatur ne illuminet aerem in ipso solis exortu. Quidam vero rationem ex hoc quod estimant in omni peccato deliberationem requiri, et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum angeli non poterit esse in momento. Non autem fuit malus nisi in termino peccati, unde relinquitur quod in primo instanti sue creationis non potuit esse malus. Sed isti decipiuntur per hoc quod iudicant de intellectu angeli secundum modum intellectus humani, cum tamen longe aliter se habeat. Intellectus enim humanus est discursivus, et ideo sicut procedit argumentando in speculativis ita etiam procedit consiliando sive deliberando in agendis. Nam consilium est inquisitio quedam ut dicitur in III Ethicorum. Intellectus autem angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione, ut Dionysius dicit VII capitulo De divinis nominibus. Et ideo nichil prohibet quin angelus in primo instanti quo veritatem intelligit possit eligere, quod quidem est actus liberi arbitrii, sicut et homo in ipso instanti quo certificatur per consilium eligit quid est faciendum; et si certum esset quod oporteret fieri absque consilio, statim in primo instanti eligeret, sicut patet in arte scriptoris et in aliis huiusmodi in quibus non est opus consilio. Si igitur in primo instanti angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod non deliberatione non indiget statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare non potuit peccare in primo instanti sue creationis quia non potuit in illo instanti eligere, quod est actus liberi arbitrii. Oportet igitur aliunde rationem investigare. Considerandum est ergo quod differentia est inter motum qui sic causatur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus celi, et inter motum qui mensuratur tempore sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium in quibus successio temporis non correspondet diversitati vel perpetuitati mobilis; contingit enim aliquod animal manere in eodem loco tempore currente. Alia quies mensuratur tempore sicut et motus, ut dicitur in VI Physicorum. Sed in motu qui causat tempus successio temporis et motus se consequuntur, quia prius et posterius in motu est prius et posterius in tempore, ut dicitur in IIII Physicorum. Et ideo quidquid in tali motu distinguitur est in diversis instantibus temporis; quod enim in tali motu est indistinctum non potest esse in diversis instantibus. Unde cessante motu celi necesse est esse simul temporis cessationem, secundum id quod dicitur Apocalypsis X: Tempus amplius non erit. Est autem considerandum quod in conceptionibus et affectionibus angelorum est quedam temporalis successio. Dicit enim Augustinus VIII super Genesim ad litteram quod deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim angeli omnia simul actu intelligunt, quia non omnia intelligunt unde angelus per unam speciem sed diversa diversis speciebus. Tanto unusquisque angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit quanto superior est. Unde Dionysius dicit XII capitulo De celesti hierarchia quod superiores angeli habent scientiam magis universalem. Et in libro De causis dicitur quod superiores intelligentie habent formas universaliores, idest ad plura cognoscibilia se extendentes. Sic etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus tanto ex paucioribus plura potest cognoscere. Solus autem deus uno scilicet sua essentia omnia cognoscit. Ideo autem homo non potest simul multa actu intelligere quia non potest perfecte et finaliter intellectus eius fieri in actu secundum diversas species, sicut nec idem corpus secundum

diversas figuras. Unde et circa angelos dicendum est quod omnia illa que angelus per unam speciem cognoscit potest simul cognoscere que autem per diversas species cognoscit non potest simul cognoscere sed successive. Ista autem successio non mensuratur proprie tempore quod causatur a motu celi supra quod sunt affectiones et conceptiones angelorum. Quippe autem non mensurantur a tempore discreto sed oportet quod ipse conceptiones et affectiones sibi succedentes causent diversa instantia huius temporis. Circa igitur que secundum unam speciem angelus apprehendere non potest necesse est quod promoveatur a diversis instantibus sui temporis et circa ea que sunt supra naturam ad gratiam pertinentia circa que fuit peccatum angeli ut habitum est magis a quibuscumque naturaliter cognitis quam quecumque naturaliter cognita ab invicem. Unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest angelus apprehendere per unam speciem et simul multo minus potest simul moveri et naturaliter cognita et insuper naturalia que sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus angeli primo est in id quod est sibi connaturale quia per id contingit in id quod est super naturam et ideo oportuit quod angelus in instanti sue creationis converteretur ad naturalem suam cognitionem secundum quam non potuit peccare ut ex supradictis patet. Postmodum non potuit converti in id quod est supra naturam vel a deo averti. Et ideo angelus in primo instanti sue creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in deum neque peccator per aversionem a deo. Unde Augustinus dicit in iiii° super Genesim ad litteram: Post vesperam prime diei fit mane cum lux spiritualis scilicet angelica natura per cognitionem proprie nature qua non est quod deus refert se ad laudandam lucem que est ipse deus cuius contemplatione formatur. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus xi de civitate dei exponit quod dyabolus ab initio peccavit idest ab initio sui peccati in peccato perseverat quod tamen exponunt ab initio idest statim non immediate. Ad secundum dicendum quod dicitur dyabolus in veritate non stetisse non quia nunquam in ea fuit sed quia in ea non perseveravit ut Augustinus exponit xi de civitate dei. Ad tertium dicendum quod hic quod angelus non potuit in primo instanti peccare non fuit neque propter defectum alicuius potentie qui postmodum fuit suppletus neque propter perfectionem que postmodum fuit subtracta ante peccatum sed propter ordinem actus quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam et postmodum moveretur in supranaturalia per conversionem vel aversionem. Ad quartum dicendum quod operatio quam habet res in principio sui esse congruit nature ipsius et ideo oportet quod retorqueatur in auctorem nature sed postmodum angelus poterat moveri ex hiis que sunt secundum naturam in alia vel bene vel male et hic non oportebat referri in auctorem nature sed in voluntate angeli peccantis. Ad quintum dicendum quod voluntas rationalis creature determinata est ad unum in quo naturaliter movetur sicut omnis homo naturaliter vult esse et vivere et beatitudinem. Et ista sunt ad que primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda quia semper actio naturalis presupponitur aliis actibus. Et ideo si angelus in primo instanti sue creationis peccasset videretur hic competere sue nature. Ad vi dicendum quod defectus proveniens ex causa secunda non imputatur prime in illis que tamen secundam non habent ex prima sicut tybia non habet curvitatem ex virtute motiva sed oportet quod prima actio angeli sit secundum naturalia eius que habet ex deo. Et ideo ratio non sequitur. Ad vii dicendum quod illa responsio procedebat secundum hic quod estimatur quod motus liberi arbitrii in angelis procedebat ex deliberatione consilii oportet enim quod deliberatus consulatur de duobus quorum unum ipse potest facere ut alterum non eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non precedit electionem tunc non requiritur quod antequam aliquis eligat hanc potestatem eligendi vel non eligendi sed in primo instanti liberum fecerit in hic vel in illud. Unde viii. ix. et x. concedimus. Ad xi dicendum quod sicut angelus non peccavit in primo instanti sue creationis et ideo non oportuit quod fuit prescius future stabilitatis sicut nec mali angeli fuerunt prescii sui casus antequam peccaverunt quia tamen beatitudo angeli est principaliter a deo peccatum vero est ex libero arbitrio facere potuit deus in primo instanti sue creationis et ideo non oportuit quod fuit prescius beatificare movendo ipsum in id quod est supra naturam quia et hic ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam erat ei a deo non autem potuit angelus per se ipsum promovere moveri in id quod est supra naturam nisi post primum instans. Ad xii dicendum quod ista distinctio lucis a tenebris potest intelligi facta esse non quidem in illo rerum principio sed pro toto tempore quo non agit in quo distinguuntur boni a malis. Sed hic videtur ad allegoriam pertinere ut ibidem dicitur. Et ideo ponit ibi aliam expositionem ut per lucem intelligatur formatio prime creature per tenebras autem informitas creature nondum formate. Sed in xi de civitate dei dicit per hoc significatum esse distinctionem bonorum angelorum et malorum secundum divinam prescientiam. Unde ibi dicit solus ille ista discernere potuit qui potuit prius quam caderent prescire casuros. Ad xiii dicendum quod Augustinus in iiii° super Genesim ad litteram sub dubio delinquit an simul angeli omnia illa cognoscant et sic simul fuerint in eis dies et vespera et mane vel non simul sed successive. Et qualitercumque sit sufficit ad eius intentionem quod illa distinctio dierum accipiatur secundum angelicam cognitionem non autem temporaliter currendas. Ad xiiii dicendum quod angelus in primo instanti sue creationis simul dum movebatur in suam naturam movebatur etiam in deum in quantum est auctor nature quia ut dicitur in libro de causis intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam non tamen tunc ferebatur in deum secundum quod est auctor gratie. Ad xv dicendum quod diligere se propter deum in quantum est obiectum super naturalis beatitudinis et auctor gratie est actus caritatis. Sed diligere deum super omnia in se propter deum in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creature competit naturaliter

non solum creature rationali sed etiam brutis
animalibus et corporibus inanimatis i(n)q(ua)ntu(m) participat
naturali amore summi boni ut dyonisius dicit iiii° ca° de
di(vinis) no(minibus). Et hic modo angelus in primo instanti sue
creationis se dilexit propter deum. Ad xvi dicendum quod
illa ratio deficit in tribus primo quidem quia ho(mo)
non est principaliter factus propter reparationem ruine
angelice sed propter fruitionem dei et perfectionem
universi etiam si iniquam fuisset ruina angelica.
Secundo quia homo ad minus secundum corpus non
fuit actu factus in operibus vi dierum secundum sententiam
augustini sed solum secundum seminales rationes solum dicit
illa que non potuerunt esse prius in rationibus semina
libus quam in corporibus secundum augustinum fuerunt facta
in principio creationis rerum. Tertio quia nichil
prohibet aliquid fieri propter finem futurorum
quem homo preexistit sicut aliquis preparat ligna
in estate propter frigus futurum in hyeme. Ad
xvii dicendum quod aliquis motus liberi arbitrii in animo potest esse
in instanti non tamen in instanti sue creationis
potuit habere motum liberi arbitrii propter rationem supra
dictam. Ad xviii dicendum quod angelus in instanti sue cre
ationis habet motum voluntatis sicut etiam intel
lectus non tamen sequitur quod hunc motum volunta
tis ad peccandum. Ad xix dicendum quod evum mensurat
esse angeli non tamen mensurat actiones eius
in quibus est successio sive intellectus sive vo
luntatis ut ex supradictis patet. Ad xx dicendum quod
alia ratio est de merito et de peccato nam meritum
procedit ex hoc quod mens rationalis creature movetur
a deo qui a principio potest movere ad quod voluit sed
ad peccandum movetur mens rationalis creature
a seipsa que non potest se movere nisi secundum ex
igentiam naturalis ordinis. Ad xxi dicendum quod a(n)i
ma in primo instanti sue creationis efficitur mala
non per actionem propriam sed per unionem ad corpus
infectum unde non est similis ratio de angelo
qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.
Ad xxii dicendum quod ratio illa deficit in duobus primo
quidem quia sicut creatura decideret in nichilum
nisi per divinam essenciam potenciam contineretur ita etiam
deficeret in non bonum si non contineretur a deo non
tamen sequitur quod non continetur a deo per gratiam quod
rueret in peccatum non solum de natura corrupta
que de se habet inclinationem ad malum. Secundo
quia homo non obligatur ex necessitate preceptorum
ad utendum gratia semper quia precepta affirma
tiva non obligant ad semper. Et ideo non est ne
cessarium quod in qualibet instanti aliquis mereatur
vel peccet. Ad xxiii dicendum quod dyabolus dicitur loqui
mendacium ex propriis non quia mendacium sit natura
lis proprietas eius sed quia ea que sunt vera non
habet hoc a seipso sed a deo quod autem falsa loqui
tur quod habet a seipso non autem a deo. Utrum
libertas arbitrii in demonibus possit reverti ad

Quinto queritur utrum bonum post peccatum
liberum arbitrium in demonibus possit reverti ad
bonum post peccatum. Et videtur quod sic.

Dicit enim dyonisius ca° iiii° de di(vinis) no(minibus) quod data naturalia
in demonibus integra permanent post peccatum sed ante
peccatum poterat dyabolus converti in bonum ergo et
dyabolus post peccatum poterat reverti ad bonum.
Preterea nichil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam
quia id quod est contra naturam per accidens se habet. Ea
vero que sunt per accidens de facili removeri possunt
quia accidens est quod adest et abest preter subiecti corru
ptionem. Sed peccatum est contra naturam angeli quia ab
eo quod est secundum naturam cecidit in eo quod est contra naturam
ut damascenus dicit in ii° libro ergo non potest esse quod liberum arbitrium
dyaboli immobiliter perseveret in malo. Sed dicebat
quod hic convenit dyabolo ratione sui status quia saltem
statim peccando amisit statum viatoris ad quem
pertinet mutari de bono in malum et e converso. Sed
contra statum vie succedit status premii vel pene quod
est a deo sed immobilitas in peccato non potest esse a deo
quia deus non est conservator illius vel cuius non
est actor ergo non potest esse quod immobilitas peccati con
veniat angelo ratione status quem nunc habet. Preterea
omne quod non inest alicui per se oportet quod ei insit ex ali
qua causa sed immobiliter peccare non convenit angelo
secundum se. Sic enim conveniret eis secundum naturam et esset naturaliter
malus quod supra improbatum est nec iterum convenit ei ex
aliqua causa quia neque a deo neque a natura ut proba
tum est neque etiam ex propria voluntate quia cum volun
tas creature sit de se mutabilis non videtur quod possit
immobilitatis causa existere ergo immobiliter peccare
nullo modo convenit dyabolo. Preterea augustinus dicit de vera et
falsa penitentia. Si posset dyabolus sperare de deo et
culpam in se sentire quod non invenit in se inveniret
et dei pietate scilicet veniam sui peccati. Sed dyabolus
potest sperare de deo quia spes oritur ex fide sicut
et timor dicitur autem iacobi iiii° quod demones cre
dunt et contremiscunt ergo non est impossibile dyabolum
sequi veniam sui peccati et ita non immobiliter in peccatis
perseverare. Preterea si dyabolus non potest sperare de dei
misericordia aut hic est ex parte sua aut hic est ex parte
dei. Sed non est hic ex parte dei quia sicut augustinus
in eodem libro dicit omnis malicia brevis in comparatio
ne ad divinam. Si aut dicitur ex parte sui quod hic est
quod scilicet non potest per seipsum resurgere a peccato pa
ratione hic competeret cuilibet peccanti mortaliter
quia nullus potest per seipsum de peccato exire nisi liberetur
a deo nec tamen omnes peccantes mortaliter irrevocabiliter
perseverant in malo ergo dyabolus non perseverat immo
biliter in malo. Preterea ista consequentia valet possum
currere si volo ergo possum currere. Sed dyabolus potest
converti ad bonum si vult quia in ipso velle consistit con
versio ergo dyabolus potest converti ad bonum. Preterea
si motus sit naturalis sequitur quod quies sit naturalis quod
per quam naturam aliquid movetur ad locum et quiescit
in loco ergo pari ratione si motus est voluntarius
et quies voluntaria. Sed dyabolus voluntarie
motus fuit ad malum ergo voluntarie quiescit in
malo non ergo ex necessitate. Preterea secundum crisostomum
super iohannem sicut se habet lux increata ad spi
ritualem substantiam. Sed quanto aer est purior tanto

magis post peccatum recipere lucem solis angelus autem
est subtilioris nature inter spirituales substantias quam
anima cum ergo anima post peccatum possit recipere lucem
gratie videtur quod multo fortius angelus ergo videtur
quod non immobiliter perseueret in malo. Praeterea quod non est tale
semper est tale sed angelus naturaliter habet quod possit
conuerti in bonum ergo semper potest conuerti in bonum
sicut ante peccatum sic et post peccatum. Praeterea dyabolus
quod non receptauit commodum ex suo peccato sed ante
peccatum tenebatur conuerti in deum ergo etiam et post pec
catum tenetur conuerti. Sed nullus tenetur ad impossibile
ergo non est impossibile dyabolum conuerti ad deum et sic
ut videtur immobiliter manet in peccato. Praeterea quanto
aliquod agens est magis infimum tanto magis
est determinatum ad unum sicut corpus graue et leue
magis est determinatum ad unum motum quam ratio que
potest in diuersa moueri sed anima est ordine nature
infra angelum cum ergo anima non sic determinetur
ad unum quin post peccatum possit reuerti ad bonum videtur
quod multo minus angelus. Praeterea inferior appetitus
potest dirigi ad superiorem appetitum sicut in nobis
appetitus sensitiuus dirigitur per appetitum rationalem
ut dicitur in tertio de anima. Sed supra appetitum demonis
est alius superior scilicet appetitus dei et boni angeli
ergo appetitus demonis qui tendit in malum potest
in bonum dirigi. Praeterea unumquodque quod naturaliter conuertitur
ad id quod melius est sed dyabolus intelligit bonum
diuinum esse melius quam bonum suum ergo potest in bonum
diuinum conuerti non ergo immobiliter perseuerat in auer
sione a deo que est malum eius. Praeterea mutatio
status non tollit dyabolo libertatem arbitrii que
est ei naturalis. Sed libertas arbitrii per se conuertitur
conuerti in bonum quia posse peccare non est libertas
arbitrii nec pars libertatis ut Anselmus dicit. Ergo
mutatio status non tollit dyabolo quin possit
conuerti in bonum. Praeterea dyabolus antequam peccaret
poterat conuerti in bonum. Si autem post peccatum non
potest in bonum conuerti aut hoc est per subtractionem ali
quam aut per additionem sed non per subtractionem
quia potentie naturales in eis manent integre sicut et
cetera naturalia bona ut dyonisius dicit. Similiter etiam
nec per additionem quia quod additur alicui aduenit
ei secundum modum eius et ita cum libertas arbitrii angeli secundum
se sit conuertibile videtur quod illud quod ei additur ver
tibiliter inhereat ei non ergo immobiliter perseuerat
in malo. Praeterea uoluntas proportionaliter intelligitur
a quo mouetur sed intellectus angeli non ita intel
ligit unum quin etiam possit intelligere aliud non
ergo ita uolt unum quin possit etiam reuerti ad ali
ud uolendum et ita non immobiliter perseuerat in
malo. Praeterea dyonisius dicit quarto capitulo de diuinis nominibus quod demo
nes et intelligunt et nolunt bonum nichil autem
aliud videtur requiri ad hoc quod conuertantur nisi quod
huic uoluntati consentiant ergo videtur quod pos
sunt iterato conuerti in bonum. Praeterea Anselmus dicit
quod si in fidelibus est libertas arbitrii oportet
quod sit in eis uel conuertatur ad hoc quod possint conseruare
rectitudinem quia non habent eam nisi conuertantur

adhuc quod est posse eam deserere quia hoc pertinet
ad posse peccare quod non est pars libertatis. Reli
quitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium conuertatur
adhuc quod est potestas recuperandi rectitudinem et
ita immobiliter perseuerant in malo. Praeterea quod equaliter
deformatur equaliter reformari potest. Sed dyabolus
est equaliter deformatus sicut et multi homines
qui ex eadem causa peccant scilicet ex malicia quo
cum homines possent reformari demones etiam
reformari poterunt. Praeterea sicut se habet appetitus
ad bonum et malum ita intellectus et ad uerum et
ad falsum. Sed nullus intellectus est qui ita in
hereat falso quod non possit reduci ad uerum ergo
uoluntas dyaboli non ita inheret malo quin
possit reduci ad bonum. Sed contra est quod prima
Iohannis tertio dicitur ab initio dyabolus peccat quod exponens
Augustinus undecimo de ciuitate dei dicit quod semper peccat ab initio
tio sui peccati. Praeterea Gregorius dicit xxxiiii moralium
Cor antiqui hostis sicut lapis induratur quia
nulla umquam conuersionis penitentia mollietur. Praeterea an
gelus medius est inter deum et hominem sed deus
habet liberum arbitrium inuertibilem ante electionem et post
homo autem habet ipsum uertibilem ante et post
ergo angelus in medio modo se habet ut scilicet sit
inuertibile post et non ante non ergo post
electionem peccati potest reuerti ad bonum. Responsio
dicendum quod circa hanc questionem errant origenes esti
mans cuilibet creature liberum arbitrium in quolibet
statu esse uertibile ad bonum et ad malum. Unde pu
tauit etiam quod demones quamque per liberum arbitrium posse re
dire ad bonum et per diuinam misericordiam ueniam consequi
peccatorum. Sed Augustinus dicit xxi de ciuitate dei origi
nem propter hec et propter alia non nulla reprobauit
ecclesia quia et hoc quod misericors videbatur amisit fa
ciendo sanctis ueras miserias quibus penas
luerent et falsas beatitudines in quibus uerum ac se
curum et hoc est sine timore certum sempiternum boni
gaudium non haberent ponebat enim ratione eadem
quod etiam boni angeli et homines quandoque possunt
per liberum arbitrium peccare et ita a beatitudine recidere quod
manifeste contrariatur sententie domini dicentis. Ibunt hii
in supplicium eternum iusti autem in uitam eternam.
Considerandum est quod hic origenis error ex hoc prouenit
quod non recte considerauit quid per se pertinet ad
liberum arbitrium pertinet sine qua in nullo statu inuenitur.
Est igitur considerandum quod ad rationem liberi arbitrii per
tinet quod in diuersa possit. Unde res cognitione
carentes quarum actiones sunt determinate ad unum
nichil agunt suo arbitrio. Animalia uero irra
tionalia agunt quodam arbitrio sed non libero quia
iudicium quo aliquid prosequuntur uel fugiunt est
in eis determinatum a natura ita ut ipsum preterire
non possint. Sicut ouis non potest non fugere
lupum uisum sed omne illud quod habet intel
lectum et rationem agit libero arbitrio inquantum scilicet arbitrium
eius quo agit consequitur apprehensionem intel
lectus uel rationis que se ad multa habet. Et ideo
sicut dictum est ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in di

versis possit. Sed ista diversitas potest attendi tripliciter. Uno modo secundum differentiam rerum que eliguntur propter finem. Etiam unicuique naturali convenit unus finis quem naturali necessitate appetit quia natura semper tendit ad unum. Sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis nature potest tendere in diversa eligendo ea que sunt ad finem. Et hoc modo et deus tamquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem nec potest non velle eam. Sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad unum in suis effectibus quin quantum est de se possit ferri in aliud, et secundum hoc competit deo libertas arbitrii. Similiter etiam angelus et homo habent finem naturaliter sibi constitutum beatitudinem, unde naturaliter appetunt eam nec possunt velle miseriam ut Augustinus dicit XIII De trinitate. Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari, in eligendo ea que sunt ad finem potest voluntas tam hominis quam angeli boni vel mali in diversa ferri. Secunda autem diversitas in qua liberum arbitrium potest attendi secundum differentiam boni et mali. Sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii. Sed per accidens se habet ad eam in quantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium obiectum, quod in malum tendat non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni, quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis unde causatur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicuius potentie quod deficiat in suo actu, sicut non pertinet ad rationem visive potentie quod aliquis obscure videat. Et ideo nichil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum quod nullo modo potest tendere in malum vel ex natura sicut in deo vel ex perfectione gratie sicut in hominibus et angelis beatis. Tertia autem diversitas est in quantum liberum arbitrium potest attendi secundum differentiam mutationis que quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit. Etiam et ipse deus vult ut diversa fiant secundum quod conveniunt diversis temporibus et personis. Sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat aut velit quod prius nolebat. Et hec est diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii sed accidit ei secundum conditionem nature mutabilis, sicut non est de ratione visive potentie quod diversimode videat, sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis cuius oculus quandoque est purus, quandoque autem est turbatus. Et similiter est mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione eius sed accidit ei in quantum in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca et extrinseca. Ex causa quidem intrinseca vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit, vel propter ipsum appetitum qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum ut tendat in aliquid

sicut in sibi conveniens quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Proverbiorum XXI: Cor regis in manu dei et quocumque voluerit vertet illud. Hec autem duplex causa cessat in angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in hiis que ad ordinem nature pertinet immutabiliter se habent, quia mutatio est existentis in potentia ut dicitur in III Physicorum. Hic autem ad naturam angelicam pertinet ut actu habeant notitiam omnium que naturaliter scire possunt, sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum, quod in angelis non contingit quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones que ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut nos immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia que naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui conveniens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea que ad ordinem nature pertinent. Verum est quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia sive per conversionem sive per aversionem, unde hec sola mutatio in eis esse potest ut de gradu nature ipsorum moveantur in id quod est supra naturam convertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui advenit ei secundum modum sue nature conveniens est ut immobiliter angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem quia tunc finitur in eis status viatoris. Unde non pertinet ad rationem divine sapientie ut ulterius demonibus gratia infundatur per quam revocentur a malo prime aversionis in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium in omnibus tamen peccant quia in omni eorum electione permanet vis potentie electionis ipsorum.

Ad primum ergo dicendum quod bona naturalia in angelis sunt integra quantum pertinet ad nature ordinem. Sunt autem tamen corrupta vel depravata seu diminuta per comparationem ad capacitatem gratie vel glorie.

Ad secundum dicendum quod peccatum est contra naturam non secundum id quod potentia appetit sed secundum inordinationem ex qua habet immobilitatem, et ideo nichil prohibet quod peccator immobiliter perseveret in eo quod peccando appetit.

Ad tertium dicendum quod deus est causa status angelorum in quo sunt obstinati in malo non quidem sicut causando vel conservando malitiam sed sicut non impertiendo gratiam. Sic enim dicitur aliquem indurare secundum illud Romanorum IX: Cuius vult miseretur et quem vult indurat.

Ad quartum dicendum quod immobiliter permanere in malo non convenit dyabolo ex una causa. Sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate, sed immobiliter inherere ei ad quod voluntas applicatur convenit ei ex propria natura.

Ad quintum dicendum quod dyabolus non potest nisi proprie loquendo culpam sentire scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpe suum peccatum

quia hic pertinet ad mutacom li ar et
p9sequens non pt sparare ex diuina mia re
miam quia de culpa ¶ ad vi dd q dyabo9
non solum non potest p se ipm resurgere
a pcto sicut nec homo sed ultius scdm mo
du nature sue competit ei nec i mobiliter
inhereat ei q p ex ppam uolumtatem ele
git Et ido pctm eius magis est irremedi
abile quam etiam pctm homis ¶ ad vij do
q cum dico possum currere si uolo aiis e
possibile et ideo 9sequens e pole Sed cu
dico dya9 potest reuerti ad bonu si uolt
aiis est impole ut ex dictis patet vnde no
est similis racio ¶ ad viij dd q sic motus
auisionis a deo fuit i dya9 uoluntarius
ita etiam et quies i eo q uoluit est uolu
taria nam uolumtate pseuerat i malo
Sed cu uolumtas eius mh i inmutabil est
manet rone iam dicta ¶ ad ix dd q aliu
re intellectualis suba spualis illuiatur dup
Vno modo lumie nali et sic anglus bon9
ul malus magis illuiatur quia aia
Alio modo lumie gre et sic anglus mal9
mi9 est capax huius illuiacois ppt impe
dimetu gre que i mobiliter i eis manz ut
dictu est ¶ ad x dd q li ar dya9 non e
naturaliter uertibile quantu ad nalia sua
sed solu habz iutabilitatem respectu super
nalui ad que pt 9uerti ul ab eis auerti
qu tame fecit i mobiliter mh p seuerat sic
dictum est ¶ ad xi dd q sicut ebrius te
net non peccare non quid 9 siderato pre
senti statu Sed 9sideracia ebrietatis uo
luntaria ca scdm quam imputa et aliq
ad culpam ita etiam pt intelligi q dya9
tene 9uti ad deu quauis hic ei sic impole
scdm pntem statum sed quia ad hunc sta
tum uoluntaria causa deuenit ¶ ad xij
dd q illud q est magis infimu est ma
gis determinatu ad vnu scdm obiecta quia
virtus superior ad plura se extendit Sed
tam illud q est supmu rone i mutabilitatis est
magis determinatu ad malu ¶ ad xiij dd
q mouere uolumtate solus ds pt qui etiam
scdm absolutam potencia pctm posset
mutare volumtate demonis i bonu Sz
cu hic no queritur nate ipius ut dcm e vn
non e simile de appetitu sensitiuo qui scd
suam nam mutabil est ¶ ad xiiij dd q
dya9 bonu diuu intelligit scdm q e fons
omis nalis boni intelligit esse melius
quam bonu ppm Non aute scdm q est
ppm pncipiu boni gratuiti quia adhuc
manet in ppria puersitate quia sua beati
dinem pncialem uirtutem uoluit optinere
¶ ad xv dd q pmutacom statum no amm
sit li ar demonis qn in bonu 9nale posse
ferri amisit tu q non posset i bonu gre

¶ ad xvi dd q i mobilitas dya9 i malo
causat ex parte adhesione que habet racio
nem appositionis et ex h ipo q adheret a
licui scdm modu sue nature magis sequitur
q i mobiliter inhereat quam q 9uertibiliter ¶ ad
xvij q appetitus dya9 pt quide diuisa appete
ut dcm est Sed in omnibus que appetit i ma
lo i mobiliter pseuerat ut ex dictis patet ¶ ad
xviij q racio illa procedit de cognicoe et vo
lumtate nalis boni Hic aut loquimur de
bono gratuito et de malo culpe q ei 9ppom
¶ ad xix dd q dya9 habz libertatem sumendi
rectitudinem si eam haberet nam et ans i
dicit in eodem li li ar semp habz ptatem
sumendi rectitudine cu habz et cu non habet
eam sicut cu aliquis habz ptatem sumendi
pecuniam si habet et si non habz ¶ ad xx
dd q quauis aliquem homiez 9tingat ex
eadem causa peccare ex qua dyabolus pcca
uit non tu propt hic omo simile desfor
mat Sed dya9 i mobiliter homo aut muta
scdm 9ueniencia sue nature ¶ ad xxi dd
q sicut dya9 i mobiliter pseuerat i malo cu
inheret ita et i mobiliter etiam pseuerat et
in falso cui assentiret Vtru intellectus dya9
post pctm sit obtenebratus ut i eum pos

Sexto querit vtru sit eade error
intellectus dya9 post pctm sit ob
tenebratus ut i eum possit cade
error ul deceptio Et videt q sic Gre. ar
de leuiathan pquem dya9 intelligit Estima
bit abyssum quasi senescentem q exponens Gre
gorius i xxxiiij moral dicit Abyssum sene
scere estimat qui timari quoqz in supplicijs
supnam animaduisionem putat hic aute
est falsum ergo in dya9 cadit falsa uel er
ronea opinio ¶ pr quicuqz dubitat pt
errare Sed dyabolus quoqz dubitat ut p3
ph q ipe dicit mathei iiij Si filius dei
es Dic ut lapides isti panes fiant ergo dy
abolus pt errare ¶ Sed dice q dyabolus
errare pt quantu ad cognicom gratuita non
quantu ad cognicom nalem ¶ Sed contra
est qd dyo9 iiij ca de di no dicit dita ipis
sz demonibus anglica bona nequaqz mu
tata ee diis Sed sunt integra et splendidis
sima quauis ipi non videant claudentes
suas inspectiuas boni uirtutes Sed ille qui
non videt ex h q suu visum claudit pt de
cipi ul errare ¶ pr ubicuqz pt inueniri
po sine actu ibi pt esse malu ut p3 ix
meth Sed i intellectu anglico etiam quantu
ad nalem cognicom potest esse potencia sine
actu Non enim sine actu 9sidant oia ad q
eoru nalis cognicio se extendit Alioqui
no mutarent per tpus ut aug9 dicit i viij
sup Gen sup lram ergo i intellectu angli pt
esse malu Sed malu intellectus est falsu

ut dicitur in vi ethicorum. Ergo quamdiu dyabolus sit in
tegre nature angelice nichil prohibet in intel
lectu eius inveniri falsam opinionem. Preterea
voluntas dyaboli potuit deficere per peccatum quia est
ex nichilo ut patet per augustinum xii de civitate dei. Sed
similiter intellectus eius est ex nichilo ergo pari
ratione potest deficere per errorem. Preterea peccatum ex
cludit a beatitudine sed beatitudo magis per
tinet ad intellectum quam ad voluntatem. Secundum
illud iohannis xvii hec est vita eterna ut cognos
cant te deum et cetera cum ergo per peccatum sit de
pravata voluntas dyaboli in tantum ut semper
permaneat in peccato multo magis sic est depra
vatus intellectus eius quod semper permaneat in
errore. Preterea augustinus probat in libro de vera religione quod est
una sola veritas sibi increata. Et augustinus etiam
dicit quod omnia videntur in lumine divino. Sed
demones elongati sunt a participatione dei. Se
cundum illud ii ad Chorinthios vi quae conventio
lucis ad tenebras ergo demones nullam ve
ritatem cognoscere possunt. Preterea super illud iob
xli factus est ut nullum timeret. Dicit
Gregorius in xxxiii moralium de dyabolo quod appetitus
celsitudinis vertit in vigorem mentis ut in
potencia se esse male non sentiat qui pro gloria
pre esse querebat. Sed constat quod male ei est
ergo habet de se ipso falsam opinionem.
Preterea quicumque opinatur aliquid quod prius opinabatur
verum quamquam errat sed hic convenit dyabolo quia super
illud sedente eo pro tribunali misit ad eum
uxorem eius etc. Dicit glossa. Nunc demum
dyabolus intelligens per christum de manibus suis eorum
liberare ne per eius mortem mortis amittat
imperium ex quo sequitur quod aliquando ei videbatur
sibi expediens quod christus moreretur dum
mortem eius procurabat postmodum autem
fuit ei visum quod hic non expediret suo dominio
ergo videtur quod aliquam habuit falsam opinionem.
Preterea augustinus dicit in libro de natura boni cavendi sunt
inferiores affectus inferni id est post hanc
vitam pene graviores unde nulla potest esse
commemoratio veritatis quia nulla ratiocina
tio. Et hic ideo quia non perfundit lumen
verum quod illuminat omnem hominem venientem in
hunc mundum. Sed in statu illorum inferiorum
sunt demones ergo ipsi nullam veritatem cogno
scunt nec est in eis aliqua ratiocinatio. Preterea sicut
se habet vera cognitio ad rectum appetitum ita
se habet falsa cognitio ad perversum appetitum.
Sed non potest esse rectus appetitus nisi precedat
vera cognitio ergo perversum appetitum semper
precedit falsa cognitio. Preterea super illud luce
x. plagis impositis habuerunt semivivo
relicto dicit quedam glossa quod homo vulneratur per
peccatum in naturalibus sed illud reformat in homine
gratiam quod per peccatum vulneratur cum ergo gratia
reformet totam ymaginem sub qua comprehen
ditur non solum voluntas sed et natura

intellectus videtur quod per peccatum demonis
fuit vulneratus eius intellectus etiam quantum
ad naturalem cognitionem et ita videtur quod etiam in natura
li cognitione eius possit esse error et deceptio.
Preterea dyonisius dicit iiii capitulo de divinis nominibus quod nullus
ad malum aspiciens operatur. Sed id quod operatur
dyabolus est malum ergo decipitur in sua estima
tione. Preterea augustinus dicit in libro de vera religione ille
angelus magis se ipsum quam deum diligendo
subditus esse ei noluit et intumuit per super
biam et a summa essencia defecit per peccatum
scilicet lapsus et ob hoc minus est quia eo quod minus erat
frui voluit quia magis voluit sua potencia
frui quam dei sed in hoc ipso quod sine nature et u
tiliti periisse inhesit et per hoc incepit minus esse
videtur ab ordine suorum naturalium defecisse ergo et
circa cognitionem naturalem potest cadere falsitas
sine deceptio. Preterea gregorius dicit in pa
storali quod menti furore ebrie perversum videtur
esse quod rectum est. Sed mens dyaboli est furore
ebria. Dicit enim dyonisius iiii capitulo de divinis nominibus quod
malum demonis est furor irrationalis ergo per
versum putat esse quod rectum est et ita in falsa
opinione decipitur. Preterea universalis cognitio in nobis
est deceptionis cognitio particularis sicut cum considerantes
lilii albedinem qui et sibi et in multis
aliis est communis decipiuntur estimantes quod est album
omne lilium. Sed angeli cognoscunt per formas
universales et tanto magis quanto sunt superiores.
Cum igitur lucifer fuit supremus inter angelos
et per consequens habeat formas maxime universales videtur
quod maxime possit decipi. Preterea simplex ad quod
se convertit totum se convertit ergo pari ratione a quo
se avertit. Sed dyabolus est simplex secundum suam
essenciam ergo cum sit aversus a deo videtur
totaliter sit ab eo aversus scilicet quantum ad affecti
onem et quantum ad cognitionem ergo videtur quod eius
cognitio totaliter a veritate deficiat cum deus veri
tas sit. Preterea super illud ii ad Chorinthios vi quae
comparatio christi ad Belial dicit glossa quod dyabolus
omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam
agere ergo videtur quod in eius intellectu cadat
falsa opinio. Sed contra est quod dyonisius dicit
iiii capitulo de divinis nominibus quod angeli sunt simplices
intellectus. Sed in simplici intelligencia an
geli et humana non potest esse falsum ergo multo
minus in cognitione angelica. Sed dyabolus est an
gelice nature ergo in eius cognitione non ca
dit falsitas. Sed in demonibus cum sint sine
in corpore non est cognitio intellectiva. Sed
intellectus semper est rectus ut philosophus dicit
in iii de anima. Et augustinus etiam probat in libro
lxxxiii questionum quod nullus falsum intelligit ergo vi
detur quod in cognitione demonum non possit esse
deceptio. Sed dicendum quod in cognitione demonum
non potest esse deceptio quantum ad cognitionem natura
lem sed solum quantum ad cognitionem gratuitam.
Sed contra cognitio gratuita refertur ad

decium secundum quod excedit naturalem cognicionem creature. Quod sic philosophus probat in ix methaphisice: in cognicione substanciarum simplicium que sunt nobis secundum se non potest esse falsum. Sed est ibi defectus solum in non attingendo; ergo circa cognicionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in demonibus sed solum defectus in cognoscendo. Preterea omne quod advenit alicui advenit ei secundum modum sue nature ut dicitur in libro de causis. Cum ergo demones secundum suam naturalem cognicionem non possunt errare, videtur quod nec circa cognicionem gratuitorum que in eis superveniunt errare possint. Item dicitur quod demones possunt errare circa cognicionem affectivam. Sed contra cognicio angelica excedit omnem humanam cognicionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine que non errat etiam in peccatore, scilicet synderesis; ergo videtur quod etiam multo forcius cognicio angeli peccantis sit absque errore. Preterea demon ex hoc peccavit quod est facultas voluntatis et racionis. Sed racio et voluntas referuntur ad diversa obiecta. Nam voluntas respicit bonum, racio autem verum; ergo nichil prohibet voluntatem dyaboli esse deficientem circa bonum, ita tamen quod intellectus eius non sit deficiens circa verum. Preterea nichil corrumpitur vel diminuitur nisi per suum oppositum. Sed peccatum non opponitur; ergo videtur quod neque corrumpat neque diminuat bonum nature. Sed naturalis cognicio non patitur errorem; ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error. Preterea Gregorius dicit in iiii^to dialogorum quod anima a corpore elevata cognoscit verum sine errore. Sed magis elevatur a corpore angelus etiam malus quam anima; ergo videtur quod multo minus in malis angelis possit cadere error. Respondeo dicendum quod falsa opinio est quedam defectiva operacio intellectus nostre sicut partus monstruosus est quedam operacio defectiva nature. Unde philosophus dicit in vi ethicorum quod malum intellectus est falsum. Defectiva autem operacio semper procedit ex defectu alicuius principii. Sed ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus ut dicitur in ii phisicorum. Unde necesse est quod omnis falsa existimacio procedat ex defectu alicuius principii cognoscendi. Sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita raciocinacione. Nichil autem potest deficere in eo quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam. Sed in eo aliquid deficere potest respectu cuius est in potencia. Nam id quod est in potencia potest subici et perfeccioni et privacioni ad quam pertinet omnis defectus. Sicut autem supra dictum est angelus secundum condicionem sue nature actu habet perfectam noticiam omnium eorum ad que vis sua cognoscitiva naturalis se extendit. Non enim discurrit a principiis in conclusiones sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt. Alioquin si actu habens principiorum noticiam in potencia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum sicut et nos per racionis discursum per principia noticiam conclusionum acquirere, cuius contrarium patet per Dyonisium vii de divinis nominibus. Sic igitur nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota, ita nec angelo potest inesse falsa opinio circa illa quecumque naturali eius cognicioni subsunt. Et quia peccando dyabolus proprietatem sue nature non amisit, sed data naturalia in eis manent integra et splendidissima ut dicit Dyonisius dicit iiii^o capitulo de divinis nominibus, consequens est quod nec dyabolus falsam opinionem habere possit in hiis que pertinent ad eius naturalem cognicionem. Quamvis autem intellectus eius sit in actu respectu eorum que naturaliter cognoscere potest, est tamen in potencia respectu eius que suam naturalem cognicionem excedunt, et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior tanto in plura agenda se potest extendere, ita virtus cognoscitiva que est altior ad plura cognoscenda se extendat. Unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedat, inferior intellectus sit quasi in potencia et indiget perfici per superiorem. Sic igitur respectu eorum que sunt in divina cognicione omnis intellectus angelicus est in potencia indigens illustrari ad ea cognoscenda quodam supernaturali lumine quod est lumen divine gracie. Et sic respectu huius cognicionis gratuite potest in quolibet aliquis defectus existere, aliter tamen et aliter. Nam in bono angelo potest quidem huiusmodi cognoscibilium esse defectus sed simplicis negacionis, secundum quod Dyonisius dicit vii capitulo celestis ierarchie quod nesciencia purgantur. Non autem potest in eis esse defectus false opinionis, quia cum voluntas eorum sit ordinata non applicans suum intellectum ad iudicandum de illis que cognicionem eorum excedunt. Sed in malis angelis propter inordinatam et superbam voluntatem potest esse respectu huius cognoscibilium etiam defectus false opinionis in quantum exhibent presumptuose suum intellectum ad iudicandum de hiis que eos excedunt. Et hec quidem falsitas respectu huius cognoscibilium potest in eis esse speculative in quantum scilicet absolute in falsum iudicium prorumpunt, et practice sive affective in quantum falso estimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad predicta cognoscibilia. Ad primum ergo dicendum quod immutabilitas divine animadversionis pertinet ad cognicionem gratuitam quia racio divinorum iudiciorum excedit omnem naturalem creature cognicionem. Secundum illud psalmi: Iudicia tua abyssus multa. Non tamen dyabolus ignorat immutabilitatem sui supplicii; hec enim diminueret eius miseriam.

Sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum pertinet securitas de perpetuitate glorie ita ad augmentum miserie dampnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miserie. Unde dicitur est quod dyabolus estimare abyssum senescentem. Dicit gregorius ibidem exponit quia opinio interminabilitatis penarum mentibus hominum ingeritur in hoc mundo ut minus peccare formidet. Ad secundum dicendum quod illa dubitatio dyaboli fuit de misterio incarnationis quod excedit naturalem cognicionem etiam angelorum. Ad tercium dicendum quod demones non dicuntur videre sua naturalia non quod ea absolute videant alioquin nichil cognoscere possent quia ut dicitur in libro de causis intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam sed non videt ea in ordine ad bona gratuita a quibus considerandis avertit suam intencionem solis naturalibus finaliter inherens. Ad iiii dicendum quod habere noticiam dupliciter uno modo quantum ad actualem consideracionem et sic intelligitur quod angelus habeat actualem noticiam omnium ad que sua naturalis cognitio se extendit. Alio modo quantum ad habitualem noticiam qualiter ut dicitur iii. ii. de anima. Et i. in phisica alter dicitur aliquis potentia sciens antequam addiscere quam scilicet non dum habet habitum sciencie et alter antequam considerare et hic modo angelus habet actualem noticiam respectu omnium que naturaliter cognoscere potest et istud sufficit ad repellendum falsitatem contrariam. Non enim nos semper actu consideramus principia. Sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa. Ad v dicendum quod ex hoc quod aliquid est ex nichilo sequitur quod sit aliquid secundum mutabile non tamen oportet quod sit mutabile quantum ad omnia corpora quidem celestia sunt mutabilia secundum locum sed non secundum substantiam. Et similiter intellectus angeli ex hoc etiam quod est ex nichilo potest deficere circa supernaturalia non autem circa naturalem cognitionem quia etiam voluntas angeli circa huiusmodi potest peccare ut dictum est. Ad vi dicendum quod beatitudo activa consistit in intellectu ad quem pertinet visio dei magis quam in voluntate ad quam pertinet delectatio quia delectatio consequitur operacionem sicut causam et advenit ei sicut quedam superveniens perfectio. Unde philosophus dicit in x. ethicorum quod delectatio perficit operacionem sicut decor iuventutem sed appetere finem et movere in ipsum precipue convenit voluntati et hoc impeditur per peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum. Ad vii dicendum quod demones elongati sunt a participacione divine veritatis et divini luminis secundum quod participatur per gratiam non autem secundum quod participatur per naturam. Ad viii dicendum quod sentit in se esse male quia culpam suam non apprehendit ut malum sed ad hoc ut obstinatam mente perseverat in malo. Unde non pertinet ad falsitatem practice seu affective cognitionis. Ad ix dicendum quod affectus passionis christi pertinet ad supernaturalem cognitionem circa quam dyabolus errare potuit. Ad x dicendum quod cum dicitur quod apud inferos non est commemoratio veritatis non est intelligendum quod nullam veritatem cognoscant. Alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse et sic excluderetur ymmo conscientie sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis per quam intellectus eorum perficiatur. Ad xi dicendum quod secundum dionysium iiii ca. de divinis nominibus. Bonum causatur ex tota et integra causa malum autem ex singularibus defectibus et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Unde non sequitur sed ad rectitudinem appetitus requiritur naturaliter cognitio intellectus quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis quamvis possit dici quod appetitus possit esse rectus a casu falsa cognitione precedente puta cum aliquis et habet honorem paternum quem falso ei putat patrem et similiter appetitus perversus semper est quando fit cum aliqua falsitate practice cognitionis. Ad xii dicendum quod aliqua voluit hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum non autem ita quod adiuvat aliquid de essentia nature et sic non sequitur quod intellectus eius erret nisi circa gratuita. Ad xiii dicendum quod ratio illa procedit de cognitione practica vel affectiva secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum. Ad xiiii dicendum quod in hoc quod dyabolus sibi magis inhesit per amorem quam deo peccavit circa ordinem naturalium ad gratuita quia non retulit amorem sui nec in deum et inde etiam dicitur minus esse iniquitum privatus est esse gratuito. Ad xv dicendum quod furor de dyabolo dicitur metaphorice et ex talibus locutionibus non trahitur conveniens argumentatio cum etiam potest dici quod hic pertinet etiam ad practicam cognitionem. Ad xvi dicendum quod universalis cognitio dicitur esse in angelis quia non cognoscant solam naturam universalem rerum per quem modum universalis cognitio est in nobis deceptionis causa. Sed dicitur cognitio eorum esse universalis in quantum universaliter ad multa cognoscibilia se extendit de quibus propriam et completam cognitionem habet. Ad xvii dicendum quod angelus est simplex in essentia sed multiplex in virtute in quantum scilicet virtus eius ad multa se extendit non quidem per diversitatem naturarum potentiarum sicut in nobis est appetitus sensitivus et intellectivus hic enim repugnaret simplicitati essentie secundum igitur intellectualem appetitum prout in multa se potest extendere potest ab aliquo averti secundum aliquid et non secundum aliud et sic appetitus eius non est aversus a deo secundum

naturalia sed secundum gratuita. Ad tertium dicendum quod dyabolus omnia male agit quantum ad ea que agit ex libero arbitrio sed actiones naturales in eo sunt bone proprie loquendo quia actiones ille non sunt dei instituentis naturam. Ad primum ergo autem quod in contrarium obicitur dicendum quod angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis in conclusiones sed statim in principiis videt conclusionum veritatem et tunc etiam non intelligit sic quasi addendo predicatum subiecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri sed statim in simplici consideratione subiecti considerat ea que in subiecto conveniunt vel que ab eo removentur utriusque enim est eadem ratio eo quod diffinitio subiecti est principium cognoscendi utraque principia ad ipsum. Unde angelus qui simplicitatem apprehensionem subiecti cognoscat esse vel non esse sicut et nos componendo et dividendo nichil enim prohibet per simplex intelligere compositum sit prima simile cognoscatur simile ex hoc autem intellectum nostro componente potest provenire falsitas in quantum iudicat aliquid esse vel non esse. Unde in intellectu demonis potest esse falsitas precipue quantum ad ea que excedunt naturalem cognitionem. Ad secundum dicendum quod intellectus semper dicitur esse rectus in intelligendo. Quia ut Augustinus dicit in libro lxxxiii questionum quicumque intelligit aliquid intelligit illud esse ut est potest tamen potentia intellectus non intelligendo unum errare ut patet in eo qui opinatur falsum. Ad tertium dicendum quod circa ipsam essentiam divinam non potest demon deficere nisi in non attingendo sicut ratio inducta probat. Sed in hiis que sunt naturaliter facit increatus potest intellectus demonis deficere falsum opinando. Ad quartum dicendum quod modus intelligendi ipsius demonis conformatur substantie sue non tamen oportet quod eadem inde habeat adiudicandum de hiis que excedunt naturam suam sicut adiudicandum ea que sunt sibi connaturalia. Et ideo licet numquam falsum iudicium habeat de hiis que pertinet ad naturalem cognitionem eius excedunt. Ad quintum dicendum quod sic synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium que naturaliter homo cognoscat sicut et principia et ulia speculabilium. Unde ex hoc non potest concludi nisi quod demones in naturali cognitione non errent. Ad sextum dicendum quod voluntas non movetur a bono nisi in quantum est apprehensum. Unde non potest deficere ab appetitu boni nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem non quidem quantum ad ulia principia quorum est synderesis sed quantum ad particularia eligibilia. Ad septimum dicendum quod quia culpa non directe opponitur nature inde est quod demones per peccatum non incurrunt falsitatem quantum

ad naturalem cognitionem. Ad octavum dicendum quod Gregorius loquitur de elevatione anime que fit per gratiam lumen enim gratie omnem falsitatem excludit.

Utrum demones cognoscant futura

Septimo queritur utrum demones cognoscant futura. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus ix de civitate dei. Temporalia divine virtutis effecta angelis sensibus et malorum spirituum potius quam infirmitatibus hominum possunt esse conspicua. Sed homines considerando effectus divine virtutis multa de futuris precognoscunt medicus sanitatem nauta tranquillitatem futuram precognoscit seu precognoscere possunt. Preterea nullus vere potest prenuntiare nisi illud quod precognoscit. Sed sicut Augustinus dicit in libro de divinatione demonum demones quedam vera prenuntiant de futuris eventibus ergo demones precognoscunt futura. Preterea si demones sint substantie incorporee oportet quod secundum substantiam et operationem sint supra tempus. Secundum illud quod dicitur libro de causis quod intelligentie substantia et operatio est supra tempus. Sed presens preteritum et futurum sunt differentie temporis ergo quantum ad cognitionem demonis non differt utrum sit aliquid presens preteritum aut futurum. Sed demones possunt cognoscere presentia et preterita ergo etiam possunt cognoscere futura. Sed dicendum quod ad hoc quod aliquid possit cognosci non solum requiritur quod cognoscens sit potentialiter et in actu sed etiam cognitum. Sed contra certior est cognitio dei quam cognitio demonis. Si igitur ad certitudinem cognitionis demonis requiritur quod cognitum sit potentialiter in actu multo magis hic requiretur ad cognitionem dei et sic nec deus futura cognosceret quod est inconveniens. Preterea omnis cognitio est secundum modum cognoscentis sed in demone cum sit substantia incorporea non est cognitio sensitiva sed solum intellectualis. Cum igitur intellectus abstrahat ab hiis et nunc videtur quod non differat quantum ad cognitionem demonis utrum aliquid sit presens preteritum vel futurum. Preterea manifestum est quod demones cognoscant singularia dum sunt non autem cognoscunt ea per species a rebus acquisitis quia hoc non posset fieri nisi mediante sensu ergo cognoscunt ea per species innatas. Sed species innate fiunt immediate demonis ab initio sue creationis ergo ab initio sue creationis demon cognovit omnia singularia futura. Sed dicendum quod ad ea que excedunt naturalem cognitionem angeli non sufficiunt species innate sed requiruntur species infuse. Sed contra cognitioni tamen subditur quod maius est multo magis subditur quod minus est sed naturali cognitioni demonis subditur substantie immobiles que

sunt multo altiores quam subē sensibi
les ergo singularia sensibilia eorū cogni
cionem non excedunt ¶ p̄t̄ sicut ydee uel
rōnes que sunt ī mente diuina se habent in
creando et cognoscendo ita similitudines rerū
que sunt ī mente angelica se habent in
cognoscendo sed rōnes ydeales que sunt
ī mente diuina equalr̄ se habent ad preterita
p̄ncia et futura creando et cognoscenda er
go videt̄ q̄ sp̄es rerum que sunt ī mente
angelica equalr̄ se habeant ad preterita p̄
sencia et futura ¶ p̄t̄ sicut deus p̄ibum
suū formas produxit p̄t̄ materiam ita eci
am et intelligentia angelica ut patz per
aug. ii super Gen̄ ad lrām Sed forme
rerum ī materia corpali eo modo se habēt
respectu p̄ntis preteriti et futuri ergo videt̄
q̄ pari rōne sp̄es rerum que sunt ī men
te Et sic videtur q̄ demones p̄ illas sp̄es
p̄nt cognosce futura ¶ p̄t̄ ysid. dicit in
de summo bono Q̄ triplici acumine scīne
uigent demones primo quidē experiencia lo
gi temporis primo aūt ex reuelacōne bono
rum spirituū Sed omis isti modi p̄nt se ex
tendere ad cognicōm futurorū sic p̄ncium
ergo demones p̄nt cognosce futura ¶ Cz
dice q̄ demones p̄nt cognosce futura
que ex necessitate eueniūt et que hūt
causas determīatas non aūt alia Sed q̄t
experimentalis cognicio ex silibus ad silia
procedit Sed omi que accidunt q̄ntūcūqz
sunt contingencia aliqua similia precessiūt
in seclis preteritis et in quibus demones ex
tollūt homines Dr̄ eni eccēs. i. mo. nil sub
sole nouū iam eni precessit in seculis que
fuerunt ante nos ergo demones omī fu
turorū contingenciū cognicōm habent ¶
p̄t̄ experiencia ex sensu oritur dicit eni phūs
in. i. meth. Ex sensu fit memoria ex multis
aūt memoriis vnū experimētū sed in demo
nibus non est sensus ergo nichil in eis
operatur experiencia ut cognoscant quedam
futura magis quam alia ¶ p̄t̄ si demoēs
non cognoscant ea que non habent cām
determīatam quādo sunt futura cognoscūt
ante est quando sunt p̄ncia videtur sequi
q̄ eorū intellectus reducat̄ de potencia ī actū
non nisi ab ab aliquo excellenciori Non est
aūt ponere aliq̄ creatū excellencius ī intel
lectu angelico ergo q̄ demones cognoscāt
contingencia que non habent causas deter
minatas et ante quam fiant ¶ p̄t̄ omē
q̄ fit ex plurib; causis ordinatis et non
impeditis videt̄ ex necessitate accidere Cz
omnis effectus qui accidit in hoc mūdo ac
cidit ex concursu plurium causarū ordina
tarū ad inuicē et non impeditarū quia si
fuissent impedite non esset subsecutus
effectus ergo omnia que sunt ī hoc mūdo
accidunt ex necessitate Et sic videt̄ q̄ demo
nes omnia futura cognoscant ¶ p̄t̄ fortu
na et casus sunt in hiis que accidunt ut
in paucioribus Sed si nichil accidat ut in
paucioribus nichil erat contingens ut ī plu
ribus Sed omnia ex necessitate eueniūt ea
eni que sunt ī talibus uel in pluribus non
differunt ab hiis que sunt ex necessitate nisi
ph. q̄ deficiūt in paucioribus Si ergo nichil
est a fortuna et casu sequit̄ q̄ omnia ex ne
cessitate sunt Sed primū videtur eē vm̄ scdz
sniam aug. qui dicit in li. lxxxiii. q. q̄ ni
chil agit̄ in hoc mūdo temere idest a for
tuna uel a casu ergo omnia ex necessitate
eueniūt Et sic demones omnia futura cog
noscunt ¶ p̄t̄ omnis motus inferiorū cor
porum reducit̄ ī motus celestiū corporum
sicut in causas Dicit eni aug. in 3 de tri
nitate Q̄ deus regit inferiora corpora p̄
superiora Sed motus superiorū corporum pro
veniūt uniformit̄ ex necessitate ergo et
omnia que accidunt ī inferioribus corporib;
proueniūt ex necessitate et sic idem q̄ prius
Sed dice q̄ hic locum hz ī motibus pene
corporalibus non autem in hiis que causat̄
ex li. ar. ¶ Sed contra principiū motus ho
minis et cuiuslibz animalis est ex aliquo de
nouo ī rebus corporalibus accidente sicut
completa digestione homo per seipsum excitatur
a sompno et surgit ut dicit̄ ī viii phī. Si
ergo ea que exterius accidunt in rebus cor
poralibus subdunt̄ necessitati celestiū corpo
rum videtur q̄ pari racione ea que fiunt
ex li. ar. ¶ p̄t̄ li. ar. ad uoluntatē ptinē
videtur que est appetitus rōnalis cuius actus
est electio Sed uoluntas mouet̄ a bono sō
appetito obō ergo ex necessitate moue̅t̄ ad elec
tionem boni et ad fugam mali Sic igit̄
omnia ex necessitate eueniūt eciam que
ex li. ar. fiūt et ita ex consequenti videt̄ q̄ de
mones omī futura precognoscere possint
Sed contra est q̄ dam[illegible] dicit in. ii. libo
Q̄ neqz homines neqz demones futura p̄
cognoscant sed solus deus ¶ p̄t̄ vnus
quisqz potest melius cognoscere que ad
ipm̄ pertinent q̄ que ptinent ad alios
unde dr̄. i. ad chor. ii Que sunt hominis ne
mo nouit nisi sp̄us hominis qui in ipso est
ī ipso est Sed demones non sunt presci
sui casus futuri ut patz per aug. xi sup Gen̄
ad lrām Ergo nichilominus nec alia futura
demones precognoscere possint ¶ p̄t̄ cog
nicio non est nisi veri Sed futura contingēcia
non habent veritatem determīatam ut p̄t̄
phūs in primo periermenias Ergo demones nō
cognoscunt determīate futura Rn̄ dd̄ q̄
futura dupliciter possunt cognosci uno

modo in se ipsis. alio modo in suis causis.
In se ipsis quidem a nullo cognosci possunt
nisi a deo. cuius ratio est quia futura prout
futura sunt non habent esse in se ipsis. esse autem
et verum convertuntur. unde cum omnis cognitio
sit alicuius veri. impossibile est quod aliqua cog-
nitio respiciens futura in ratione futuri co-
gnoscat ea in se ipsis. cum autem presens pre-
teritum et futurum sint differentie temporis
temporalem ordinem designantes. omne
quod qualitercumque est in tempore comparatur ad fu-
tura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est
quod aliqua cognitio subiacens ordini temporis
cognoscat futura in se ipsis. talis autem est
omnis cognitio creature ut post dicetur. unde
impossibile est quod aliqua creatura cognoscat
futura in se ipsis. Sed hoc est proprium solius
dei cuius cognitio non est elevata supra
totum ordinem temporis ita quod nulla pars
temporis comparatur ad cognitionem divinam sub
ratione preteriti vel futuri. Sed totus decur-
sus temporis et ea que per totum tempus agun-
tur presentialiter et conformiter eius aspectui
subduntur. et eius simplex intuitus super omnia
simul fertur prout unumquodque in suo est tem-
pore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex
ordine locali per prius et posterius in magni-
tudine ut dicitur in iiii phisicorum. Ita igitur deus
presentialiter omnia intuetur que ad invicem
comparantur secundum ordinem presentis preteriti et fu-
turi. quod non potest aliquis cuius intellectus sub
ordine temporis cadit. Sicut ille qui est in
alta specula constitutus videt simul omnes
transeuntes per viam non sub ratione precedentis
et subsequentis quo ad ipsum quamvis videat
quosdam alios precedere. tamen quicumque in ipsa
via constitutus in ordine transeuntium non potest
videre nisi precedentes vel iuxta se positos.
In causis autem suis sunt aliqua futura tri-
pliciter. uno modo secundum potentiam tantum sed secundum rationem
cause active que non potest impediri a suo ef-
fectu et hec dicuntur tamen quia scilicet possunt equa-
liter esse vel non esse que dicuntur contingentia
ad utrumque. Quedam vero sunt in causis non
solum secundum potentiam sed secundum rationem cause ac-
tive que non potest impediri a suo effectu
et hec dicuntur ex necessitate contingere. quedam vero
sunt in causis suis et secundum potentiam et secundum
causam activam que tamen potest impediri a suo
effectu. Et ista dicuntur contingere ut in pluribus.
Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in
actu non autem secundum quod est in potencia ut dicitur
in ix methaphisice. inde est quod ea que sunt ad utrum-
libet non possunt precognosci in suis causis
determinate sed sub disiunctione ut eo pote quia
erunt vel non erunt. Sic enim habent veritatem.
ea vero que sunt in causis suis ut ex necessi-
tate ab eis proveniencia per certitudinem cogno-
sci in causis suis ab homine et multo certius
a demone vel angelo in quibus magis est
nota virtus causarum naturalium quam hominibus.
Ea vero que contingunt ut in pluribus possunt
cognosci in causis suis non per omnimodam certi-
tudinem sed per coniecturalem quandam co-
gnitionem certius tamen ab angelis bonis vel ma-
lis quam ab hominibus. considerandum tamen quod co-
gnoscere futurum in causa sua nichil est a-
liud quam cognoscere futurum sed presens. unde
cognitio futurorum proprium est dei. Unde
illud ysa. xli. annunciate que ventura sunt
et sciemus quia dii estis vos. Ad primum
ergo dicendum quod ratio illa procedit de futuris secundum
quod cognoscuntur in suis causis. Ad secundum er-
go dicendum quod demones de futuris quandoque vera
pronunciant et quandoque falsa. vera autem pronun-
ciant precognoscentes ea aut ex revelatione
bonorum spirituum a deo donata aut in causis
intrinsecis quarum virtutem cognoscunt
aut in proprio proposito. Futura enim cum pronunciant
ea que sunt etiam ipsi facturi. quandoque falsa
autem pronunciant quandoque quidem volentes ho-
mines fallere. Quia ut dicitur Ioh. viii. diabolus
est mendax et pater eius mendacii. quandoque vero
eo quod ipsi falluntur utpote cum divinitus pro-
hibentur facere quod proponebant vel cum divina
virtute aliquid contingat preter solitum cursum
naturalium causarum. Ut augustinus dicit in libro
de divinatione demonum. Ad tertium dicendum quod substantia
et operatio demonis est quidem supra tempus quod
est numerus motus celi. cum in eius operatione ad-
iungitur tempus secundum quod non omnia simul actu
intelligit quod quidem tempus est vicissitudo quedam
affectionum et conceptionum intelligibilium. Unde
augustinus dicit in viii super Gen. ad litteram quod deus
movet creaturam spiritualem per tempus. Ad iiii
dicendum quod alia ratio est de deo qui totum tempus
presentialiter intuetur eo quod eius intellectus est
omnino liber a tempore et sic respicit futurum
ut existens quod non potest dici de angelo vel
demone. Ad v dicendum quod intellectus omnis ab-
strahit aliquo modo ab hic et nunc aliter
tamen intellectus humanus quam angelicus. Nam
intellectus humanus abstrahit ab hic et nunc
quantum ad ipsa cognita quia non cognoscit
singularia que sunt sub hic et nunc et quantum
ad ipsas species intelligibiles que sunt a con-
ditionibus et individualibus abstracte. Intellectus
autem angeli boni vel mali abstrahit ab hic
et nunc quantum ad ipsas species intelligibiles
que sunt immateriales et universales non autem quantum
ad ipsa cognita. cognoscit enim per species intelli-
gibiles propter earum efficaciam non solum universalia
sed etiam singularia. Et ita differt in cogni-
tione demonis cognoscere presentia vel fu-
tura. Ad vi dicendum quod angeli non cognoscunt sin-
gularia quando fiunt in actu per species de novo

acquisitas sed per species quas prius habe-
bant per quas tamen non cognoscebant ea pro-
ut erant futura cuius ratio est quia omnis
cognicio fit per quandam assimilacionem cognoscentis
et cogniti species autem intelligibiles que sunt
in intellectu angelico sunt directe similitudines
respicientes naturas specierum per quas tamen singu-
laria cognoscere possunt non tamen nisi in quan-
tum participant naturam specierum quod non est
antequam sicut in actu et ideo statim quando
sunt in actu cognoscuntur ab angelo sicut e
converso accidit apud nos quod oculus statim
quod accipit speciem lapidis cognoscit lapidem
preexistentem forme enim intellectus ange-
lici preexistunt rebus temporalibus sicut forme
rerum preexistunt sensibus nostris ¶ Ad vii
dicendum quod cognoscere singularia temporaliter ut sunt
presentia non est supra virtutem intellectus an-
gelici sed solum cognoscere ea prout sunt
futura ¶ Ad viii dicendum quod sicut dicit Dionysius in
ii capitulo de divinis nominibus non potest inveniri dili-
gens id est perfecta similitudo creature ad deum
Et ideo licet species que sunt in intellectu an-
gelico sint utcumque similes racionibus yde-
alibus intellectus divini non tamen possunt
eas adequare ut videlicet ad omnia se exten-
dant ad que se extendunt raciones ydeales
intelligibiles intellectus divini que per hoc quod
sunt supra tempus se habent indifferenter
ad presens preteritum et futurum non sequitur
quod eodem modo se habeant de speciebus intellectus
angelici ¶ Ad ix dicendum quod forme que sunt
in rebus a divina virtute procedentes habent
quod se semper eodem modo quantum ad racionem
speciei non autem quantum ad participacionem
individuorum quia quandoque forma speciei partici-
patur a quibusdam individuis quandoque vero ab
aliis et sic eciam species angelici intellectus
secundum se ipsas semper eodem modo se habent
sed ex transmutacione individuorum naturalium pro-
venit quod quandoque assimilantur rebus existentibus
in intellectu angeli quandoque autem non assi-
milantur ¶ Ad x dicendum quod hoc quod demones ex re-
velacione superiorum spirituum aliqua cognos-
cunt eorum naturalem facultatem excedit
quod vero subtilitate sue nature cognoscunt
pertinet ad cognicionem naturalem qua in causis
naturalibus effectus possunt precognoscere sed circa
actus humanos ex libero arbitrio dependentes qui
ex naturalibus causis precognosci non possunt demo-
nes per experienciam multa cognoscunt ¶ Ad xi
dicendum quod ea que futura sunt preextiterunt quodammodo
in seculis preteritis secundum aliquam similitudinem
non tamen quantum ad omnia sed forte aliquis
futurus effectus assimilatur diversis effectibus
preteritis quantum ad diversa et tamen cognicio
que ex similibus procedit in rebus contingen-
tibus non habet certitudinem propter transmutacionem te

mane sed est cognicio coniecturalis ¶ Ad xii
dicendum quod experiencia procedit ex sensu in quantum
sensus est cognoscitivus alicuius presentis et
secundum hoc in demonibus ponitur experiencia non
quia sensu aliquid percipiant sed quia co-
gnoscunt aliquid cum sit presens quod ante non
cognoverant secundum modum predictum ¶ Ad
xiii dicendum quod hoc quod demon non cognoscit hoc
quod est futurum non provenit ex eo quod intel-
lectus suus sit in potencia Sed ex eo quod sin-
gulare futurum nondum participat formam
speciei cuius similitudo actu preexistit in intel-
lectu demonis ¶ Ad xiiii dicendum quod duo processe-
runt loqui ponentes omnia ex necessitate
evenire quarum una fuit via stoicorum qui
imponebant necessitatem futuris eventi-
bus ex certa serie causarum adinvicem con-
nexarum quam fatum dicebant et ad hoc tendit
hec racio Sed Aristoteles solvit eam in vi metaphysice
dicens quod si opponatur quod sit omne quod evenit
habere causam et quod posita causa necesse est ef-
fectum poni sequitur omnia ex necessitate con-
tingere erit enim quemlibet effectum futurum
reducere in aliquam causam vel presentem vel
preteritam quam nisi ex quo est vel fuit
necesse est vel fuit eam esse vel fuisse puta
quod iste occidetur si de nocte domum exibit
aut si vellet bibere quod volet si sitit et hoc
erit si comedat salsa et forte iam comedat
vel comedit Unde sequitur quod necessarium est
eum occidi Sed utraque predictarum supposi-
cionum falsa est falsum est enim quod causa po-
sita eciam si de se sit sufficiens necesse sit
effectum poni quia potest impediri puta ig-
nis combustione lignorum per iectionem aque
Similiter eciam non est verum quod omne quod evenit
habeat causam quedam enim eveniunt per acci-
dens quod est autem per accidens non habet causam
quia proprie non est ens ut plato dixit
Unde quod iste fodiat sepulcrum causam habet
Et item quod in aliquo loco conditus sit the-
saurus causam habet sed iste concursus qui
est per accidens scilicet hunc volentem sepulcrum
fodere in loco ubi est thesaurus reconditus
non habet causam quia est per accidens ¶ Ad
xv dicendum quod quidam voluerunt imponere necessi-
tatem futuris eventibus ex providencia di-
vina in qua fatum constituebant et ad hoc videtur
hec racio tendere Non enim Augustinus dicit Nichil
in mundo temere fieri quia omnia sunt divine
providencie subiecta Sed hoc non tollit con-
tingenciam futurorum eventuum neque propter
certitudinem divine cognicionis neque propter
efficaciam divine voluntatis et hoc quidem
quantum ad scienciam patet ex hiis que supra
dicta sunt Sic enim se habet divina sciencia
ad futura contingencia sicut se habet oculus
noster ad contingencia que in presenti sunt ut dictum est

Unde sicut certissime videmus sortem sede(re)
dum sedet necessario propter hoc sequitur quod sit
simpliciter necessaria ita etiam ex hoc quod deus vi-
det que eveniunt in se ipsis non tollitur con-
tingencia rerum Ex parte autem volu(n)-
tatis considerandum est quod voluntas divina
est universalis causa entis et universaliter omnium que conse-
quuntur Unde et necessitatis et contingentie
ipsa autem est super ordinem necessarii
et contingentis sicut est super totum esse cre-
atum et ideo necessitas et contingencia in re-
bus distinguitur non per habitudinem ad volun-
tatem divinam que est causa communis
sed per comparationem ad causas creatas quas
proportionaliter divina voluntas ad effectus
ordinavit ut sit necessariorum effectuum sit
cause intransmutabiles contingentium autem
transmutabiles ¶ Ad xvi dicendum quod quidam co-
nati sunt futuris eventibus necessitatem
imponere ex virtute celestium corporum inequa-
litatem constituebant et secundum hoc procedit
hec ratio que quidem deficit primo in hoc quod non
omnia principia futurorum eventuum sunt
subiecta virtuti celestium corporum In-
tellectus enim et consequens voluntas qui
in ratione est non sunt vires alicuius or-
gani corporalis Et ideo non subduntur direc-
te actioni alicuius corporalis virtutis defi-
cit etiam quantum ad effectus pure cor-
porales virtus enim corporalis celestis est
naturalis virtus natura autem semper
tendit ad unum id autem quod est per accidens non
est res unum ut dicitur in vi metaphysice Unde id
quod est per accidens potest quidem quisque reduci
in aliquam causam intellectualem que potest
accipere ut unum quod est per accidens non autem
in aliquam causam naturalem Manifestum est
autem in effectibus pure corporalibus multa
evenire per accidens puta quod fulgur cadat in
loco nemoroso ubi sunt multe arbores
sicce que accenduntur et comburitur tota
silva Unde non omnes effectus pure
corporales reduci possunt sicut in causam in
virtutem celestis corporis et propter hoc non
omnes corporales effectus celestium corporum
ex necessitate eveniunt quia possunt per
accidens impediri Sicut dicitur in libro de somp-
no et vigilia Etiam multa in commotionibus aeris non
eveniunt quorum signa precesserunt in celesti-
bus corporibus ¶ Ad xvii dicendum quod ratio et vo-
luntas excitantur quidem ad agendum ab ali-
quo exteriori quod inducit passionem in cor-
pore animalis in viribus sensitivis sed in potestate
rationis et voluntatis remanet ut operetur
vel non operetur secundum motum talium passionum
¶ Ad xviii dicendum quod ratio illa tangit quartam
viam ex qua aliqui necessitatem actibus

humanis imponere voluerunt sed ad hoc re-
pellendum considerandum est quod voluntas mo-
vetur a bono sicut intellectus a vero intel-
lectus autem ex necessitate assentit primis prin-
cipiis que sunt secundum se nota et omnibus illis
que ex hiis considerat ex premissis ex ne-
cessitate concludi quia sine hiis principia
vera esse non possunt Et similiter voluntas
ex necessitate appetit ultimum finem qui est
propter se appetendus omnes enim ex necessi-
tate volunt esse beati et similiter ea que con-
siderant ut sine quibus beatitudo esse non
possit Alia vero eligibilia que possunt con-
siderari vel sicut ad beatitudinem pertinentia
secundum aliquam rationem boni vel sicut impe-
ditiva ita tamen ut sine hiis beatitudo pos-
sit haberi voluntas non ex necessitate as-
sentit sicut nec intellectus opinabilibus
in quibus considerat quod eis remotis in-
columis stare possunt principia per se nota

Vtrum demones cognoscant cogitatio-
nes cordium nostrorum

Octavo queritur Utrum demones cognoscant
cogitationes cordium nostrorum
Et videtur quod sic Dicit enim Gregorius in xviii
moralium Corda nostra quia diu in hac vita sumus
ab altero in alterum videri non possunt quia
non intra vitrea sed intra lutea vascula
concluduntur Sed grossities luteorum vascu-
lorum non potest impedire intellectualem vi-
sum qualis est demonum ergo demones cor-
dium nostrorum cogitationes cognoscunt ¶ Preterea
sicut se habet visus corporalis ad formam
corporalem ita se habet visus spiritualis ad
formam spiritualem Sed visus sensibilis cor-
poralis potest videre formam corporalem in re
sensibili existentem ergo visus spiritualis de-
monis potest videre formam spiritualem in nostra
anima existentem Sed secundum illam formantur
cogitationes cordis ergo demon potest cogno-
scere cordis humani cogitationes ¶ Sed
dicendum quod illas cogitationes demon cognos-
cere potest in quibus fantasmatibus utimur non autem
illas que in pura speculatione consistunt
Sed contra est quod philosophus dicit in iii de anima
quod nequaquam sine fantasmate intelligit anima
cuius signum est quod corrupto organo fanta-
sie omnis intellectualis operatio impeditur Si
ergo nostras cogitationes cognoscant de-
mones in quibus fantasmatibus utimur consequens
est ut omnes nostras cogitationes cognoscant
¶ Sed dicendum quod verbum philosophi intelligitur de hiis
que naturaliter cognoscimus non autem de hiis
que nobis divinitus revelantur ¶ Sed contra est
quod dicit dyonisius i capitulo de celesti ierarchia quod impossibile est nobis
aliter lucere divinum radium nisi varietate sacro-
rum velaminum circumvelatum Sacra autem re-

la anima dicit sensibiles similitudines ergo etiam in hiis que nobis divinitus revelantur indigemus fantasticis similitudinibus sensibilium rerum et sic omnes cogitationes nostras demon potest videre. Praeterea intellectus noster magis cognoscit ea que sunt magis intelligibilia secundum naturam propter hoc quod accipit cognitionem a sensu quod in demonibus locum non habet et sic magis cognoscunt ea que sunt secundum se magis cognoscibilia sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu et per consequens magis secundum se cognoscibiles quam forme in rebus naturalibus existentes que sunt intelligibiles in potentia tantum ergo demon de modo suo intellectum cognoscit formas in rebus materialibus existentes multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri secundum quas formantur cogitationes ergo potest videre cogitationes nostras. Praeterea propter quod unumquodque et illud magis sed ipse intellectus noster est intelligibilis propter speciem intelligibilem in eo existentem ut patet per philosophum in iii de anima. Ergo cum demon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius. Praeterea demon melius cognoscit animas nostras quam nos cognoscamus cogitationes que in anima sunt ergo etiam cogitationes nostras melius novit quam nos. Praeterea demon in causis cognoscit effectus ut supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram et potentias et habitus eius que sunt cause cogitationum ergo cognoscit cogitationes nostras. Praeterea nullus potest vere enunciare quod ignorat. Sed sicut Augustinus dicit xii super Genesim ad litteram Certissimis iudiciis constat enunciatas a demonibus hominum cogitationes ergo demones cognoscunt cogitationes. Praeterea omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed per peccati cogitationum homines assimilantur demonibus ergo demones cogitationes tales cognoscere possunt. Praeterea verbum cordis intimius magis est simile demoni qui est spiritualis substantia quam verbum exterius quod est corporale. Sed demon cognoscit verbum exterius hominis quod ore profertur ergo multo magis cognoscit verbum interius quod pertinet ad cogitationem ut patet per Augustinum xv de trinitate. Praeterea actus est magis cognoscibilis quam habitus. Sed demon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis ut patet per hoc sicut Augustinus dicit xviii de civitate dei quod Eudiphus in somniis apparens cuidam dormienti dissolvit ei questionem de qua dubitabat quod videtur per demones procuratum ergo videtur quod demon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes. Praeterea quanto virtus cognoscitiva est magis elevata tanto potest aliqua magis. Sed virtus cognoscitiva demonis est magis elevata quam virtus cognoscitiva hominis cum ergo homo cogitationes possit cognoscere alterius hominis per aliqua corporalia signa secundum illud Ecclesiastici xix Ex visu cognoscitur vir et ab occursu faciei sensatus consequens videtur quod demones alterius cogitationes hominum in se ipsis videant. Praeterea si non viderent eas in se ipsis sed solum per signa corporalia nullo modo possent eas cognoscere quia idem signum corporale ad multa se habet sicut rubor faciei potest provenire ex excitatione passionis ire et etiam verecundie sed certum est demones aliqualiter cogitationes hominum scire ut patet per Augustinum xii super Genesim ad litteram et in libro de divinatione demonum et in libro retractationum ergo cognoscunt cogitationes per se ipsas. Praeterea signa corporea sunt quedam sensibilia. Et secundum Dionysium vii capitulo de divinis nominibus demones non cognoscunt intelligibilem veritatem ex sensibilibus ergo demones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis sed per se ipsas. Sed dicebat quod demon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per se ipsas quia in potestate voluntatis est eas occultare. Sed contra non occultat eas totaliter removendo quia sic nichil cogitaret nec iterum faciendo eas distare quia distantia corporalis non impedit cognitionem angeli nec etiam aliquid interponendo quia nichil aliud est in anima quod lateat demonem ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes demoni occultare. Praeterea sicut Augustinus dicit ii super Genesim ad litteram Angeli per species quas in sui creatione receperunt omnia que sunt infra eos cognoscunt. Sed cogitationes nostre sunt infra eos quia ordine nature anima est inferior angelo ergo demones per illas species innatas possunt cognoscere cogitationes hominum. Sed contra est quod dicitur Ieremie xvii Pravum est cor hominis et inscrutabile quis cognoscet illud Ego dominus scrutans corda et probans renes Ergo solius dei est cogitationes hominum cognoscere. non ergo demones eas cognoscunt. Praeterea i ad Corinthios ii dicit apostolus Que sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est. cogitationes autem maxime sunt intime homini ergo demones non possunt hominis cogitationes cognoscere sed ipse solus. Praeterea in libro de ecclesiasticis dogmatibus dicitur Internas cogitationes anime dyabolum non videre certi sumus. Responsio dicendum quod sicut Augustinus dicit xii super

Resp. dicendum. Et sicut Aug. in libro de diuinatione demonum
compertum est certis iudiciis quod demones
cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt
quas quidem contingit dupliciter cognoscere. Uno
modo quod videntur in se ipsis sicut aliquis homo
proprias cogitationes cognoscit. Alio modo
per aliqua corporalia signa quod maxime ma
nifestum est cum ex intimioribus cogitationibus
homo ducitur ad aliquam passionem que
si fuerit vehemens etiam in exteriori appa
rentia habet aliquod iudicium per quod possit eti
am a grossioribus apprehendi sicut timentes
pallescunt verecundati aut rubescunt. Ut
philosophus dicit in iiii ethicorum. Sed etiam si sit le
vior passio deprehendi potest a subtilibus
medicis per cordis immutationem que ex pulsu
percipitur. Huiusmodi autem exteriora et interiora signa
corporalia multo magis demon cognoscere
potest quam quicumque homo et ideo certum
est quod demones aliquas cogitationes hominum
cognoscere possunt secundum modum predictum.
Unde Augustinus dicit de diuinatione demonum
quod aliquando demones hominum dispositiones
non solum voce prolatas. Unde verum etiam
cogitatione conceptas cum signa quedam ex
animo exprimuntur in corpore tota facilita
te perdiscunt. Utrum autem per alium modum
possint eas videre in se ipsis Augustinus
sub dubio dereliquit in libro retractationum
dicens pervenire ista ad noticiam demonum
per non nulla experimenta compertum est.
Sed utrum quedam signa dentur ex cor
pore cogitantium illis sensibilia nos autem
latentia an alia vi etiam eas spiritali cog
noscunt an difficillime potest ab hominibus
an omnino non potest inveniri. Ad huius
igitur difficultatis inquisitionem considerare
oportet quod in cogitatione duo sunt atten
denda ipsa scilicet species et usus speciei qui est
intelligere vel cogitare. Nam sicut in solo
deo non differt forma et ipsum esse ita in
solo eo non differt species intellecta et ipsum
intelligere quod est esse intelligentem circa
species autem intelligibiles considerandum quod
unusquisque intellectus aliter se habet ad species
intelligibiles superioris intellectus et aliter
ad species intelligibiles inferioris intellectus.
Nam species intelligibiles superioris in
tellectus sunt universaliores et ideo post
non possunt comprehendi per species intelligi
biles inferioris intellectus. Et ideo inferior in
tellectus non potest eas perfecte cognoscere.
Potest autem perfecte cognoscere ea que sunt
in inferiori intellectu tamquam magis par
ticulares et secundum suas universaliores species potest
de eis iudicare. Et secundum hoc cum intellectus
angelicus sit superior ordine nature nostro in
tellectu possunt angeli boni vel mali species

in anima nostra existentes cognoscere. Sed quan
tum ad usum considerandum est quod usus specierum
intelligibilium qui est actualis cogitatio
dependet ex voluntate. Utimur enim speciebus
habitualiter in nobis existentibus cum volumus.
Unde et in iii de anima commentator dicit quod habitus
est quo quis utitur cum voluerit. Motus
voluntatis humane dependet ex summo or
dine rerum qui est summum bonum quod etiam
secundum platonem et aristotilem ponitur altis
sima causa. Voluntas enim non est alicuius
boni particularis ut proprium obiectum sed boni uni
versalis cuius radix est summum bonum. Id
autem quod cadit sub ordine superioris cause
non potest cognoscere inferior causa sed so
lum superior causa movens. Et ille qui
movetur sicut si aliquis civis est sub pro
sito tamquam sub inferiori causa et sub rege
tamquam sub [illegible] superiori non potest pro
situs cogno[illegible]scere circa civem si quid
immediate rex circa ipsum ordinavit sed hoc
sciet solum rex et civis qui movetur secundum
ordinem regis. Unde cum voluntas inte
rius non possit moveri ab alio nisi a deo
cuius ordini immediate subest motus vo
luntatis et consequens voluntatie cogi
tationis non potest cognosci neque a demo
nibus neque a quocumque alio nisi ab ipso
deo et ab homine volente et cogitante.
Ad primum ergo dicendum quod homo impeditur a cog
nitione cogitationum non solum ex parte in
cogitationum sicut demones sed etiam ex
ipsa grossitie cordium que sensus corpo
reus ex quo dependet nostra cognitio pene
trare non potest. Et secundum hoc loquitur Augustinus.
Ad secundum dicendum quod sicut visus corporalis non
potest omnem formam corporalem cognoscere sed
solum proportionatam. Non enim noctua potest
videre lumen solis ita etiam visus spiritu
alis non potest videre omnem speciem spiritua
lem sed sibi proportionatam. Potest autem visus
spiritualis angeli boni vel mali videre formas
spirituales intellectus nostri non tamen propter
hoc vident qualiter eis utamur cogitando.
Ad iii dicendum quod in usu cognoscendi quia diu
in hac vita sumus semper est nobis fantas
ma necessarium quantumcumque sit spiritualis cog
nitio quia etiam deus cognoscitur a nobis
per fantasma sui effectus cognoscimus deum
per negationem vel per causalitatem vel per excel
lentiam. Ut dyonisius dicit in libro de divinis nominibus. Non
tamen quod omnis cognitio in nobis causetur
ex fantasmatibus quedam enim cognitio in nobis
causetur ex revelatione. Et per hoc etiam
patet responsio ad iiii quod procedit de usu
cognitionis. Ad v dicendum quod ratio illa con
cludit quod demon cognoscat formam in
telligibilem nostri intellectus non tamen ex hoc

sequitur q̄ cognoscat cogitacõm vone
iam dicta. Et similiter dicendum ad vi quamuis
etiam ad hec dici possit q̄ intellectus nobis
ipsis est intelligibilis p̄ sp̄em intelligi
bilem inquantum scilicet per obiectum cuius similitu
do est forma intelligibilis cognoscimus
actum et pactum potẽ non autem oportz
ita esse quantum ad intellectum angeli boni
uel mali. Ad vii dicendum q̄ duplex ē cognicõ
anime vna quidem qua cognoscitur de anima
quid est discernendo ipsam ab omnibus aliis
et quantum ad hoc melius cognoscit animam
demon qui intuetur eam in seipsa quam
homo qui investigat naturam ipsius p̄ actus
ipsius. Alia autem cognicio est anime qua
cognoscitur de ea q̄ est et hoc modo cognoscit
animam p̄cipiendo ipsam esse ex actibus su
is quos experitur et ad hunc modum cogno
scendi illa cognicio quales cognoscimus nos
aliquid cogitare que autem sit natura co
gitacõnis humane melius cognoscit de
mon quam homo. Ad viii dicendum q̄ quamuis
demon cognoscat aliquas causas cogi
tacionum non tamen cognoscat omnes q̄
non cognoscit motum voluntatis ut dictum
est. Ad ix dicendum q̄ demones elliciant co
gitaciones hominum inquantum eas cognoscunt
p̄ aliqua temporalia iudicia ut dictum est.
Ad x dicendum q̄ cognicio sit p̄ assimilacõm nõ
quidem nature sed intencõnis. non enim lapis
est in anima ut p̄ eum lapidem exteriorem co
gnoscamus ut empedocles posuit sed sp̄es lapi
dis. Et similiter etiam dicendum ad xi. Ad xii
q̄ habitus anime est quedam qualitas in
formans ipsam et ideo magis potest de
mon cognoscere habitum anime quam cogita
ciones ipsius que subiacent voluntati nec
tamen ex illo facto potest haberi q̄ demon
sciat aliqua esse in memoria hominis. Potuit
enim esse q̄ demon satisfaciat dubitanti secundum
illa que ipse sciebat non ex eo q̄ sciret p̄ hominem
illam cognoscere uel potuit hic scire uel per
aliqua exteriora signa uel potuit hic fieri
p̄ aliquem angelum bonum. Ad xiii dicendum q̄ de
mon melius cognoscit cogitacõnes quam
anima alterius hominis non quia videat eas
in se sed quia videt eas p̄ exteriora signa
magis occulta. Ad xiiii q̄ idem signum
corporale in generali p̄t respondere multis effecti
bus sed cum in speciali sunt alique differen
tie quas demon melius p̄t percipere quam
homo. Ad xv q̄ nullo illorum modorum vo
luntas occultat cogitacõnes hominis sed di
citur occultare quia ex hoc ipso occulte sunt ex
voluntate procedunt. Ad xvi dicendum q̄ per
veritatem intelligibilem quam angelus naturaliter
cognoscat non accipit ex sensibilibus potest
tamen aliquid supernaturale conuincere ex aliquo

sensibili effectu sicut hominem esse deum
ex mortui suscitacione non quia ex sensi
bilibus sp̄es intelligibiles accipiat. Sed
quia p̄cipiendo effectus sensibiles per
sp̄es innatas quas habet conicit aliqua ex
cedencia cognicionem sue nature. Ad xvii
dicendum q̄ augustinus intendit loqui de natu
ris inferioribus quas naturaliter angeli
cognoscunt p̄ formas inditas non autem
de cognicõnibus voluntariis. Vtrum de
mones possent transmutare corpora transmutare for mali

Nono queritur vtrum demones possent trans
mutare corpora transmutacõe
formali. Et videtur q̄ sic. Dicit enim augustinus
in libro lxxxiii q̄. omnia que visibiliter
fiunt etiam p̄ inferiores p̄tates aeris huius
non absurde fieri posse creduntur. Sed for
males transmutacões inferiorum corporum
fiunt visibiliter quedam quidem naturaliter autem quedam
autem miraculose ergo supra possunt per
demones qui dicuntur inferiores p̄tates
aeris huius. Sed dices q̄ huiusmodi transmuta
ciones demones faciunt non p̄pria virtu
te sed p̄ virtutem aliquorum naturalium acti
uorum. Sed contra si solum p̄ virtutem
naturalium actiuorum demones naturalia corpora
transmutare possent non possent alias
transmutacões facere quam p̄ virtutem
naturalium agencium non p̄t transmutare corpus
hominis in corpus bestiale q̄ tamen de
mones faciunt. Narrat enim augustinus xviii
de ciuitate dei. Circes magica arte socios
vlixis mutauit in bestias. Et archades
quando transnatabat quoddam stagnum conuerte
bantur in lupos et q̄ stabularie mulieres
homines et in iumenta conuertebant non ergo
sola virtute naturalium actiuorum demones
corpora formaliter transmutare possent.
Sed super illud ps. Inmissiones p̄ ange
los malos. dicit glosa q̄ deus punit p̄ ma
los angelos sed quedam aliquae punicõnes sunt
facte p̄ transformacõm corporum humanorum. Si
cut vxor loth. Genesis xix legitur. Conuersa
in statuam salis et socii dyomedis dicuntur
conuersi fuisse in volucres. Sicut augustinus narrat
xviii de ciuitate dei. Ergo videtur q̄ demones
possint corpora formaliter transmutare. Preterea
quanto aliquid magis est actu tanto effi
cacius est in agendo quia vnumquodque agit se
cundum q̄ est actu et propter hoc quia ignis est
maxime formalis habet maximam virtutem
inter alia corpora inferiora in agendo sed
cum demon sit substancia spiritualis formalior
est quolibet corpore et magis in actu existens
ergo habet virtutem magis efficacem ad a
gendum quam aliqua corpora. Si ergo vir
tute quorundam corporum possunt formaliter

transmutari multo magis hic virtute demonum fieri potest. Praeterea illud quod habet aliquam formam deficit quandoque a perficiendo actionem illius forme quia non complete recipit illam formam. Si ergo aliqua forma esset separata haberet omnem actionem forme. Sed cum demones ponantur substantie quedam spirituales et immateriales consequens est quod sint quedam forme separate; ergo habent virtutem agendi omnem actionem forme, et ita ut videtur possunt corpora formaliter transmutare. Praeterea Dionysius dicit XV capitulo de celesti hierarchia quod ignei fluvii significant thearchicos idest divinos proventus copiosa ipsis et indeficientem affluentiam largientes et vivifice nutritivos generabilitatis. Sed generatio est transmutatio secundum formam; ergo boni angeli possunt corpora formaliter transmutare; pari ergo ratione et demones qui sunt eiusdem nature. Praeterea corpora celestia moventur a deo per ministerium angelorum; agunt autem angeli per intellectum et voluntatem; voluntas autem ad diversa se habet; ergo angeli possunt diversimode corpora celestia movere. Variato autem motu celestium corporum variantur transmutationes formales inferiorum corporum que ex celestium corporum motu dependent; ergo videtur quod videtur quod angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora prout volunt; pari ergo ratione demones qui sunt eiusdem nature. Praeterea in libro de causis dicitur quod virtus intelligentie est infinita inferius quamvis sit infinita superius. Sed omnia corpora sunt infra intelligentiam; ergo ex infinitate sue virtutis potest ea qualitercumque voluerit immutare. Sed intelligentie dicuntur angeli sive boni sive mali; possunt ergo demones corpora formaliter transmutare. Praeterea Augustinus dicit in III de Trinitate quod demonibus subsunt ignis et aer et alia huiusmodi corpora quantum eis a deo permittitur. Sed ignis et aer et huiusmodi corpora sunt susceptiva formalis transmutationis; ergo demones possunt huiusmodi corpora formaliter transmutare. Praeterea quicumque inducit formam formaliter transmutat. Sed demones possunt inducere formas non solum accidentales verum etiam substantiales. Nam magi pharaonis virtute demonum ranas fecerunt; ergo videtur quod demones possunt corpora formaliter transmutare. Praeterea Augustinus dicit in libro LXXXIII questionum quod magi faciunt miracula per privatos contractus cum demonibus. Sed in miraculis corpora transformantur; ergo videtur quod demones possunt corpora transmutare. Praeterea Gregorius dicit in quadam omelia quod ad angelos qui sunt de virtute virtutum pertinet miracula facere in quibus ut dictum est corpora transmutantur. Sed demones sunt eiusdem nature cum angelis; ergo videtur etiam quod demones possunt corpora transmutare. Praeterea demon est maioris

virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione secundum Avicennam. Ergo multo magis potest immutare formaliter naturam corporalem. Sed contra est quod Augustinus dicit XVIII de civitate dei: Non solum animum sed nec corpus quidem ulla ratione credendum est demonum arte vel potestate in bestialia lineamenta posse converti. Sed corpus hominis non est minus passivum quam alia corpora demonum; ergo videtur quod etiam alia corpora demonum arte vel potestate transmutari non possunt. Praeterea Philosophus probat in VII Metaphysice quod generatio formarum in materia non est a formis immaterialibus sed a formis que sunt in materia. Ubi commentator dicit: substantie immateriales non possunt transmutare ad formam. Sed demones sunt substantie immateriales; ergo videtur quod non possunt formaliter ergo corporalia materialia transmutare. Responsio. Dicendum quod sicut apostolus dicit ad Romanos XIII que a deo sunt ordinata sunt. Unde bonum universi est bonum ordinis, ut Augustinus meth. et Philosophus in XI Metaphysice. Huic autem ordini omnis creatura subicitur cum sint a deo producte. Ipse autem deus qui est huius ordinis causa huic ordini presidet, non autem ei subicitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet, huiusmodi rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam sed consequenter secundum operationes et motus, ut scilicet id cuius est altior forma sit etiam altior operatio. Et inde est quod secundum Dionysium in libro de celesti hierarchia infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit in III de Trinitate. Et hic convenit proportio que est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum abstinere immediate. Sed per medias virtutes magis particulares et contractas, sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum. Nam corpora celestia sunt principia generationis hominum aliorumque animalium perfectorum mediante virtute particulari que est in seminibus, quamvis quedam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem celestium corporum absque semine, quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto, sed fortis effectus requirit agens propinquum; potest enim aliquid cale fieri ab igne, sed inflammari non potest nisi igni continuo coniungatur. Unde qui vult rem remotam ab igne in camino accenso inflammare facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a celestibus corporibus mediantibus propriis activis; generatio autem animalium imperfectorum immediate. Substantie autem spirituales sunt superiores ordine nature

etiam ipsis celestibus corporibus. Unde propria virtute non possunt formaliter transformare inferiora corpora nisi adhibendo aliqua corporalia activa proportionata effectibus sicut homo potest calefacere per ignem. Ad primum ergo dicendum quod omnia que visibiliter fiunt in hoc mundo possunt fieri per demones non solum propria virtute sed mediantibus activis naturalibus ut dictum est. Ad ii dicendum quod demon utitur actione naturali ad aliquem effectum producendum sicut instrumento. Instrumentum autem agit non solum virtute propria sed etiam in virtute principalis agentis. Et ideo per instrumentum potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam sicut lectus fit preterea in virtute artis. Et similiter demones per activa naturalia que adhibent ad effectus possunt quedam facere ultra virtutem naturalium agentium non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem quia hoc est preter ordinem a deo nature inditum. Sed omnes predicte conversiones facte sunt secundum fantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem. Ut Augustinus ibidem manifestat. Ad iii dicendum quod deus non semper punit per malos angelos sed quandoque etiam per bonos sicut patet de angelo qui percussit castra Assyriorum. Ut habetur Ysaie xxxvii. Sed tamen illa conversio uxoris Loth in statuam salis facta est mediantibus demonibus. Manifestum est quod in nulla operatione demones sunt instrumentum divine virtutis unde talem effectum producit non propria virtute sed virtute divina que non subicitur ordini rerum sed potest immediate quoscumque effectus producere supremos vel infimos prout voluerit. De sociis autem Diomedis dicit Augustinus quod non sunt conversi in aves sed eis submersis demones autem aves procuraverunt per quas longo tempore homines ludificaverunt quibusdam eis aliis succedentibus ex quo ostenditur quod non fuit solum sed fantasticam apparitionem. Ad iiii dicendum quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus consequens est quod habeat virtutem altiorem et magis universalem. Unde infimos effectus non potest producere nisi mediantibus inferioribus causis. Ad v dicendum quod forma separata non est purus actus sicut deus non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod sed in se incircumscripte habet totam virtutem essendi utpote ipsum suum esse existens sicut patet per Dionysium v c. de divinis nominibus. Et ideo eius virtuti subicitur omnis actio. Sed alie forme separate habent determinatam naturam speciei. Unde non potest quelibet quemlibet operari sed unaqueque id quod competit sue nature absque aliquo impedimento talis effectus sicut si calor esset forma separata non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materie non perfecte percipientis calorem sicut ea que sunt debiliter calida ut cum posset facere actionem albedinis ut alterius forme. Ad vi dicendum quod pinifica generabilitas de qua Dionysius loquitur potest referri etiam etiam ad intelligibilem generationem. Ut ipse dicit ii c. de divinis nominibus. Aliorum patres dicuntur secundum quos purgant illuminant et perficiunt. Sed cum refertur ad corporalem generationem intelligendum quod datur eis virtus ad generationem causandam mediantibus corporalibus agentibus. Ad vii dicendum quod ratio illa in tribus deficit. Primo quidem quia et si angeli celos moveant non tamen demones de quibus nunc agitur. Secundo quia et si per intellectum et voluntatem moveant non tamen sequitur quod possint et aliter movere sed secundum modum proportionatum nature ipsorum. Angelus enim non est sua voluntas sicut deus sed habet voluntatem in natura determinata et secundum modum eius voluntas effectum sortitur. Deus autem qui est ipsa voluntas indifferenter potest facere omne illud quod potest facere in voluntate. Tertio dato quod angeli aliter moverent celos et ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus hec non fieret immediate ab eis sed mediantibus corporibus celestibus. Ad viii dicendum quod virtus intelligentie dicitur esse infinita respectu inferiorum in quantum non potest ab inferioribus comprehendi sed superexcedit ea. Non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit. Ad ix dicendum quod ignis et aer et huiusmodi corpora serviunt secundum ordinem divinitus institutum. Ad x dicendum quod magi pharaonis fecerunt ranas adhibendo quedam activa naturalia que Augustinus iii de trinitate nominat semina ex occultis elementorum finibus accepta. Ad xi dicendum quod signa sive miracula que magi faciunt per privatos contractus demonum non fiunt secundum ordinem naturalium causarum sicut illa que virtute divina fiunt sed fiunt activorum naturalium supra hominum comprehensionem et facultatem propter tria. Primo quidem quia demones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines. Secundo quia celerius possent ea congregare. Tertio quia activa naturalia que assumunt ut instrumenta non possunt extendere ad maiores effectus ex virtute vel arte demonis quam ex virtute vel arte hominum. Et sic hominibus miracula videntur que per demones fiunt sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula que per aliquos artifices fiunt. Ad xii dicendum quod ordo virtutum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute divina. Ad xiii dicendum quod in fascinatione non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis. Ut Avicenna posuit sed ex eo quod propter

vehementem affectionem invidie vel ire seu odii ut plerumque accidit in vetulabus que inficiunt spiritus et hec infectio pertingit usque ad oculos ex quibus inficitur aer circumstans ex quo corpus alicuius infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruate ut dicitur in libro de sompno et vigilia. Utrum possent demones corpora movere localiter.

Decimo queritur utrum possent demones corpora movere localiter. Et videtur quod non. Motus enim localis perfectior est inter omnes alios ut philosophus probat in VIII physicorum. Sed demones non possunt transmutare corpora formaliter ergo multo minus possent ea movere localiter. Preterea anima est spiritualis substantia sicut et demon sed anima non potest movere localiter corpus nisi a se vivificatum unde si aliquod membrum mortificetur redditur inmobile. Sed demones non vivificant aliquod corpus ergo non possunt aliquod corpus movere localiter. Preterea omnis actio est per contactum ut dicitur in primo de generatione. Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus demonis ad corpora quia nichil habent commune cum eis. Cum ergo movere localiter sit quoddam agere videtur quod demones non possint localiter corpora que propinquiora sunt eis in ordine nature. Sed corpora celestia movere non possunt quia cum movens et motum sit simul ut dicitur in VII physicorum sequeretur quod demones sint in celo quod neque secundum nos est verum neque secundum platonicos ergo multo minus possunt movere non possunt movere alia corpora. Preterea inferiora moventur a superioribus primo ut dictum est quod inter substantias spirituales et inferiora corpora media sunt corpora celestia quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum ergo demones non possunt movere localiter inferiora corpora cum non possunt movere corpora celestia. Preterea motus localis est causa aliorum motuum ut probatur in VIII physicorum. Si ergo demones possent movere localiter corpora possent etiam per consequens ea movere formaliter quod patet esse falsum ex predictis. Preterea motus naturalis sequitur formam inclinantem ad determinatum motum sicut patet in motibus gravium et levium. Sed demones non possunt imprimere formas materie corporali ut supra habitum est ergo non moveant corpora localiter motus ille erit violentus. Preterea idem est motus totius et partis sicut totius terre et unius glebe ut dicitur in III physicorum. Si ergo demones possunt movere glebam unius terre ratione potuerunt movere totam terram quod demones non possunt aliquod corpus localiter movere. Sed contra est quia sicut augustinus dicit in III de trinitate demones colligunt semina que adhibent ad certos effectus hoc autem sine motu locali fieri non posset ergo demones possunt movere localiter corpora.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum qui non solum attenditur secundum voluntates ipsarum sed etiam secundum earum motus. Habent enim et ipsi motus quendam ordinem ad invicem. Et hic duplex. Uno modo secundum propriam rationem et secundum hoc motus localis ad alios motus duplicem habet comparationem. Uno modo quia est primus motuum. Alio modo quia per motum localem minima variacio fit circa mobile. Etiam cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsecum vel puta qualitas autem quantitas aut etiam forma substantialis per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum scilicet secundum locum et quantum ad utrumque secundum predicta competit quod corpora moveantur a substantiis spiritualibus motu locali inmediatius quam aliis motibus primo quidem quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus unde et alii motus a substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo quia sicut supra dictum est effectus debiles possunt fieri inmediate a remotiori agente unde minima variacio corporalis que fit per motum localem unde fieri inmediate per substantiam spiritualem quamvis per agens remotum. Non autem aliqua maior variacio qualis est aliorum motuum. Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium sicut motus celi est prior motu corporis elementaris et secundum hoc competit a superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus ita quod motor orbis saturni non possit movere celum stellatum nisi motor eius posset eum movere si habet plures stellas ut dicitur in II de celo. Sicut ergo superiores substantie spirituales movent superiora celestia corpora ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora quales sunt demones sive hoc habeant ex condicione nature sive secundum illos qui dicunt quod demones non fuerunt ex illis superioribus angelis sed ex illis qui preficiuntur a deo huic terrestri ordini secundum proportionem sue nature sive etiam hoc eis conveniat ex pena peccati propter quod sunt detrusi a celestibus sedibus in hunc aerem secundum Gregorium qui posuit aliquos de supremis angelis per peccatum cecidisse. Ad primum ergo dicendum quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis in quo secundum ipsum fit minima variacio. Ad secundum dicendum quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium unde non habet virtutem movendi corpus etiam localiter nisi

proportionatum sibi per hoc quod est prius fixatum
ab ea ⁋ ad iii dicendum quod demonis ad corpus non
est contactus corporalis sed virtualis qui quidem
requirit conuenientiam proportionis mouentis ad
mobile ⁋ ad iiii dicendum quod corpora celestia exce
dunt proportionem virtutis demonum uel
propter conditionem nature uel propter damp
nationem culpe ut dictum est ⁋ ad v dicendum quod mo
tus naturales inferiorum corporum dependent ex mo
tibus celestium corporum et causantur ab eis
possunt tamen aliqui motus fieri in infe
rioribus corporibus ex aliquibus aliis causis
puta ab ipso homine pro uoluntatem et eadem
ratione a demone uel angelo quantum dispo
sitio corporum secundum quam sunt susceptiua
talis motus aliqualiter a corpore celesti depen
dat ⁋ ad vi dicendum quod alii motus omnes naturaliter
prouenientes causantur ex motibus locali
bus celestium corporum non autem ex quibus
cumque aliis localibus motibus nec tamen si per
motus locales aliquorum corporum demones
secundum alios motus corpora transmutent
hic faciant propria sed magis uirtute corporum
localiter ab eis motorum ⁋ ad vii dicendum quod ni
chil prohibet dicere quod corpora que mouentur
localiter a demonibus per uiolentiam moueri sicut
etiam cum mouentur ab hominibus ⁋ ad viii dicendum
quod idem est naturalis motus totius et partis
non tamen eadem uis sufficit ad mouendum totum
quod mouet partem Unde licet demones pos
sint mouere aliquam partem terre non sequitur
quod possint mouere totam terram quia hoc non
est proportionatum nature ipsorum ne mutent
ordinem elementorum mundi Utrum demones
inmutare possunt partem anime cognosci
tiuam quantum ad sensitiuam interiorem

Undecimo queritur Utrum uel exteriorem
demones inmutare possint partem
anime cognoscitiuam quantum ad sensi
tiuam interiorem uel exteriorem Et uidetur quod non
Dicit enim augustinus xii de trinitate quod visio quam tam
corporalis quam ymaginaria fit per aliquam formam
forma autem que est in sensu uel in ymagina
tione est nobilior quam forma corporalis
cuius est similitudo ut patet per augustinum in super
Genesim ad litteram Cum igitur demones non pos
sint imprimere in materiam corporalem formas corpo
reas ut ostensum est multo minus uidetur
quod possint inmutare sensum uel ymaginationem
ad aliquid cognoscendum ⁋ preterea sentire et y
maginari sunt opera uite Sed omnia uite
sunt ex principio intrinseco per quod animal viuit
Cum ergo demon sit principium extrinsecum
uidetur quod non possit mouere hominem ad aliquid
ymaginandum uel sentiendum ⁋ Sed dicendum quod mo
uet sensum et ymaginationem non quidem im
primendo nouas species sed species preexistentes
in spiritibus sensitiuis reducendo ad organum
ymaginationis uel sensus ⁋ Sed contra augustinus
dicit xii de trinitate Quod ad uidendum quacumque visi
one exigitur intentio que coniungat speciem
visibilem ipsi potentie visiue Intentio
autem pertinet ad modum appetitiuam quam demon
mouere non potest quia sic hominem cogeret
ad peccandum cum in appetitu consistat peccatum
ergo per hoc quod reducit formas ad organum sen
sus uel ymaginationis potest remouere hominem
ad hoc quod sentiat uel ymaginetur ⁋ preterea sicut
se habent species intelligibiles ad intellectum ita se
habent fantasmata ad ymaginationem Contingit
autem quandoque quod species intelligibiles presentialiter
est in intellectu nec tamen intellectus actu intel
ligit ergo uidetur quod licet demon reducit
ad organum ymaginationis fantasmata sine
formas ymaginatas non propter hoc facit
hominem ymaginari ⁋ preterea huiusmodi forme
in spiritibus sensitiuis aut sunt in potentia
aut sunt in actu Non autem uidetur quod sint
in actu quia forma rei cognite non uidetur
esse actu in cognoscente nisi dum actu cognoscitur
Si autem sit in potentia non potest mouere
organum ymaginationis uel sensus quia nichil
mouetur ab eo quod est in potentia sed solum ab
eo quod est in actu ergo per reductionem spirituum ad or
gana sensus uel ymaginationis non potest mo
uere hominem ad apprehendendum aliquid sen
su uel ymaginatione nisi prius huiusmodi formas de
potentia in actu reduxerit quod uidetur facere
non posse eadem ratione qua non potest demon
mouere hominem materiam corporalem ad formam
⁋ preterea secundum augustinum in iii de trinitate demones in rebus
corporalibus operantur per quedam naturalia semina
que sunt agentia naturalia Sed activum naturale
quo nata sunt moueri sensus et ymaginatio
est corpus exterius obiectum ergo uidetur quod absque
huiusmodi corporis obiectu non possint demones
ymaginationem uel sensum hominis mouere ⁋ preterea
augustinus dicit xviii de ciuitate dei Quod operatione demonum
fantasticum hominis uelut corporatum in ali
cuius aliis effigie appareat sensibus alienis
ex quo uidetur quod pari ratione nichil aliud demon
possit sensibus hominis ostendere nisi per modum
incorporationis ⁋ preterea sensus est potentia pas
siua omne autem passiuum mouetur ab actiuo
sibi proportionato actiuum autem proportionatum
sensui est duplex unum quidem quod originalis
scilicet obiectum aliud autem quasi deferens sicut me
dium Sed demon cum sit incorporeus non
potest esse obiectum sensus itaque etiam medium ergo
uidetur quod nullo modo possit sensum mouere
⁋ preterea si demon mouet uim cognoscitiuam
interiorem aut hoc facit se obiciendo uirtuti co
gnoscitiue aut hoc facit inmutando ipsam
non autem hoc facit se obiciendo quia opor(te)t

q̄ uel assumeret corpus et sic non posset in
tus ingredi ad organum ymaginacionis cum
duo corpora non sint simul in eodem loco ne
q̄ assumendo fantasma quod etiam esse non
potest quia fantasma non est sine quantita
te demon autem omni quantitate caret Si
militer etiam nec hic potest facere immutando
quia aut immutaret alterando quod videtur non
posse facere quia omnis alteratio sit per qualitates
activas quibus demones carent aut immutaret
transmutando sive localiter modo quod videtur
esse inconveniens duabus rationibus Primo qui
dem quia transmutatio organi non posset fi
eri sine consensu doloris Secundo quia secundum
quod demon non ostenderet homini nisi nota
Cum tamen Aug. dicat quod ostendit homini for
mas et notas et ignotas ergo videtur quod
demones nullo modo possunt immutare yma
ginacionem vel sensum hominis Preterea secundum
philosophum in 3 de anima transmutatio fantasmatum
impedit intelligibilem cognicionem veritatis
Si ergo demon possit immutare hominis fan
tasiam sequeretur quod posset eum impedire
totaliter ab omni cognicione veritatis Preterea a
gens proximum oportet esse coniunctum quia
movens et motum sunt simul ut probatur
in 7 phisicorum Sed demon non potest esse coniunctus
interiori fantasie Quia super illud Abacuk
2 Dominus in templo sancto suo dicit glossa
quod demon non potest intra ydolum esse sed ex
tus operatur et multo minus intra corpus
humanum ergo videtur quod non possunt fan
tasiam immediate movere Sed contra est
quod Aug. dicit in libro lxxxiii q. Serpit hoc
malum scilicet demonis per omnes aditus sensu
ales dat se figuris accomodat coloribus
adheret sonis odoribus se subicit infundit
saporibus Sed per hunc sensus immutantur
ergo videtur quod demones possunt sensus hu
manos immutare Preterea Aug. dicit xviii de ci.
dei quod transmutaciones hominum in animalia bru
ta que dicuntur arte demonum facte non fuerunt
secundum veritatem sed solum secundum apparentiam hoc
autem esse non posset si demones humanos
sensus transmutare non possent possunt
ergo humani sensus per demones transmutari
Respondeo dicendum quod evidentibus iudiciis et experimen
tis apparet quod opere demonum aliqua sensi
bilia hominibus ostenduntur quod quidem quinque sit
plures quod demones aliqua exteriora corpora
humanis sensibus exhibent vel per que pre
existunt a natura formata vel que ipsi for
mant per aliqua semina Dicit ex supradictis
patet et hic non potest aliquam dubitationem
Naturaliter enim sensus a presencia sensi
bilium corporum immutantur sed quinque demones
aliqua faciunt hominibus apparere qui in rerum
exteriorum veritate non subsistunt et hic hec

dubitationem quam quidem Aug. tangit xii
super Gen. ad litteram ponens tres modos quorum
alterum necesse est ut hic fiat cum enim premis
isset quod quidam volunt animam humanam ha
bere inde quandam divinacionis in se ipsa quod vi
detur congruere opinionibus platonicorum ponen
cium animam omnium scientiam habere ex ydearum
participacione excludit hanc opinionem per hoc
quia si in sua potestate anima hoc haberet semper
posset homo divinare cum vellet quod patet esse
falsum Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc
ab aliquo extrinseco adiuvari Non quidem
a corpore sed a spiritu Quare autem ulterius quod
anima iuvetur a spiritu ad aliqua videnda v
trum scilicet in corpore sit aliquid ut vide quod re
laxaret eminet et emittet eius intencio
quo in id veniat nisi in se ipsa videat signan
tes similitudines que ibi iam erant sed non videba
ntur sicut multa habemus in memoria que
non semper intuemur an fiunt illis qui ante
non fiunt Et subdit tamen membrorum vel in aliquo
spiritu sunt illa erumpens et emergens ibi
eas videt Sed horum trium hic tamen est omnino
impossibile anima enim humana secundum presentis vi
te statum non potest in tantum elevari ut ipsas
essentias spiritualis et incorporee substantie videat
quia in statu presentis vite non intelligimus
absque fantasmate perquod cognoscere non pos
sumus de aliqua spirituali substantia Multo minus
potest inspicere species intelligibiles que sunt in
mente spiritualis substantie quia que sunt hominis
nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est
et quicquid sit de intellectuali cognicione
humane nature anime certum est quod ymagi
nativa eius visio vel sensualis nullo modo e
levari potest ad videndam incorpoream sub
stanciam et species in ea existentes que non
sunt nisi intelligibiles Cum ergo postea
Augustinus subdit quod dubium est utrum anima
videat in se ipsa an per altius spiritus commixtionem
est intelligenda commixtio non per hoc quod
anima spiritualem substanciam videat sed per hoc quod
circa eam spiritualis substancia aliquid o
peretur ut intelligatur permixtio per effectum spiritua
lis substancie non autem per propriam eius sub
stanciam vel eorum que in ipsa sunt Sile
etiam secundum dictorum trium modorum esse non
potest ut scilicet fiant de novo in anima que
ante non fuerant Non enim demon potest
influere novas formas in animam sicut ex pre
dictis patet unde ut per consequens in sen
sum et ymaginacionem in quibus nichil reci
pitur sine organo corporali unde relinquitur
primum membrum ut scilicet aliquid preexistat in cor
pore quod per quandam transmutationem localem spi
rituum et humorum reducitur ad principia sensua
lium organorum ut sic videantur ab anima
ymaginari vel sensuali visione Secun

est enim supra quod demones virtute propria pos
sunt localiter corpora mutare extra transmuta
cione autem locali spirituum et humorum etiam
secundum nature operacionem contingit aliqua
secundum ymaginacionem vel sensum videri Dicit
enim philosophus in libro de sompno et vigilia As
signans causam apparicionis sompniorum
quia cum animal dormierit descendente
plurimo sanguine ad principium sensitivum similiter
descendunt motus sive impressiones relic
te et ex sensibilium motionibus que in spiriti
bus sensibilibus conservantur et movent
principium apprehensivum ita quod aliqua appa
rent ac si tunc principium sensitivum a rebus
istis exterioribus inmutaretur et per hunc modum
demones possunt inmutare ymaginacionem
et sensum non solum dormiencium sed eci
am vigilancium ¶ ad primum ergo dicendum quod de
mones non possunt novam formam
imprimere in organa corporea sensuum
possunt tamen formas in organis sensi
bilibus conservatas aliquo modo transmu
tare ut secundum eas aliquae appariciones fiant
¶ ad secundum dicendum quod operacio virtutis secundum quod egreditur
a potencia est semper a principio extrinsece sicut
visio causatur a visibili et hoc modo inmutatur
sensus a demonibus scilicet per aliquam exhibicionem
obiecti ¶ ad iii dicendum quod intencio est actus appe
titive virtutis que quidem est duplex Una sen
sitiva que quidem est virtus organi corpo
rei Unde potest eius actus ab aliqua corporali
transmutacione causari sicut ex aliquo
corporali apposito vel subtracto appetitus
sensitivus movetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum
et hoc modo demones possunt inmutare ap
petitum sensitivum ad aliquid intendendum Alia
autem est virtus appetitiva intellectiva scilicet vo
luntas que quia non habet corporale non
inmutatur ex corporali inmutacione nisi disposi
tive effective autem inmutari potest vel ab
ipso homine scilicet quod voluntas movet seipsam
vel a deo qui intus operatur Unde secundum hoc
demones non possunt movere animam ad
aliquid intendendum ¶ ad iiii dicendum quod ad hoc quod homo
actu consideret secundum species que habitualiter
in intellectu existunt requiritur intencio vo
luntatis Nam habitus est quo quis agit
cum voluerit ut dicitur in iii de anima Et similiter
per intencionem appetitus sensitivi contingit quod
actu animal ymaginatur ea que prius in me
moria conservabantur potest autem et hoc fieri
in homine per intencionem appetitus intellectivi se
cundum quod appetitus superior movet inferiorem
¶ ad v dicendum quod species que preexistunt in orga
nis senciendi medio modo se habent inter
actum perfectum et potenciam puram sicut et
species que habituales existunt in intellectu
et per solam intencionem appetitus reducitur

in actum perfectum ¶ ad vi dicendum quod apprehensio sen
sitiva hominis nata est inmutari sicut appe
titus duplici motu Uno secundum aliquem motum ex
terius quod quidem fit secundum motum a rebus ad ani
mam Alio secundum aliquem interius motum
quod quidem fit secundum motum ab anima ad res et
utroque motu demon uti potest ad inmutandum
hominis ymaginacionem vel sensum ¶ ad vii
dicendum quod verbum illud augustini non est sic intelli
gendum quod ipsam virtutem fantasticam hominis aut
etiam speciem in ipsa conservatam aliquo corpore
circumdet ut sic ipsam sensibus aliorum
obiciat Sed quia ipse demon qui speciem in
ymaginacione alicuius hominis format aliam
similem speciem vel corporaliter exterius aliorum sen
sibus obicit vel interius in eorum sensibus
similem speciem operatur ¶ ad viii dicendum quod demon
inmutat potenciam ymaginativam vel sensitivam
hominis non quod ipse se exhibeat medium vel ob
iectum sed inquantum presens obiectum sensitive vel y
maginative virtutis defert ad ipsam ut supra
dictum ¶ ad ix quod demon non inmutat potenciam
sensitivam et ymaginativam se ei obiciendo
ut ostensum est Sed eam transmutando non qui
dem alterando nisi consequetur ad motum localem
quia non potest de se imprimere novas species ut dictum
est inmutat autem transsitudo sive localiter mo
vendo non quidem substanciam organi dividendo
ut sic consequatur sensus doloris sed movendo
spiritus et humores Quod autem ultimo obicitur quod
sequetur quod secundum hoc demon non posset ali
quid novum homini demonstrare secundum yma
ginariam visionem ¶ Dicendum est quod novum
aliquid potest intelligi dupliciter Uno modo totaliter novum
et secundum se et secundum sua principia et secundum hoc de
mon non potest aliquid novum homini secundum vi
sionem ymaginariam demonstrare Non
enim potest facere quod cecus natus ymaginetur
colores vel quod surdus natus ymaginetur sonos
Alio modo dicitur aliquid novum secundum speciem totius pu
ta si dicamus esse novum in ymaginacione quod ali
quis ymaginetur montes aureos quos numquam
vidit quia tamen vidit et aurum et montem
potest naturali motu ymaginari in homine fantasma
aurei montis Et hoc eciam modo potest aliquid
novum ymaginacioni offerre secundum diversas com
posiciones motuum et specierum quasi quotidie
semina in organis sensibilibus latencium quorum
virtutem ipse cognoscit ¶ ad x dicendum quod sicut
augustinus dicit in iii de trinitate Multa demones
possunt virtute sue nature que non possunt
propter prohibicionem divinam Dicendum est ergo quod de
mones possunt virtute sue nature fantasiam
perturbando totaliter intellectum et cognicionem ho
minis impedire sicut patet in arreptitiis non tamen
semper hoc facere permittuntur ¶ ad xi dicendum quod quia
angelus bonus vel malus nisi operatur ibi est
secundum damascenum consequens est quod non demon hu

mouere et spiritus commouet ad aliquid ostendendum quod ibi existat. Hic autem dicit Leo: Demon non est intus in ydolo. Non est intelligendum quod non possit intus esse in loco quia cum sit spiritualis substantia non impeditur corpore penetrare, sed intelligitur quod non est in ydolo sicut anima in corpore ut ex ydolo et demone fiat aliquid unum sicut gentiles arbitrabantur.

Utrum demones possint immutare hominis intellectum

Duodecimo queritur utrum demones possint immutare hominis intellectum et videtur quod non. Intellectus enim hominis comparatur soli secundum illud quod dicitur Sap. v: Ex persona impiorum sol intelligencie non est ortus nobis. Sed demon non potest immutare solem visibilem ergo multo minus potest immutare intellectum humanum. Praeterea nichil transmutatur nisi quod est in potencia. Sed anima humana est in actu completo non solum quantum ad intelligibilia sed etiam quantum ad ymaginabilia. Dicit enim Aug. xii super Gen. ad litteram: Cum a nobis prius videamus aliquod corpus quod antea non videamus atque inde accipiat ymago eius esse in spiritu scilicet quod illud cum absens fuit quod recordemur tunc eandem eius ymaginem videre non corpus in spiritu sed ipse spiritus in se ipso facit. Et inferius determinando dicit quod anima ymagines corporum convolvit et capit facta et in semetipsa de semetipsa. Ergo videtur quod non possit intellectus hominis a demone immutari. Praeterea magis appropinquat intellectui humano vis ymaginativa quam demon quia vis ymaginativa radicatur in eadem essencia anime. Sed vis ymaginativa non potest immutare vim intellectivam hominis quia immateriale non immutatur a materiali ergo videtur quod demon non possit intellectum hominis immutare. Praeterea intellectus se habet ad intelligibilia sicut materia ad formam que fit in actu per formas sicut intellectus per intelligencia. Sed si aliqua materia sit que habeat aliquam formam semper sibi presentem nunquam potest immutari ad aliam formam sicut patet in corpore celesti. Intellectus autem humanus habet aliquid intelligendum semper sibi presens scilicet se ipsum quia ipse sibi intelligibilis est ergo nullo modo potest eum immutare ad aliquid intelligendum. Praeterea intellectus proprie immutatur a docente qui reducit ipsum de potencia in actum ut patet per Philosophum in viii Phys. Sed solus deus intus docet ut patet per Aug. in libro De magistro. Ergo videtur quod demon non potest intus intellectum immutare. Praeterea intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit deo qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ut dicitur Ioh. i. Non autem convenit demoni quia nulla est conventio lucis ad tenebras ut dicitur ii ad Cor. vi. Ergo videtur quod demones non mutent intellectum humanum. Praeterea cognitio intellectiva secundum duo fit scilicet secundum lumen intelligibile et secundum species intelligibiles. Sed demon non potest movere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis quia hic preexistit in homine a natura. Similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium quia species intellectus substantie spiritualis sunt universaliores et improportionate intellectui humano. Nullo ergo modo demon potest immutare animam humanam ad intellectualem cognitionem. Praeterea Aug. dicit in libro lxxxiii questionum: Qui non intelligit verum nichil intelligit. Sed ad demonem potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem secundum illud Ioh. viii: Cum loquitur mendacium ex propriis loquitur. Ergo videtur quod demones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem intellectualem. Sed contra est quod Aug. dicit x De civitate dei: quod philosophus quedam platonica dogmata cuidam in sompnis exposuit, quod operationi demonum Aug. attribuit. Ergo demones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum. Praeterea super illud Iob xxxvii: Ingredietur bestia latibulum suum, dicit Gregorius in Mor.: Demon in mentem etiam sanctorum ingredi potest sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis movere ad aliquid intelligendum. Praeterea Aug. in x De civitate dei: Demon potest uti anima sapientis ut vult. Sed anima sapientis est potentissima ergo videtur quod multo magis demon possit alias hominis animas movere ad aliquid intelligendum. Praeterea Aug. dicit xii super Gen. ad litteram: Sicut spiritus ymaginarius hominis adiuvatur ut formas ymaginarias videat ita etiam mens eius adiuvatur ut eas intelligere possit. Sed demon adiuvando vim ymaginariam ergo adiuvando mentem movet ad aliquid intelligendum. Responsio. Dicendum quod circa operaciones demonis duo sunt consideranda. Primo quidquid possit ex virtute proprie nature. Secundo quomodo naturali virtute utatur ex malicia proprie voluntatis. Quantum igitur ad virtutem proprie nature eadem possunt demones que et boni angeli quia est eorum eadem natura communis. Est autem differencia in usu virtutis secundum bonitatem et maliciam voluntatis. Etiam boni angeli ex caritate homines ad bonum iuvare intendunt et ad perfectam cognitionem veritatis quam demon impedire intendit sicut et alia hominis bona. Est autem considerandum quod intellectualis hominis operatio secundum duo perficitur scilicet secundum lumen intelligibile et secundum species intelligibiles, ita tamen quod secundum species sit apprehensio rerum, secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis. Inest autem anime humane naturale lumen intelligibile quod quidem ordine nature est infra

lumen angelicum Et ideo sicut in rebus cor
poralibus superior virtus adiuuat et confortat
inferiorem virtutem Ita p[er] lumen angelicum
confortari p[otes]t lumen intellectus ho[m]i[n]is ad p[er]fecti
us videndu[m] q[uo]d angelus bonus intendit n[on] aut[em]
angelus malus vn[de] h[oc] m[od]o angel[us] boni mouet
a[n]i[m]a[m] ad intelligendu[m] n[on] aut[em] demones Excepto aut[em]
speciali bonus angelus vel malus p[otes]t i[m]muta
re ho[m]i[n]is intellectu[m] ad aliq[ui]d intelligendu[m] no[n]
q[ui]dem influendo sp[eci]es i[n] ip[su]m intellectu[m] sed
qued[am] signa exterius adhibendo quib[us] intellectus
excitatur aliquid apprehendendu[m] q[uo]d etiam ho[m]i
nes facere possunt sed etiam vlterius angeli
boni vel mali p[ossu]nt interius quodam[m]odo dispone
re et ordinare sp[eci]es ymaginarias secundum q[uo]d compet[it]
aliquid intellect[u]i apprehendendu[m] q[uo]d quid[em] mali
angeli ordinant ab ho[m]i[n]is malu[m] vel q[u]antu[m] ad
effectu[m] pecc[at]i prout s[cilicet] homo ex hijs que ap[pre]
hendit moue[tu]r ad superbiam vel ad aliq[uo]d aliud p[e]c
catum vel ad impediendu[m] ip[su]m intellect[u]m veri
tatis secundum q[uo]d p[er] aliqua apprehensa inducit[ur] homo
in dubitacio[n]em quam soluere nescit et sic trahi[tur]
i[n] errorem vnde Aug[ustinus] dicit in li[bro] lxxxiii q[uestionum] q[uo]d ille
demon quibusdam implet o[mn]es meatus intel
ligen[tie] p[er] quos pandere lume[n] r[ati]o[n]is radijs
mentis solet Ad primu[m] igi[tur] d[icendum] q[uo]d intellectus
humanus po[ssibi]lis non co[m]paratur soli sed magis
aeri vel cuicu[m]q[ue] dyaphano illuminabili Intel
lectus aut[em] agens ut dicit Themistius i[n] co[mmento]
in de a[n]i[m]a Secundum platonem quidem co[m]pat[ur] soli
quia ponebat intellectu[m] agentem esse substa[nti]a[m]
separatam vnde et Aug[ustinus] in li[bro] soliloquioru[m]
d[eu]m co[m]parat soli Sed secundum Aristotile[m] Intel
lectus agens co[m]pa[ratur] lumi[n]i in aliquo corpore
p[ar]ticipato Ad secundum d[icendum] q[uo]d falsum e[st] a[n]i[m]a[m]
esse in actu completo nec q[u]antu[m] ad intelligi
bilia nec q[u]antu[m] ad sensibilia Nam resp[ec]tu
intelligibiliu[m] i[n] a[n]i[m]a humana distinguit[ur]
duplex intellectus s[cilicet] intellectus agens et
intellectus po[ssibi]lis Intellectus aut[em] po[ssibi]lis e[st] in po[tencia]
ad o[mn]ia intelligibilia vnde co[m]paratur tabule
in qua nichil est scriptum Secundum ph[ilosophu]m in 3 de a[n]i[m]a
Sed intellectus agens est quidem actus o[mn]i[u]m
intelligibiliu[m] q[u]o est o[mn]ia intelligibilia
fieri non quidem ita q[uo]d contineat in se o[mn]ia i[n]
telligibilia actu sicut nec lumen cui co[m]pat[ur]
continet in se o[mn]es colores esse visibiles actu
et intellectus agens facit o[mn]ia intelligibi
lia actu Et secundum hoc sp[eci]es intelligibiles n[on]
faciu[n]t corpora aut sensus corporei intel
lectu[m] Sed ip[s]e intellectus facit eas p[er] intellec
tu[m] agentem et recipit eas p[er] i[n]possibilem
intellectu[m] sicut est oculus corporalis habe[re]t
lumen et esset lucidus actu et faceret colo
res visibiles actu in q[u]antum esset lucidus
actu et faceret colores visibiles actu in q[u]antu[m]
dyaphonu[s] carens o[mn]i colore sic aliqua[m]

pateret in oculo cati q[u]antum v[er]o ad ymagina
bilia q[uo]d manifestum est q[uo]d vis ymaginatiua
non est i[n] actu p[er]fecto o[mn]i[u]m ymaginabiliu[m] s[ed]
reducit[ur] in actu[m] per impressionem sensus Est
enim fantasia motus factus a sensu secundum
motu[m] vt d[icitu]r in li[bro] de a[n]i[m]a alioq[ui]n cecus na
tus posset ymaginari colores Sensus aut[em]
fit in actu p[er] accio[ne]m sensibilis in organu[m] se[n]
sus vnde Aug[ustinus] dicit in xii de tri[nitate] Q[uo]d sensus
sp[eci]em accipit ab eo corpore q[uo]d sensitiuus et
a sensu memoria a memoria v[er]o acies co
gitantis Et v[er]o dicit in xii de tri[nitate] q[uo]d corpus
ymaginem corporis in sp[irit]u sed ip[s]e sp[irit]us in se
ip[s]o facit intelligendu[m] est q[uo]d facit virtus cor
porea exterioris sensibilis non est suffici
ens ad hoc q[uo]d faciat sp[eci]em sensibilem i[n] q[u]antu[m]
sentit[ur] vel sp[eci]em ymaginaria[m] in q[u]antu[m] est p[er]
ymaginatiua Sed h[oc] est ex virtute a[n]i[m]e h[ab]ente
tam[en] corpus exterius virtutem i[n]mutandi cor
porea organa quam i[n]mutacio[ne]m sequit[ur] per
ceptio sensus p[er] virtutem a[n]i[m]e vnde Aug[ustinus]
dicit in xii de tri[nitate] Non quidem possum[us] dif
ferre q[uo]d sensu[m] gignat res visibilis gig
nit tamen formam s[cilicet] velut similitudine[m]
suam que fit in sensu cu[m] aliquid videndo
sentimus Et sic etiam intelligenda sunt
o[mn]ia alia ibi a Aug[ustino] h[uius]is similia Et na
tus etiam secundum quendam alium mod[um] possit
intelligi q[uo]d sp[iritu]s faciat formas ymagina[ria]s
in se ip[s]o in q[u]antu[m] s[cilicet] diuisione et co[m]ponendo
nouas formas ymaginatiuas gignit sic[ut]
fantasma aurei montis vt s[upra] d[ictu]m est Ad
3m d[icendum] q[uo]d vis ymaginatiua magis conuenit
cu[m] intellectu humano subd[ita] sed q[u]antum ad
racionem sp[eci]ei plus conuenit cu[m] eo intellectus
angeli boni vel mali vnde aliquo modo p[otes]t
intellectus angeli vel demonis moue[re] intel
lectu[m] ho[m]i[n]is quo non p[otes]t ip[su]m moue[re] vis
ymaginatiua et tam[en] vis ymagi[natiu]a quodam[m]o[do]
mouet intellectu[m] possibilem non quidem vir
tute sua sed virtute intellectus agentis dicit
enim ph[ilosoph]us in 3 de a[n]i[m]a Et sicut se h[ab]ent
colores ad visum ita se h[ab]ent fantasmata
ad intellectu[m] possibilem vnde sic lume[n]
dat coloribus quandam virtutem instru
mentalem faciendi i[m]mutacio[ne]m sp[irit]ualem
in sensu ita et fantasmata in q[u]antu[m] instru
mentali[a] agunt in virtute intellectus agen
tis faciu[n]t intellectu[m] po[ssibi]lem in actu intelli
gibiliu[m] specierum Ad iiii[m] d[icendum] q[uo]d aliter est de
intellectu angeli et intellectu humano
Intellectus enim angeli est sicut aliq[uo]d ens
actu in genere intelligibiliu[m] et ideo intelli
git essencia[m] suam secundum se ip[s]am et per e[am]
intelligit quecu[m]q[ue] alia intelligit Non
enim est inconueniens q[uo]d p[ri]mam formam
recipiat[ur] alia sicut p[er] superficiem recipit[ur]

color. unde corpus quod semper habet superficiem potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc uel ad illud. sed intellectus possibilis anime humane est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium et ideo non potest intelligere seipsum nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem. ¶ Ad v dicendum quod solus deus docet interius operando quod est auctor etiam ipsius luminis naturalis. potest tamen uel angelus uel demon uel homo docere representando intellectui suum obiectum ut dictum est. ¶ Ad vi dicendum quod intellectus potest moueri non solum ex parte luminis intelligibilis sed etiam ex parte obiecti ut dictum est. ¶ Ad vii dicendum quod bonus angelus potest mouere intellectum hominis ex parte luminis non quidem causando lumen naturale in ipso sed confortando ut dictum est. Sed tam angelus quam demon potest mouere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis non quidem equales species humano intellectui ingerendo suis speciebus sed eo modo quo supra dictum est componendo formas ymaginatiuas uel etiam aliqua exteriora signa adhibendo sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quas habet potest aliis notificare explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum. ¶ Ad viii dicendum quod per ipsa uera que demon manifestat intendit hominem ad mendacium ducere. ¶ Circa ea vero que in contrarium obiciuntur considerandum est quod demon dicitur ingredi posse mentem hominis non secundum substantiam sed secundum effectum inquantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam quod potest uti anima sapientis ut ulterius inquantum aliquando deo permittente impedit usum rationis in homine sicut patet in arreptitiis.

Incipit registrum de spiritualibus creaturis

Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma
Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori
Utrum substantia spiritualis que est anima uniatur corpori per medium
Utrum tota anima sit in qualibet parte corporis
Utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori
Utrum substantia spiritualis celesti corpori uniatur
Utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur
Utrum omnes angeli differant specie ad inuicem
Utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus
Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum
Utrum potentie anime sint idem quod anime essentia

De anima

Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid
Utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore
Utrum intellectus possibilis siue anima intellectiva sit una in omnibus
Utrum necesse sit ponere intellectum agentem
Utrum intellectus agens sit unus et separatus
Utrum humana anima sit composita ex materia et forma
Utrum angelus et anima differant specie
Utrum anima rationalis possit uniri corpori humano
Utrum anima uniatur materie corporali per medium
Utrum anima sit in toto corpore et in qualibet parte eius
Utrum in homine anima rationalis sensibilis et vegetabilis sit una anima
Utrum anima sit sue potentie
De distinctione potentiarum anime utrum scilicet distinguantur per obiecta
De immortalitate anime humane
Utrum anima separata a corpore possit intelligere
Utrum anima coniuncta corpori possit intelligere substantias separatas
Utrum anima separata intelligat substantias separatas
Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia
Utrum potentie sensitive remaneant in anima separata
Utrum anima separata singularia cognoscat
Utrum anima separata possit penam ab igne corporeo pati

De virtutibus cardinalibus

Utrum virtutes sint habitus
Utrum diffinitio virtutis quam Augustinus ponit scilicet genus utrum est qualitas mentis
Utrum potentia anime possit esse virtutis subiectum
Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis
Utrum voluntas sit subiectum virtutis
Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto
Utrum in intellectu speculatiuo sit virtus
Utrum virtutes sint nobis a natura
Utrum virtutes acquirantur ex actibus
Utrum sint alique virtutes homini ex infusione
Utrum virtus infusa augeatur
De distinctione virtutum
Utrum virtus sit in medio

De caritate

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima uel sit ipse spiritus sanctus
Utrum caritas sit uirtus
Utrum caritas sit forma virtutum
Utrum caritas sit una virtus
Utrum caritas sit distincta ab aliis virtutibus uel non
Utrum caritas possit esse cum peccato mortali

Utrũ obiẽ diligibile ex caritate sit rõnal' nã
Utrũ diligẽ inĩicos sit ĩ pfcõne 9silii
Utrũ aliquis ordo diligendo⁹ sit ĩ caritate
Utrũ poʼle sit caritatē eē ĩ hac vita
Utrũ õs teneant' ad pfcãm caritatis hñdã
Utrũ caritas semel hĩta possit amitti
Utrũ p[ri]mũ actũ peti mortalis caritas amittat'

De correctione fr[ater]na

Utrũ sit ĩ p̃cepto
Utrũ ordo correctionis fr[ater]ne sit ĩ p̃cepto

De spe

Utrũ spes sit virtus
Utrũ spes sit ĩ voluntate sic ĩ subiõ
Utrũ spes sit prior caritate
Utrũ spes sit solum ĩ viatoribus

De virtutibus cardinalibus

Utrũ iste sint virtutes cardinales scʒ prudẽtia iusticia fortitudo et temp[er]antia
Utrũ virtutes sic 9nexe ut q[ui] l[ibet] vnã hẽat õs
Utrũ oĩs virtutes ĩ vno hoĩe sint equales
Utrũ virtutes cardinales maneant ĩ p[at]ria

De vnione ũbi incarnati

Utrũ h[ec] vnio sit facta ĩ p[er]sona vel ĩ nã
Utrũ ĩ x[rist]o sit vna tñ ypostasis vel suppositũ ã duo
Utrũ ĩ x[rist]o sit vnũ tñ eē
Utrũ ĩ x[rist]o sit vna tñ op[er]ãõ

q[uesti]o p[ri]ma — De pote[nti]a dei

De potentia dei

Utrũ põ sit ĩ deo
Utrũ põ dei sit infinita
Utrũ ea que sc' impoʼlia sint deo poʼlia
Utrũ sit iudicand' aliquid poʼle vel impoʼle s[e]c[un]d[u]m causas inferiores an s[e]c[un]d[u]m c[aus]as superiores
Utrũ d[eu]s possit face q[uod] nõ fac' et omittẽ q[uod] fac'
Utrũ d[eu]s pos' face q[uod] sc' alius possibilia ut peccare et ambulare et h[uius]m[od]i
Quare deus dicat' op[tim]us

q[uesti]o 2a

De põ in diuinis [generativa]

Utrũ in diuinis sit põ gñatiua
Utrũ põ gñatiua dicat' essencialr' et nocialr'
Utrũ põ gñatiua ĩ actu gñatõis p[ro]deat per imperium voluntatis
Utrũ in diuinis possit eē plures filii
Utrũ põ gñandi sub oĩm põ 9p[re]hendat'
Utrũ põ gñandi et põ causandi sint id'

q[uesti]o 3a

De creatione

Utrũ deus possit aliq[ui]d creare ex nichilo
Utrũ creatio sit mutatio
Utrũ mutatõ sint aliq[ui]d reale ĩ creaturis
Utrũ põ creandi sit ĩ aliqua vel creatura 9[mun]icabil vel etiam actus creatõis
Utrũ possit ad q[uod] non sit a deo creatũ
Utrũ sit vnũ tñ creatõis p[r]incipiũ
Utrũ d[eu]s opet' ĩ op[er]acione nẽ
Utrũ d[eu]s opet' ĩ nã creando q[uod] est querẽ
Utrũ creatio op[er]i nẽ admisceat'
Utrũ ã rõnal' educat' ĩ eē p[er] creatõz vel p[er] seminis traductionem.

Utrũ ãĩa rõnal' sit creata ĩ corp[or]e vel ex[tr]a corpus [creata] tunc
Utrũ ã sensit[iva] vel vege[tativa] sit p[er] creatõz vel traducitur ex [seminis]
Utrũ ã sensit[iva] vel vege[tativa] sit ĩ semine a p[r]incipio q[uo]d decisitur
Utrũ illud q[uod] ẽ a d[e]o diuisũ ĩ eẽntia poss' sp[er] fuisse
Utrũ res processerit a deo p[er] necessitatem natẽ
Utrũ ab vno p[r]incipio possit procedẽ multitudo
Utrum mundus semp[er] fuit
Utrũ angli sint creati añ mũdũ visibilẽ
Utrũ potuerit eē angli añ mũdũ visibilẽ

q[uesti]o iiij ta

De creatione matie ĩ formis

Utrũ creatõ m[ateri]e ĩ formis p[re]cessit duacõne creationem rerum
Utrũ m[ateri]e formacõ tota sil' fuit an successiue

q[uesti]o v ta

De 9suatione rerum ĩ eē

Utrũ res a deo 9seruat' in esse a deo
An etiã circũscripta oĩ dei actõe p[er] se ĩ eē ĩ manet
Utrũ deus possit alicui creature 9ferre q[uod] per se ĩ esse conseruet' absq[ue] deo
Utrũ d[eu]s possit creaturã ĩ nichilũ redigẽ
Utrum aliqua creatura ĩ nichilũ sit redigenda vel etiam ĩ nichilum redigatur
Utrũ motus celi q[ua]nq[ue] deficiet
Utrũ possit sciri ab hoĩe q[ua]ñ motus celi finie'
Utrũ cessante motu celi elã remaneat
Utr[um] cessãte motu celi remaneat actio et passio in elementis
Utrũ plante et animalia bruta et corpora mixta remaneant p[os]t finem mũdi
Utrũ corpus hũanã remaneat motu celi cessãte

q[uesti]o vi ta

De miraculis

Utrũ d[eu]s possit ĩ rebus creatis aliq[ui]d opari p[re]ter c[aus]as ĩ[n]atũ[ra]les vel 9tra nam vel 9tra cursũ nẽ
Utrũ oĩa que d[eu]s facit p[re]ter c[aus]as natũles vel 9tra cursũ nẽ possit dici miracula
Utrũ creature sine vlli virtute possit miraclã face
Utrũ angli boni et hoĩes p[er] aliq[uo]d donũ gracie miracula facere possunt
Utrũ demones opent' ad miraclã facienda
Utrũ angli et demoẽs hẽant corpora naturalr' s[ib]i vnita
Utrũ angli vel demoẽs possit corp[us] assumẽ
Utrũ anglus vel demon p[er] corpus assumptũ possit op[er]aciones viuentis corporis ex[er]cere
Utrũ op[er]acio miraculi sit attribuenda
Utrũ demoẽs cogant' aliquibus sensibilibus vel corporalibus rebus factis aut verbis ad miracula facienda q[ue] p[er] magicos artes fi[eri] vident'

q[uesti]o vij

De simplicitate diuine eẽntie

An deus sit simplex
Utrũ in deo sit subã vel eẽntia idem q[uod] eẽ
Utrũ deus sit ĩ aliquo gñe
Utrũ bonus sapiẽs iustũ et h[uius]m[od]i p[re]dicent' de deo accñs
Utrũ p[re]dicta noĩa significẽt diuinam subãz
Utrum ista nomina sint synonima
Utrũ h[uius]m[od]i noĩa dicant' et creaturis vniuoce vel equiuoce

De relacione

Utrum sit aliqua relacio inter deum et creaturas
Utrum huiusmodi relaciones que sunt inter creaturas et deum sint realiter in ipsis creaturis
Utrum deus realiter referatur ad creaturam ita quod ipsa relacio sit res aliqua in deo
Utrum iste relaciones tales sint in deo sicut nos
Utrum relationes dicte de deo ab eterno que importantur hiis nominibus pater et filius sint relationes reales vel racionis tantum
Utrum relacio in deo sit eius substancia
Utrum relationes constituant et distinguant personas ypostases
Utrum remota relacione secundum intellectum remanet ypostasis in diuinis

De personis diuinis

Quomodo se habeat ad essenciam substanciam subsistenciam et ypostasim
Quid sit persona
Utrum in deo possit esse persona
Utrum hoc nomen persona significet aliquid relatum vel aliquid absolutum
Utrum numerus personarum sit in diuinis
Utrum persona conuenienter possit predicari pluraliter in diuinis
Quomodo termini numerales predicentur de diuinis personis utrum scilicet positiue vel remotiue tantum
Utrum in deo sit aliqua diuersitas
Utrum in diuinis sint tres persone tantum an plures vel pauciores

De processione diuinarum personarum

Utrum sit processio in diuinis
Utrum in diuinis sit vna tantum processio vel plures
De ordine processionis ad relacionem in diuinis
Utrum processio secundum intellectum sit prior relacione in diuinis
Utrum spiritus sanctus procedat a filio
Utrum spiritus sanctus a filio remaneret distinctus si ab eo non procederet

De malo

An malum sit aliquid
Utrum malum sit in bono
Utrum bonum sit causa mali
Utrum malum conuenienter diuidatur per culpam et penam
Quid habeat plus de racione mali utrum pena vel culpa

De peccatis

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus
Utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum
Utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis
Utrum omnis actus sit indifferens
Utrum aliqui actus sint indifferentes
Utrum circumstancia det speciem peccato aut variet ipsum transferendo in aliud genus peccati
Utrum aliqua substancia aggrauet peccatum que non conferat peccato speciem
Utrum circumstancia aggrauet in infinitum ita scilicet quod de veniali faciat mortale
Utrum omnia peccata sint paria
Utrum peccatum sit grauius ereo quod maiori bono opponitur
Utrum peccatum diminuat bonum nature

De causa peccati

Utrum deus sit causa peccati
Utrum accio peccati sit a deo
Utrum dyabolus sit causa peccati
Utrum dyabolus possit inducere hominem ad peccatum interius persuadendo
Utrum omnia peccata a dyabolo suggerantur
Utrum ignorancia possit esse causa peccati
Utrum ignorancia excuset peccatum vel diminuat
Utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet
Utrum peccata que per infirmitatem committuntur imputentur homini ad culpam mortalem
Utrum infirmitas alleuiet vel aggrauet peccatum
Utrum aliquis possit ex malicia seu certa sciencia peccare
Utrum ille qui peccat ex malicia grauius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate
Utrum peccatum in spiritum sanctum possit remitti

De peccato originali

Utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur
Quid sit peccatum originale
In quo sit peccatum originale sicut in subiecto
Utrum peccatum originale per prius sit in potenciis anime quam in essencia
Utrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potenciis
Utrum peccatum originale ab adam deriuetur ad omnes qui seminaliter ab ipso procedunt
Utrum illi qui nascuntur similiter tantum in adam peccatum originale contrahant
Utrum peccata parentum originaliter in posteros transeat

De pena originalis peccati

Utrum sit conueniens pena peccati originalis carencia visionis diuine
Utrum peccato originali debeatur pena sensus
Utrum paciantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt
Utrum mors et alii defectus vite sint pena originalis peccati
Utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales

De eleccione humana

Utrum homo habeat liberam eleccionem suorum actuum aut ex necessitate eligat

De veniali peccato

Utrum veniale peccatum conuenienter diuidatur contra mortale
Utrum peccatum veniale diminuat caritatem
Utrum peccatum veniale possit fieri mortale
Utrum circumstancia faciat de peccato veniali mortale
Utrum in racione superiori possit esse peccatum veniale
Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale veniale
Utrum homo in statu innocencie potuit peccare venialiter
Utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia
Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter
Utrum peccatum veniale sine caritate puniatur pena eterna
Utrum aliqua peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio

De remissione peccatorum venialium in hac vita
Utrum sit remittatur passionem aque bene dicte unccionis corporis et huius

De viciis capitalibus

De numero viciorum capitalium quot et que sunt

De superbia

Utrum sit spirituale peccatum
Utrum superbia sit in vi irascibili
De speciebus superbie quas assignat gregorius xxiiii moralium

De inani gloria

Utrum inanis gloria sit peccatum
Utrum inanis gloria sit peccatum mortale
De filiabus inanis glorie que sunt inobediencia iactancia ypocrisis contencio pertinacia discordia presumpcio

De invidia

Utrum invidia sit peccatum
Utrum invidia sit peccatum mortale
Utrum invidia sit peccatum capitale

De accidia

Utrum accidia sit peccatum
Utrum accidia sit peccatum spirituale
Utrum accidia sit peccatum mortale
Utrum accidia sit vicium capitale

De ira

Utrum omnis ira sit mala vel aliqua ira sit bona
Utrum ira possit esse peccatum vel non
Utrum ira sit peccatum mortale
Utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et alia huiusmodi
Utrum ira sit vicium capitale

De avaricia

Utrum sit vicium spirituale
Utrum avaricia sit vicium capitale
Utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale

De gula

Utrum gula sit peccatum
Utrum gula sit peccatum mortale
De speciebus gule quas assignat gregorius xxx moralium
Utrum vicium sit capitale

De luxuria

Utrum omnis actus luxurie sit peccatum
Utrum omnis luxurie sit peccatum mortale
De speciebus luxurie sicut sunt fornicacio adulterium incestus stuprum raptus et vicium contra naturam

De demonibus

Utrum demones habeant corpora naturaliter sibi unita
Utrum demones sint naturaliter mali aut voluntate
Utrum dyabolus peccando petierit equalitatem divinam
Utrum dyabolus peccare potuit vel peccare voluerit in primo instanti sue creacionis
Utrum liberum arbitrium post peccatum in demonibus possit reverti ad bonum post peccatum
Utrum intellectus dyaboli post peccatum sit obtenebratus sit ut in eum possit cadere error vel decepcio
Utrum demones cognoscant futura
Utrum demones cognoscant cogitaciones cordium nostrorum
Utrum demones possint transmutare corpora transmutacione formali
Utrum demones possint corpora movere localiter
Utrum demones immutare possint partem anime cognoscitivam quantum ad sensitivam interiorem vel exteriorem
Utrum demones possint immutare hominis intellectum

In nomine domini amen. Johannes d[...]

Sbignei Reuerendi Episcopi Cracouiensis Vicarius in Spiritualibus generalis. Ad rei memoriam sempi[...]
preciosissimo sanguine cristi in ara crucis redemptarum, saluti possetemus prouidere. Pro[...]
deuota domina Salomea relicta olim Nicolai Bremer de Cracouia donatum [...] et h[...]
in Cracouia, nostram atedens presenciam exposuit qualiter zelo deuocionis ducta, domus sue [...]
consilio. Quartale domus Bernhardi, olim de Brega, in titulo Ciuitatis Cracouiensis site [...]
redempcionis se emisse asserit, predicte fraternitati pro Altari visitacionis Sancte Marie e[...]
consensu et voluntate dominorum Scabinorum predicte Ciuitatis Cracouiensis special[...] perp[...]
dixit, quas extunc, totam nobis facto, et realiter tenoris et continencie infrascriptorum [...]
et sobrietas in mente, quoniam tunc melius et salubrius olim disponitur et ordinatur [...]
pro tempore de consensu predictorum Nicolai et Johannis fraternitatis predicte senior[...]
marcas pro censu Annuo per eandem fraternitatem dandas et soluendas extunc ad [...]
Johanne senioribus, pro Altari predicto et ipsius Altarista temporibus perpetuis. assignam[...]
tollendas percipiendas habendas et repetendas, Iuspatronatus et presentandi Altaris p[...]
dictus Altarista qui pro tempore fuerit, in et circa dictum Altare tres missas [...]
per se uel per alium supplendas sit astrictus. Quocirca nobis humiliter et cum instancia [...]
sius punctis et clausulis omnibus et singulis, sit ut premittitur dispositam, et ordinatam [...]
remur. Nos itaque Johannes de Elgoth Decretorum Doctor et Vicarius in Spiritualibus [...]
predicti tituli visitacionis Sancte Marie et Agnetis virginum in Ecclesia predicta, Ratificamu[...]
tificamus approbamus et confirmamus. Decernentes huiusmodi Censum ipsi Altari et [...]
principalis dotatricis, eiusdem Altaris veros et legittimos esse patronos. Et insuper [...]
Altaristam ad Altare predictum instituendum et inuestiendum nobis viue vocis oraculo [...]
cionem predicte domine Salomee per manus nostre capiti suo imposicionem in nomine domini [...]
singulorum, omnium et singulorum fidem, et testimonium premissorum presentes nostras [...]
sigilli que nostri appensione iussimus communiri. Datum et Actum Cracouie in domo [...]
Sacro Concilio Basiliensi presidente. Die Mercurii Octaua mensis Decembris hora [...]
Canonico Cracouiensi, Mathia de [...] vicario Mathia de [...] presb[...]
et rogatis. Tenor litere dominorum Scabinorum de quo supra fit mencio sequitur et est [...]
thias Pokeler Johannes Sindram Paulus hoze hermannus Franz Petrus [...]
Ederer Aduocatus noster presedit, personaliter constituta honesta Salomea relicta Nicolai [...]
fecit testamentum suum et donacionem infrascriptam hoc modo. Ego Salomea relicta Nicolai [...]
mentum meum, et donacionem in hunc modum. Quartale meum domus olim Bernhardi [...]
Bernhardi emi pro Ducentis florenis vngaricalibus in auro, sub titulo redempcionis [...]
hoc modo. vt ipsa fraternitas idem quartale domus vendat pro eadem summa florenorum [...]
eisdem ducentis florenis vngaricalibus in auro Censum quantos, et vbi tunc poterit [...]
eiusque Altaris Iuspatronatus et presentandi reseruo michi ad tempora vite mee. Post [...]
Sigillum nostrum Scabinale presentibus est appensum. Datum Cracouie feria Septima [...]